

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

E S T U D I O S

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

129

VERANO 2019

ITAM

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

ESTUDIOS • filosofía • historia • letras recoge artículos de investigación, notas académicas y reseñas críticas en torno a las humanidades. Aparece trimestralmente en primavera, verano, otoño e invierno. *ESTUDIOS* está incluida en los siguientes índices:

- Latindex: Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal.
- EBSCO.
- in4mex.

Precio por número: \$ 50.00 M.N. Extranjero 10 dls. (incluye gastos de envío)
Suscripción anual (4 números): \$ 180.00 M.N. en la República Mexicana
35 dls. en el extranjero (incluye gastos de envío)
Suscripción bianual (8 números): \$ 350.00 M.N. en la República Mexicana
65 dls. en el extranjero (incluye gastos de envío)

Correspondencia:

Instituto Tecnológico Autónomo de México
Departamento Académico de Estudios Generales
Río Hondo No. 1,
Col. Progreso Tizapán
01080, Ciudad de México
Tel.: 5628 4000 exts. 3900 y 3903
correo electrónico: estudios@itam.mx
www.estudios.itam.mx



DOI fascículo: 10.5347/01856383.0129.000294402

ISSN 0185-6383

Licitud de título No. 9999

Licitud de contenido No. 6993

Derechos de autor: 003161/96

Se agradece el apoyo de la Asociación Mexicana de Cultura, A.C.

Corrección de estilo: Javier Dávila

Diseño de la portada: Nohemí Sánchez

Diseño editorial: Yanet Viridiana Morales García (ITAM)

Distribución: Carmen Graciela Roldán (ITAM)

Impresión y encuadernación: Alfonso Sandoval Mazariego, Tizapán 172, Col. Metropolitana 3a. sección, C.P. 57750, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, Tel.: (+5255) 5793 4152/5793 7224.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

ÍNDICE

DOSSIER

El dinero como fenómeno social de confianza

PRESENTACIÓN: DINERO Y CONFIANZA	9
EL DINERO COMO CLAVE DEL MUNDO: LA FILOSOFÍA DE GEORG SIMMEL <i>Philipp W. Rosemann</i>	15
LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA CATÓLICA Y LA GUERRA DE MONEDAS <i>Roberto Zocco</i>	49
EL CUESTIONAMIENTO DEL MATERIALISMO EN <i>TORQUEMADA EN LA HOGUERA</i> DE BENITO PÉREZ GALDÓS <i>María Luisa Pérez Bernardo</i>	67
HEGEL, EL DINERO Y LA “ECONOMÍA POLÍTICA” <i>Rafael González Díaz y Carlos J. McCadden M.</i>	79
<i>BLOCKCHAIN: UN TUTORIAL</i> <i>Carlos Zozaya, José Incera y Ana Lidia Franzoni</i>	113

SECCIÓN ESPECIAL

LA ELECCIÓN PRESIDENCIAL DE 2018 <i>José Antonio Crespo</i>	127
--	-----

DIÁLOGO DE POETAS <i>Iveth Luna Flores</i>	153
---	-----

CREACIÓN <i>Armando Pereira</i>	159
------------------------------------	-----

RESEÑAS	
ALBERTO VITAL, <i>Noticias sobre Juan Rulfo. La biografía. 1762-2016</i> , Fernando Caloca Ayala	173
YUVAL NOAH HARARI, <i>21 lecciones para el siglo XXI</i> , José Manuel Orozco Garibay	177

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

DOSSIER

EL DINERO COMO FENÓMENO SOCIAL DE CONFIANZA

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

PRESENTACIÓN: DINERO Y CONFIANZA

“Nadie ha visto todavía que los perros cambien de manera deliberada y equitativa un hueso por otro.”¹ El intercambio es un fenómeno propiamente humano. La división del trabajo es posible porque los seres humanos pueden intercambiar lo que producen. La división del trabajo es la separación de tareas en cualquier sistema para que los participantes puedan especializarse, y en ella las ganancias económicas resultantes superan con creces los costos. Platón,² con mucha agudeza, distinguió dos momentos en el proceso de satisfacer las necesidades humanas de alimento, vestido, habitación y demás. Un primer momento es *analítico*, cuando los agentes económicos se *separan* en actividades diversas (división del trabajo). El segundo momento es el *sintético*, el del mercado, en el que se intercambian los diversos productos del trabajo. Es así como para Adam Smith “recibimos la mayor parte de los servicios mutuos que necesitamos por convenio, trueque o compra, es esa misma inclinación a la permuta la causa originaria de la división del trabajo”.³

La utilización de dinero es una manera sumamente peculiar de adquirir cosas. No obstante, actualmente nos resulta tan natural la utilización del dinero que no nos maravillamos ante este hecho. Es difícil poner

¹ Adam Smith, *Investigación sobre naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, 1958, México-Buenos Aires, FCE, p. 16.

² Cfr: Platón, *República*, 369b ss.

³ Smith, *op. cit.*, p. 17.

en duda la actualidad del tema del dinero cuando es un fenómeno en constante evolución, por lo que quizá despierte ahora en nosotros algo de curiosidad la reciente aparición de nuevos tipos de dinero o “monedas”.

Desde hace tiempo es posible hacer pagos sin billetes físicos. Todos los bancos tienen portales en internet que pueden mover dinero electrónicamente de una cuenta a otra, incluso a través de las fronteras. Más recientemente, ha habido un rápido desarrollo de las plataformas de pago digital. En la India, en 2016, se trató de desmonetizar la rupia para reducir la corrupción. Se buscó reducir la dependencia del efectivo como moneda de curso legal. Crecieron *Paytm*, *Samsung* y *Mobikmik*, entre otras plataformas. Se buscó una India “sin efectivo” o siquiera con “menos efectivo”. En la misma línea, en Kenia, *M-PESA*, nombre del producto de telefonía móvil de *Safaricom*, proporciona servicios a los usuarios para realizar pagos con el teléfono móvil, enviar y recibir dinero entre usuarios, y retirar efectivo en cajeros, entre otros servicios dinerarios.⁴

También se han desarrollado las monedas locales, tales como los wir en Suiza y las libras brixton o totnes en el Reino Unido. En México, el tumín (que en totonaco significa “dinero”) es una moneda local alternativa, que fue creada en 2010 en el municipio del Espinal, Veracruz, basada en el trueque y que ahora circula en varios estados del país.

Han prosperado también los bancos de tiempo, que tienen una moneda basada en el intercambio de tiempo de trabajo.⁵ Se intercambian servicios por servicios o favores por favores, la unidad de intercambio es el trabajo por hora. Solo se requieren individuos que estén dispuestos a pedir un préstamo en términos de tiempo de trabajo para que puedan liberarse de la obligación pagando en unidades monetarias o temporales (horas de trabajo), según el caso.

⁴Existen sistemas semejantes en diversos países escandinavos e incluso en China. En México hay pruebas piloto. Véase “Ya puedes enviar dinero desde WhatsApp”, *El Universal*, 8 de abril de 2019, <<https://www.eluniversal.com.mx/techbit/ya-puedes-enviar-dinero-desde-whatsapp>>, consultado el 11 de abril de 2019.

⁵Véase <<https://timebanks.org/>; <http://www.bdtonline.org/>>.

Parecería que las criptomonedas son lo más novedoso que hay, pero no son lo último ni lo único. Entre las criptomonedas, los bitcoins⁶ son quizás las más famosas, pero ya hay muchos sitios electrónicos que ofrecen información diaria de las 100 principales criptomonedas por capitalización de mercado,⁷ mientras que otros brindan los datos relativos a la cotización diaria de cerca de dos mil.⁸

El dinero es un fenómeno humano, no cabe la menor duda. Desde sus orígenes, la existencia del dinero como medio de intercambio presupone la existencia de seres humanos y sus vínculos sociales. Y los medios de intercambio dependen cada día más de sus propiedades humanas, en particular de la confianza. En la actualidad, el dinero en su modalidad más sencilla, es decir, monedas y billetes, está basado principalmente en la confianza entre las partes que lo intercambian. Sin esta confianza el dinero dejaría de circular.

La moneda que representa un valor que intrínsecamente no lo tiene se llama “dinero fiduciario”, término que proviene del latín *fiducia*, que significa “fe” o “confianza”, y se refiere originalmente a la confianza que uno puede depositar en una o varias personas. Entre las cosas no cabe la confianza. El sistema financiero depende en su totalidad de la confianza que los seres humanos le puedan tener. Se tendrá más confianza en el dinero en la medida que cumpla con sus funciones de 1) unidad ideal, 2) medio de pago, 3) reserva de valor, y 4) patrón de pagos diferidos.

No es posible hacer aquí ni siquiera un brevísimo resumen de la evolución histórica del dinero; sin embargo, es un hecho que el dinero seguirá evolucionando, y al hacerlo, seguirá haciendo más justas las relaciones entre las personas.

Según Hegel, la aparición del dinero permitió que los individuos se relacionaran entre sí de manera más equitativa y que el valor del

⁶Al respecto resulta interesante observar cómo algunas empresas dedicadas a operar activos virtuales quieren modificar las reglas secundarias para que el Banco de México (Banxico) les permita custodiar, transmitir e intercambiar criptomonedas. Véase *Reforma*, Negocios, 28 de marzo de 2019, p. 3.

⁷En <<https://coinmarketcap.com/es/>>.

⁸En <<https://www.cryptocompare.com/coins/list/USD/19/>>.

CARLOS J. MCCADDEN M.

trabajo pudiera determinarse de manera más justa. Si imagináramos por un momento que desapareciera el dinero como medio de cambio, entonces los trabajos no tendrían ese algo que permita su intercambio. ¿Cómo se adquiriría la propiedad de lo que produzca el trabajo? ¿Cómo pagar por una cantidad de trabajo? Si no hay manera de pagar el trabajo ni su propiedad, entonces ¿cómo organizar justamente la sociedad? ¿Podría crear el mercado esta herramienta de justicia?

Es un hecho que el dinero hizo al mundo más justo y equitativo porque permitió que el intercambio entre los hombres se fundara en la libre voluntad y el arbitrio de las partes.⁹ Es en este contexto que hay que hacer una pregunta muy actual: ¿estos nuevos tipos de moneda permitirán un intercambio más justo y eficiente entre las personas?

La cuestión del dinero es donde se encuentran los más recientes debates y las discusiones más significativas sobre este elemento básico de la economía, donde la confianza tiene un papel fundamental.

Seguros de que las humanidades tienen mucho que decir sobre el dinero, la Universidad de Dallas (UD) y el Departamento Académico de Estudios Generales del ITAM planearon el Congreso 2017, que originalmente estaba programado con la siguiente temática:

12

⁹“Por medio del dinero [*Geld*] la justicia de la igualdad puede llevarse a cabo mucho mejor”. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, 2005, Madrid, Edhasa, trad. de Juan Luis Vermal, p. 449.

**REUNIÓN UD-ITAM
CIUDAD DE MÉXICO, 2017
MONEY AS SOCIAL PHENOMENON OF TRUST
EL DINERO COMO FENÓMENO SOCIAL DE CONFIANZA**

Viernes 29 de septiembre de 2017

Actividad

CONFERENCIA-DESAYUNO

“Money as social phenomenon of trust. An introduction”

Carlos McCadden

CONFERENCIA

“Dinero y sociedad, ¿qué concepto tienen los mexicanos acerca de la riqueza?”

Marta Cebollada Gay y Alejandro Moreno

CONFERENCIA

“Leadership style, implicature, and framing in the use of church finance councils”

Sue Conger y Marti Jewell

CONFERENCIA

“Blockchain: A tutorial”

Carlos Zozaya

CONFERENCIA

“Money as key to the world: The philosophy of Georg Simmel”

Philipp W. Rosemann

CONFERENCIA-COMIDA

“Catholic social doctrine and currencies’ war”

Roberto Zocco

Sábado 30 de septiembre de 2017

Actividad

CONFERENCIA-DESAYUNO

“El dinero en Marx”

Patricio Sepúlveda

CONFERENCIA

“A crisis of confidence: Steuart and Smith on the destabilizing roles of public perception and speculative finance”

Aída Ramos

CONFERENCIA

“The concept of money as trust and distrust in *Torquemada en la hoguera* by Benito Pérez Galdós”

María Luisa Pérez Bernardo

CONFERENCIA:

“Money and memoria: Reflections on currency and national memory in the Americas”

Mark Petersen

CARLOS J. MCCADDEN M.

Justamente cuando este proyecto estaba generando mucha expectativa y alegría entre los profesores de ambas universidades, se produjo un evento terrible, el sismo de las 13:14 horas del martes 19 de septiembre de 2017, con sus subsecuentes réplicas, lo cual dejó una profunda herida social en nuestro México.

Ante esto hubo que repensar el encuentro. De inmediato recibí un correo electrónico del profesor Philipp W. Rosemann, coorganizador del grupo de Dallas, en el que se cuestionaba sobre la conveniencia de viajar a la Ciudad de México.

El encuentro entre universidades se canceló y se dispersaron las participaciones. Hubo algunas conferencias de profesores del ITAM y otras de profesores que viajaron desde la Universidad de Dallas.

En este número se publican los escritos que recogen o se refieren al tema del dinero como fenómeno social de confianza: Philipp W. Rosemann, “El dinero como clave del mundo: La filosofía de Georg Simmel”; Roberto Zocco, “La doctrina social de la Iglesia católica y la guerra de monedas”; María Luisa Pérez Bernardo, “El cuestionamiento del materialismo en *Torquemada en la hoguera* de Benito Pérez Galdós”; Carlos Zozaya, José Incera y Ana Lidia Franzoni, “Blockchain: Un tutorial” y Rafael González y Carlos McCadden, “Hegel, el dinero y la economía política”.

Las reflexiones que se hacen en este número de Estudios sobre el dinero son una oportunidad para hablar de la humanización del ser humano y para repensar la dignidad de la persona humana en relación con la justicia, aspectos fundamentales de la misión del ITAM, la cual busca “contribuir a la formación integral de la persona y al desarrollo de una sociedad más libre, más justa y más próspera”.

CARLOS J. MCCADDEN M.

Jefe del Departamento Académico de Estudios Generales

EL DINERO COMO CLAVE DEL MUNDO: LA FILOSOFÍA DE GEORG SIMMEL

*Philipp W. Rosemann**

RESUMEN: La filosofía se ha desarrollado, a lo largo del tiempo, bajo un intercambio constante con otras áreas de la cultura. No obstante, en el mundo moderno, donde el dinero lo es todo, dicha disciplina debe reflexionar sobre tal realidad. Por ello, en este trabajo se propone la consideración de una filosofía del dinero en cuanto a su impacto en la vida del hombre. Se retoma y analiza el pensamiento de Georg Simmel, quien en 1900 publicó la *Filosofía del dinero* en donde plasma que el dinero revela claramente la estructura de todo ser y lo coloca en el centro de la reflexión filosófica.



MONEY AS KEY TO THE WORLD: THE PHILOSOPHY OF GEORG SIMMEL

ABSTRACT: Over time, Philosophy has been developed under a constant exchange with other areas of culture. However, in the modern world, where money signifies everything, such discipline must reflect upon that reality. This paper proposes the consideration of a philosophy of money in terms of its impact on the life of the human being. The thought of Georg Simmel, who in 1900 published the *Philosophy of Money*, is taken up and analyzed. In this book he showed that money clearly reveals the structure of all being and places it at the center of philosophical reflection.

PALABRAS CLAVE: dinero y filosofía, dinero y teología, relationalidad, metafísica.

KEY WORDS: money and philosophy, money and theology, relationality, metaphysics.

* Universidad Nacional de Irlanda, Maynooth.

RECEPCIÓN: 18 de octubre de 2017.
APROBACIÓN: 29 de noviembre de 2017.
DOI: 10.5347/01856383.0129.000294410

EL DINERO COMO CLAVE DEL MUNDO: LA FILOSOFÍA DE GEORG SIMMEL*

Una de las lecciones que han de aprenderse de la filosofía de Hegel es que hay una estructura coherente que unifica al campo cultural entero. De acuerdo con el gran metafísico, la filosofía no se halla sobre otras áreas de la cultura, reflexionando sobre ellas desde una posición de trascendencia, sino que, antes bien, se desarrolla en intercambio con la política, la religión y el arte. Juntas, estas cuatro dimensiones representan el desdoblamiento del espíritu en la historia, el cual es el movimiento en el que la sustancia deviene sujeto, o para ponerlo teológicamente, el movimiento en el que Dios deviene completamente él mismo.

No es mi intención aquí defender la metafísica hegeliana del espíritu. La idea de que hay cierta coherencia en las dimensiones de la cultura tiene sentido independientemente de la metafísica especulativa de Hegel. Cualquiera que estudie el desarrollo de la civilización humana advierte que la filosofía, la política, la religión y el arte de una época se reflejan mutuamente. Como ejemplo, se puede citar el libro de Erwin Panofsky, *Gothic architecture and scholasticism*, en el que el eminente historiador del arte postula que la arquitectura de las catedrales góticas refleja la construcción de las *summae* en las que el pensamiento teológico de

17

* Traducción de Luis Fernando Mendoza. Artículo presentado en el ITAM el 24 de noviembre de 2017. Quisiera expresar mi cálido agradecimiento al Dr. Carlos McCadden por la invitación.

la alta escolástica encuentra su expresión.¹ Tal paralelismo entre pensamiento y arte —y aquí, en particular, la arquitectura— no es, en ningún sentido, un fenómeno limitado a la alta Edad Media. La arquitectura posmoderna expresa perfectamente la búsqueda de la filosofía posmoderna por articular un todo coherente, sin que de este modo se afirmen los sistemas totalizantes de la modernidad.² Y hay muchos otros ejemplos. Así, no es una coincidencia que el idealismo trascendental de Kant surgiese en el amanecer de la Revolución industrial. La industrialización no es otra cosa que el reflejo, en el ámbito práctico y económico, de la teoría de Kant de que no podemos encontrar la realidad como existe en sí misma, sino solo en la medida en que es objeto de la experiencia estructurada por los parámetros del pensamiento humano. Cualquiera que maneje un auto en una ciudad desarrollada o quien se siente frente a una computadora para navegar por internet, encuentra una realidad que está enteramente configurada por estructuras humanas. En vena heideggeriana, se podría decir que ya no encontramos árboles, sino solo material para talar o para mobiliario; no vemos más ríos y lagos, sino canales de aguas residuales y reservas. Más aún, buena parte del tiempo no interactuamos con seres humanos, sino con proveedores de servicios y consumidores. En este ambiente —se podría sugerir—, mantener algún “realismo” sería aferrarse a una reliquia de una época de antaño.

18

Ahora, para disipar un posible malentendido, no es mi intención defender una reducción de la mente a la materia. Mi punto no es sostener que Kant concibió el idealismo trascendental porque su filosofía estuvo determinada por las estructuras urbanas de la vida en el Königsberg de las postrimerías del siglo XVIII. Tal teoría de la subestructura material y la superestructura intelectual no explica, por medio de la causalidad, que la vida intelectual actúa sobre las condiciones materiales en las que arraiga. (Puesto de un modo más simple, las ideas tienen

¹Erwin Panofsky, *Gothic architecture and scholasticism*, 1951, Latrobe, Archabbey Press (Lección Wimmer, 1948). Panofsky no fue el primer académico en proponer este paralelismo; para una perspectiva histórica sobre la tesis del paralelismo, véase Joseph C. Murphy, “Nervous tracery: Modern analogies between gothic architecture and scholasticism”, *Concentric*, 33/1 (2007), pp. 75-85.

²Me ocupé de este paralelismo en mi ensayo: “Penser l’Autre: De l’architectonique d’un système qui ne serait pas homogénéisant”, *Revue philosophique de Louvain*, 94 (1996), pp. 311-329.

efectos.) El punto es, más bien, proponer una coconstitucionalidad de las variadas dimensiones de la cultura, las cuales se influyen y se interpenetran mutuamente. De este modo, la filosofía refleja (y reflexiona sobre) la vida, la cual refleja a la filosofía.

En la cuaterna de formas culturales que Hegel postula falta el elemento de la economía. Marx quiso compensar esta omisión viendo la historia humana no como el despliegue del espíritu, sino como el despliegue de fuerzas económicas. Si bien el reduccionismo de Marx carece de sentido, sí lo tiene asignarle a la economía un lugar crucial entre los pilares de la civilización. Contra este trasfondo filosófico, en este ensayo se considera la filosofía del dinero.

¿Una filosofía del dinero?

Conectar a la filosofía y el dinero debe parecer, en primer lugar, contraintuitivo. De hecho, la filosofía tiene una gran tradición de definirse a sí misma en oposición al dinero. En la *República*, el implacable y antifilosófico Trasímaco quiere que Sócrates pague una cuota si este último pierde en su argumentación sobre la naturaleza de la justicia. A lo cual, el prototipo del filósofo revira: “De cierto, cuando la tenga”.³ Buscar la verdad y el dinero son presentados aquí como incompatibles.

Empero, la realidad es más compleja, incluso en la antigua Grecia. Los eruditos de la Antigüedad han registrado la aparición de la moneda en las ciudades de Grecia en el tiempo del establecimiento de la democracia y el surgimiento de los primeros sabios, como Solón y los presocráticos. Estos especialistas indican que la monetización representó un elemento importante en la transición de una sociedad teocrática altamente centralizada a la polis clásica, en la que los ciudadanos intercambiaban argumentos en el ágora sobre el mejor rumbo de la acción política. Justo cuando la política se convirtió en un asunto de dar razón (*logos*) de la propia perspectiva en la arena pública, la moneda

³Platón, *República*, 337 d., 1999, Madrid, Alianza, trad. de J.M. Pabón y M. Fernández-Galiano.

expandió la riqueza a través de la polis, al tiempo que proveyó una medición objetiva de valores económicos.⁴ Si es correcto que el dinero y la búsqueda del *logos* no se contraponen, sino que son diferentes caras de la misma moneda, por así decirlo —siendo la moneda una sociedad en la que la ley, la verdad y el valor son asunto de examinación pública—, entonces se vuelve posible imaginar a la filosofía como intrínsecamente interesada en el dinero.

Precisamente esta idea, que la filosofía y el dinero van de la mano, se encuentra en el corazón de la *Filosofía del dinero* de Georg Simmel. Publicada por primera vez en 1900, la *Filosofía del dinero* apareció ligeramente ampliada en la edición de 1907, once años antes de la muerte prematura de su autor en 1918, a la edad de sesenta años. En esta obra, la filosofía fluye junto con la teoría económica, la historia de la cultura, la psicología y la sociología para dar forma a un libro densamente argumentado y más bien austero. El texto alemán original tiene casi 600 páginas con pocas citas y sin notas al pie, y con tan solo una división elemental de capítulos. El docto alemán de Simmel hace pocas concesiones al lector.

La *Filosofía del dinero* representa una síntesis del pensamiento de Simmel,⁵ preparada en una larga serie de ensayos que aparecieron en los años previos a la *chef-d'oeuvre*, ensayos como “La psicología del dinero” (1889) y, especialmente, varios textos que fueron publicados entre 1897 y 1889 como “Fragmentos de una ‘filosofía del dinero’”. Simmel fue un maestro del ensayo filosófico y algunos de sus libros son, de hecho, colecciones de ensayos. El pensamiento de la *Filosofía del dinero* es tan complejo, el proyecto es tan ambicioso, que su autor tuvo que luchar para mantener su unidad.

⁴Para este argumento, véase Édouard Will, “De l’aspect éthique de l’origine grecque de la monnaie”, *Revue Historique*, 212 (1954), pp. 209-231, el cual Jean-Pierre Vernant resume en *The origins of greek thought*, 1982, Ithaca, Cornell University Press, 1982, pp. 94-95 (*Los orígenes del pensamiento griego*, 1992, Barcelona, Paidós, trad. de M. Arreya y C. Gómez González).

⁵En una carta a Heinrich Rickert, Simmel escribió en 1904: “He perdido interés [...] en todo lo que escribí antes de la *Filosofía del dinero*. Este es, en verdad, *mi* libro. Los otros me parecen descoloridos y como si pudieran haber sido escritos por cualquier otro” (citado en el prefacio de David Frisby a la segunda edición en inglés de la *Filosofía del dinero*, p. xviii; véase *infra*, nota 10).

Tristemente, los sentimientos antisemitas en la academia alemana impidieron durante largo tiempo que Simmel recibiera el reconocimiento profesional que merecía. Marginado, se volcó a una forma de filosofía menos académica, que encontró expresión en ensayos para una audiencia más extensa. Pero esto dañó más sus oportunidades de avance profesional. Así, apenas en 1914, hacia el final de su carrera, se le asignó una cátedra pagada de tiempo completo en la Universidad de Estrasburgo (en la “provincia”, no en su natal Berlín, que había sido el centro de su vida intelectual).

Debido a la falta de arraigo académico de Simmel, no dejó una escuela de estudiantes. Su pensamiento fue influyente, pero su recepción fue poco sistematizada. Los académicos extrajeron aspectos sueltos de su vasta obra, que abarca desde trabajos sobre Kant, Schopenhauer y Nietzsche, hasta libros acerca de Goethe y Rembrandt, por no mencionar sus publicaciones sobre sociología, que fueron importantes para la fundación de esa disciplina. Sin embargo, hubo pocos intentos de apreciar la filosofía de Simmel como un todo, incluyendo la *Filosofía del dinero*. Esta observación se aplica tanto más a los académicos fuera de Alemania, dado que pasó mucho tiempo para que la *Filosofía del dinero* estuviera disponible en otras lenguas. Después de que Leo Belmont la tradujera al polaco en 1904,⁶ transcurrieron más de setenta años para que se publicaran traducciones a otros idiomas. La primera traducción al español es de 1977 (por el bien conocido politólogo Ramón García Cotarelo).⁷ La primera traducción al inglés apareció en 1978,⁸ seguida por versiones en italiano⁹ y francés.¹⁰ Esta ola de traducciones es la expresión del nuevo interés en los análisis de Simmel del papel del dinero en la estructuración de la vida humana.

⁶ *Filozofia pieniędza*, 1904, Varsovia, K. Kowalewskiego, trad. de Leo Belmont.

⁷ *Filosofía del dinero*, 1977, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, trad. de Ramón García Cotarelo.

⁸ La traducción al inglés está ahora en su tercera edición: *The Philosophy of Money*, 2004, Londres y Nueva York, Routledge, 3a. ed., trad. de Tom Bottomore y David Frisby a partir de un primer borrador de Kaethe Mengelberg.

⁹ *Filosofía del denaro*, 1984, Turín, UTET, trad. de Alessandro Cavalli, Renate Liebhart y Lucio Perucchi.

¹⁰ *Philosophie de l'argent*, 1987, París, PUF, trad. de Sabine Cornille y Philippe Ivernel.

Dinero y la estructura de ser

De acuerdo con Simmel, decir que hay una fuerte conexión entre filosofía y dinero es quedarse corto. La tesis más radical de la *Filosofía del dinero* va mucho más lejos:

Tal es el significado filosófico del dinero: dentro del mundo práctico constituye lo que es más decisivo y visible, la realidad más evidente de las formas del ser en general, por medio de las cuales las cosas hallan su sentido unas en las otras, y donde la reciprocidad de las relaciones en las que participan encuentra su ser y su parecer.¹¹

El alemán es aún más fuerte que esta traducción al subrayar la función paradigmática del dinero para la comprensión de la estructura de la realidad. Simmel sostiene que el dinero brinda la fórmula de todo ser, su *deutlichste Wirklichkeit*, su “realidad efectiva más nítida” (*wirken* significa “tener efecto”).

Para entender este pasaje, tendremos que responder dos preguntas: 1) ¿cuál es la concepción del dinero de Simmel?, y 2) ¿qué es, de acuerdo con Simmel, la “fórmula de todo ser”?

22

La teoría del dinero de Simmel

Para Simmel, el valor (*Wert*) surge en la oposición de sujeto y objeto. Una cosa que un humano disfruta sin obstáculo no es experimentada como valiosa; en cambio, “llamamos valiosas a aquellas cosas que ponen obstáculos a nuestro deseo de conseguir las”.¹² Esto implica que hay tanto un umbral inferior como uno superior para el valor. Una entidad que no nos ofrece resistencia posee tan poco valor como algo que es imposible de lograr. Un ejemplo que ofrece Simmel ilustra esta idea.¹³

¹¹ Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, 2016, Barcelona, Paidós, trad. de Ramón G. Cotarelo, p. 131 (en adelante, el traductor se atiene a esta versión española del texto de Simmel, salvo en el caso en el que considere pertinente una propuesta de traducción).

¹² *Ibid.*, p. 51.

¹³ *Ibid.*, p. 69.

El aire que respiramos no adquiere valor en la medida en que es gratuito para todos. El aire se convierte en valioso únicamente para quien tiene dificultad en respirar o está confinado a la vida en una ciudad muy contaminada, cuyo aire es incompatible con la prosperidad humana. En tal punto, la gente quiere pagar por el aire, sea en la forma de un tanque de oxígeno o con una escapada al campo.

Simmel considera al sujeto, al objeto y al valor como coconstitutivos. Así, tal como el valor es una función de la distancia entre sujeto y objeto, así también el sentido del sí mismo surge únicamente en un mundo experimentado como objetivo (como *Gegen-stand* [estando-enfrente], o como diría Heidegger, como algo que “se opone” a nosotros). A la inversa, el mundo es “objeto” solo en la medida en que un sí mismo lo considera y lo valora. De otra manera, se convierte en mero recurso.¹⁴

Otra forma de acercarse al mismo asunto es mediante la noción de sacrificio (*Opfer*): “El sacrificio no es solamente la condición de los valores aislados, sino también, en la economía con la que tenemos que ver aquí, la condición de todo valor”.¹⁵ Conseguir un valor siempre requiere renunciar a otro. Por tanto, ningún valor existe por sí solo. Existe solo en relación con otros valores en un sistema de intercambio (*Tausch*). Simmel ofrece un ejemplo básico: “el [inter]cambio [...] con la naturaleza, al que llamamos producción”.¹⁶ En cuanto el sujeto reconoce como valiosos los frutos de labrar la tierra, sacrifica una porción de sus energías limitadas a la agricultura. El concepto de sacrificio complementa la descripción previa del valor en términos de sujeto y objeto, en vez de cambiarla o corregirla. El sacrificio debe entrar en nuestra consideración de la red de factores coconstitutivos que estructuran el mundo humano, un mundo en el que el sujeto, el objeto, el valor y el sacrificio gozan de igual primordialidad.

Por tanto, el valor existe solo en un sistema de intercambio económico. En tal sistema, sin embargo, los objetos valiosos adquieren cierta independencia de los sujetos, de la relación con aquellos a quienes deben su valor. Quien entra a una agencia de autos para adquirir un

¹⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 55. Las reflexiones de Simmel anticipan algunos puntos centrales sobre la filosofía de la tecnología de Heidegger.

¹⁵ *Ibid.*, p. 74.

¹⁶ *Ibid.*, p. 73.

vehículo, se encontrará con que este vehículo tiene un valor “objetivo”, determinado en relación con los valores de otros objetos que circulan en el sistema económico. El intercambio de un BMW entre vendedor y comprador involucra mucho más que sus respectivas disposiciones a hacer sacrificios, el vendedor sacrifica la posesión del carro y el comprador cierta cantidad de dinero. Involucra el valor relativo del BMW en relación con otros carros de la misma marca, en relación con otras marcas, vivienda, ropa, comida, etc. El objeto particular de intercambio, en consecuencia, deriva su valor del lugar que ocupa en el sistema económico en cuanto un todo. En una economía completamente desarrollada, escribe Simmel, “los objetos circulan según normas y medidas, establecidas en cada momento, y con las cuales se enfrentan al individuo, constituyendo una esfera de objetividad”.¹⁷

El dinero constituye un paso más hacia la objetividad. Aunque el dinero no es más que la expresión de la relatividad del valor —en cuanto constituido en el sistema de sujeto, objeto, intercambio y sacrificio que acabamos de describir—, representa tal valor como autónomo. “Si el valor económico de los objetos reside en la relación recíproca que estos establecen en función de su permutabilidad, el dinero es la expresión autónoma de esa relación.”¹⁸ Dicho de otra manera, el dinero “es el valer solidificado como sustancia, el valer de las cosas sin las cosas mismas”. El dinero es la función de intercambio representada como sustancia.

La idea de que el dinero es una función-convertida-en-sustancia plantea dos dificultades. La primera se refiere a la “función dual”¹⁹ del dinero, como representación de valor en un sistema de intercambio, pero también como un objeto dentro de ese sistema. En otras palabras, el dinero no solo “*es* relación”, sino que también “*tiene* relación”: no solo *representa* valor, también *posee* valor.²⁰ Los dólares que cambian de manos cuando se vende un BMW son ellos mismos objeto de intercambio

¹⁷ *Ibid.*, p. 66. Resulta interesante que los valores permanecen negociables, incluso en las economías muy desarrolladas. En tales negociaciones, las habilidades intersubjetivas cumplen un papel importante.

¹⁸ *Ibid.*, p. 120.

¹⁹ *Ibid.*, p. 89.

²⁰ *Ibid.*, p. 127.

en el mercado monetario; este último papel no deja intacto al anterior (y viceversa). Simmel sostiene que la función dual del dinero es necesaria para el sistema económico porque, por un lado, los agentes económicos deben considerar al dinero como una representación estable del valor: esta función lo sitúa fuera del proceso del intercambio económico. Por el otro lado, en transacciones particulares, el dinero debe también ser capaz de transferir valor, dentro del sistema económico, de un momento al siguiente: en t_1 yo tenía un BMW, en t_2 tengo un cheque por cierta cantidad de dólares. Entonces, en perspectiva sincrónica, el dinero solo representa valor, mientras que en perspectiva diacrónica porta valor.²¹

La función dual del dinero tiene raíces históricas. Antes de que el dinero consistiera en nada más que números escritos en un cheque o incluso dígitos que aparecen en una pantalla, su función representativa estuvo adjunta a una sustancia valiosa. Simmel —como es característico, sin citar fuentes— ofrece los ejemplos de las pieles de marta en la antigua Rusia. Inicialmente, estas pieles eran objetos de intercambio sumamente deseables, pero a medida que la sociedad se desarrollaba, las pieles se convirtieron en estándares de medida de todos los demás valores económicos, lo cual es decir que se convirtieron en dinero. Con este acontecimiento, la substancia que sirvió para representar el valor económico se redujo, convirtiéndose en algo simbólico. Los agentes económicos dejaron de llevar pieles enteras, sino solo sus puntas, y finalmente, pequeños pedazos de cuero estampados por el gobierno.²² Simmel nota que el desarrollo del dinero desde la sustancia hasta la función nunca será cabal, porque el dinero “cumple sus funciones del mejor modo cuando no es solamente dinero, es decir, cuando no se limita a representar el lado de valor de las cosas en abstracción pura”.²³ Ofrece varios argumentos, de los cuales el más importante se refiere a la necesidad de limitar la oferta de dinero. “Pero incluso la realización

²¹ Sobre la significación de la función dual del dinero y los retos que plantea a la teoría económica, véase el ensayo de Paschen von Flotow y Johannes Schmidt: “Die ‘Doppelrolle des Geldes’ bei Simmel und ihre (fehlende) Entsprechung in der modernen Wirtschaftstheorie”, en Jürgen G. Backhaus y Hans-Joachim Stadermann (comps.), *Georg Simmels Philosophie des Geldes. Einhundert Jahre danach*, 2000, Marburgo, Metropolis, pp. 61-94.

²² Para este ejemplo, véase *Filosofía del dinero*, p. 160.

²³ *Ibid.*, p. 178.

de esta exigencia conceptual, la incorporación funcional del dinero a un mero signo pecuniario, su completa independencia de todo valor sustancial, que limita la cantidad de dinero, todo ello es técnicamente inadecuado [*untunlich*].²⁴ Desde la abolición del patrón oro ha ocurrido, en efecto, lo que Simmel incluso consideró “inadecuado”, es decir, la separación de la función del dinero de cualquier sustrato que pudiese limitar la multiplicación arbitraria. Esta desconexión de la función respecto de la sustancia ha conducido a una explosión de la riqueza mundial, pero también a una acumulación sin precedentes de deuda y a crecientes tensiones sociales. Si el experimento funcionará o si al final se dará la razón a Simmel, solo en el futuro lo sabremos.

El dinero como paradigma de todo ser

Ahora estamos listos para volver a nuestra cita textual, de acuerdo con la cual el dinero es “la más clara encarnación de la fórmula de todo ser”. Simmel concibe al dinero como *substanzgewordene Relativität*, para usar una frase singularmente acertada de la *Filosofía del dinero*: “[el dinero] se convierte, finalmente, en relatividad sustancial”.²⁵ Si en el dinero la estructura de la realidad se despliega en su más claro relieve, ¿entonces el ser no es más que “relatividad convertida en sustancia”?

Así es, en efecto. Simmel suscribe lo que de manera muy franca llama una “visión relativista del mundo”.²⁶ Esta frase no indica escepticismo, sino antes bien la primacía de la relación sobre la sustancia en la constitución del mundo humano. Simmel declara:

Sin embargo, la conciencia práctica se vale de la forma a fin de conciliar los procesos de relación o reciprocidad, en los que discurre la realidad, con la existencia sustancial, que es aquello con lo cual la práctica ha de revestir a la relación abstracta. Esta proyección de una correspondencia en una creación especial es una de las grandes obras del espíritu, por cuanto este se

²⁴ *Loc. cit.*

²⁵ *Ibid.*, p. 130.

²⁶ *Ibid.*, p. 96. Nótese que los títulos de las secciones provienen del índice detallado por Simmel.

incorpora en aquella, pero solo para convertir a lo corpóreo en vasija de lo espiritual, a fin de garantizar a este una función más completa y viva. La facultad de levantar estas construcciones alcanza su triunfo más evidente en el dinero.²⁷

Algunos comentaristas han tomado este “pasaje algo oscuro” como una indicación de la deuda de Simmel con la noción de espíritu objetivo de Hegel.²⁸ Si bien esta interpretación no es absurda, es demasiado estricta. Simmel veía su pensamiento como una confluencia de muchas fuentes. En un pasaje compara el dinero con las ideas de Platón (y Schopenhauer), con los *logoi* estoicos, con el *a priori* de Kant y con “las etapas en el desarrollo de la razón en Hegel”²⁹ —todo ello en una oración. Claramente, a Simmel no le preocupan demasiado las distinciones más finas en la historia de las doctrinas filosóficas.

En el extracto recién citado, lo que destaca es el énfasis en la dimensión práctica del proceso en el que el espíritu petrifica la función y la hace sustancia. Además, si miramos en retrospectiva la declaración programática de Simmel acerca de la función paradigmática del dinero para la comprensión de “todo ser”, notamos que habla del “mundo práctico”. Este énfasis apunta a una interpretación cercana a ideas heideggerianas. En el mundo humano, la práctica precede a la teoría; encontramos cosas a la mano (*zuhanden*) antes de que lleguen a estar-ahí (*vorhanden*). Pero el mundo práctico es una red de relaciones: el martillo deriva su significado de las relaciones en las que está respecto del clavo, la pared, el cuadro que ha de colgarse y la mano que lo sostiene. Antes de que el martillo se convierta en “objeto”, es una pieza útil (*Zeug*) que es definida por el lugar que ocupa —lo que quiere decir, por la significación que posee— dentro del mundo humano. La “sustancia” del martillo consiste en las relaciones en las que se encuentra con su ambiente.

Aquí estamos lidiando con una transformación del *a priori* kantiano. El mundo nos aparece dentro de un marco de significados humanos que

²⁷ *Ibid.*, p. 132.

²⁸ Gianfranco Poggi, *Money and the modern mind: Georg Simmel's Philosophy of money*, 1993, Berkeley, University of California Press, p. 108.

²⁹ *Filosofía del dinero*, p. 122.

le dan coherencia: “cuando decimos que en el mundo exterior hay algo que está unido, es decir, que hay dos cosas que, de algún modo, forman una unidad y son la una en la otra, no podemos evitar que, en ese mundo exterior, las dos cosas sigan siendo ajenas eternamente y, con su vinculación, únicamente pretendemos designar algo, diferente de todo lo exterior, que surge de nuestro interior y se proyecta sentimentalmente en ellas [...]”³⁰

Simmel va más allá de Kant no solo al darle un giro práctico al *a priori*, sino también poniendo una relación dialéctica entre el sujeto y el objeto. El mundo del sentido no está constituido por una subjetividad trascendental que flota por encima de la experiencia; más bien, el sujeto es constituido por lo que él constituye: “de este modo, se da un relativismo y, al mismo tiempo, un proceso inacabable entre lo interior y lo exterior: el uno como símbolo del otro, haciendo posible su representación [*zur Vorstellbarkeit und Darstellbarkeit bringend*], no siendo ninguno el primero ni el segundo, sino realizando la unidad de su esencia, o sea, la nuestra, en su mutua dependencia”.³¹ Volveremos a este punto más adelante.³²

Una observación más sobre la primacía de lo práctico en Simmel. Él sostiene una perspectiva de la verdad que es pragmatista: “de hecho, carecemos de otro criterio definitivo para establecer la veracidad de una representación del ser, como no sea el determinar si las acciones dirigidas hacia ella producen los resultados deseados”.³³ Así, cuando habla de la función paradigmática del dinero para la conciencia práctica, el énfasis en lo práctico no implica ninguna limitación. La teoría se construye sobre la praxis, en vez de precederla.³⁴

Por tanto, resumiendo, para Simmel el mundo humano es una red con una significación última práctica, la cual se mantiene unida por

³⁰ *Ibid.*, p. 562.

³¹ *Loc. cit.*

³² Véase *infra*, punto 4.

³³ *Filosofía del dinero*, p. 104.

³⁴ Sobre la dimensión pragmática de la *Filosofía del dinero*, véase Alois Halbmayr, *Gott und Geld in Wechselwirkung. Zur Relativität der Gottesrede*, 2009, Paderborn, Schöningh, pp. 206-213. El estudio de Halbmayr también presenta una interpretación exhaustiva del relativismo de Simmel.

un sujeto que “siente” estas estructuras de sentido y las torna realidad. Lo que encontramos como sustancias son nodos de sentido que surgen en nuestra interacción dinámica con nuestro entorno, pero que el espíritu petrifica en la permanencia. De igual manera, el dinero no es inicialmente más que la representación de valor que viene a ser cuando los objetos entran en relación unos con otros en una red de intercambio económico; al representar este valor, el espíritu lo petrifica en sustancia. Finalmente, el espíritu mismo no es una sustancia que existe independientemente de las estructuras que constituye; más bien, forma parte del sistema de relatividad en el que actúa.

El dinero como la forma más pura de la herramienta

El espíritu no actúa sobre el mundo sin mediación: está encarnado. Pero más que eso, lo que distingue a los seres humanos de los animales es el hecho de que el humano es capaz de extender y refinar las funciones de su cuerpo por medio de las herramientas. Tengo ojos para ver, pero un lente magnificador me ayuda a discernir detalles pequeños invisibles a simple vista. Tengo pies para caminar, pero un caballo, un carruaje o un carro me permitirán viajar más rápido y con menos esfuerzo. Tengo manos para manipular objetos alrededor de mí, pero el martillo amplificará los golpes de mi puño y me permitirá enfocarlo en algo tan pequeño como un clavo.

Simmel analiza a la herramienta en conexión con lo que llama la “secuencia de propósitos”. En el mundo práctico, el sujeto se relaciona con su objeto como un fin; puesto de otra manera, la acción humana tiene estructura propositiva. Me concentro en una manzana inicialmente porque tengo hambre y creo que ella satisfará mi hambre; admirarla por su belleza y hacer una pintura de ella vienen después. En una sociedad primitiva, nada puede mediar entre mi hambre y la manzana: voy al manzano, tomo el fruto y lo como. Sin embargo, con el incremento de la sofisticación cultural, una sociedad interpondrá más y más pasos entre el sujeto que desea y su fin: en consecuencia, la serie teleológica se alar-

gará. “El número medio de eslabones” en esta serie, escribe Simmel, “muestra tanto el conocimiento y dominio de la naturaleza como la extensión y el refinamiento de la forma de vivir”.³⁵ Considérese la longitud de la cadena de producción y transporte que está implicada en traer el disfrute de sidra francesa a un cliente comprándola en un supermercado en Texas.

Una herramienta es un objeto cuyo significado entero deriva de su función en una serie teleológica tal. Prácticamente hablando, no tiene existencia en y por sí mismo, sino que es función incorporada. Ciertamente, el martillo tiene un asidero de madera o de plástico y una cabeza de metal; sin embargo, su sentido deriva, por un lado, de la mano humana por la que fue hecha el asa, y por el otro, del clavo cuya cabeza está moldeada para ser golpeada. Con todo, un martillo no puede funcionar sin cierto peso: su función requiere sustancia. No es una herramienta “pura”. En efecto, en el mundo humano de mentes corporeizadas y sus objetos no puede existir la función pura. Pero si hay una herramienta que se aproxima lo más cerca posible a la pureza de la función, esa es el dinero: “El dinero es la forma más pura de instrumento”, dice Simmel.³⁶ Y abunda:

30

El dinero es, quizá, la prueba y expresión más evidente de que el ser humano es el animal “hacedor de instrumentos”, lo que, a su vez, se relaciona con el hecho de que sea también el animal que determina fines. La idea del medio determina la situación del ser humano en el mundo: el ser humano no está vinculado, como el animal, al mecanismo de la vida impulsiva y de la inmediatez de la voluntad y la capacidad de disfrutar, pero tampoco tiene el poder inmediato —que solemos atribuir a Dios— de que su voluntad, en y para sí, sea, en el mismo momento de su formulación, realización de lo deseado.³⁷

Así, tal como el dinero nos condujo a la estructura misma del ser, ofrece la clave para la comprensión de la condición humana.

³⁵ *Filosofía del dinero*, p. 232.

³⁶ *Ibid.*, p. 237.

³⁷ *Ibid.*, p. 238.

La pureza del dinero como herramienta se debe a varios factores. Primero, el dinero requiere solo un mínimo de sustancia para funcionar (como los dígitos en una pantalla). Segundo, el dinero es el “medio absoluto” (*das absolute Mittel*), “el medio por antonomasia” (*das Mittel schlechthin*),³⁸ porque a diferencia de otras herramientas, solo está mínimamente configurada para un sujeto particular, mientras que no porta ninguna relación inherente a un objeto específico. Para regresar a nuestro ejemplo del martillo: el asa del martillo está hecha para la sujeción por la mano humana, en tanto que su cabeza refleja un propósito particular, como clavar clavos (con la cabeza), removerlos (con las orejas) o forjar metales para darles forma (con la cabeza de goma). En contraste, un billete es un billete... en otras palabras, puede ser usado por cualquiera para adquirir lo que sea. Solo hay una limitación, en la medida en que diferentes países tienen diferente moneda.

El hecho de que el dinero sea la forma más pura de herramienta produce dos consecuencias que lo ponen en relación con el ámbito religioso.

En Dios confiamos

Ya hablamos de la trayectoria histórica en la que el dinero se desapegó crecientemente de la sustancia. Tal desapego es posible solo sobre la base de la confianza. Así, un agente económico acepta un trozo de piel estampada como una forma válida de pago, en vez de una piel entera, únicamente si puede confiar en que el trozo de piel representa un valor estable que corresponde al valor de los bienes vendidos. Si temiera que el trozo de piel no represente un valor estable, no lo aceptaría como pago, de manera que sería imposible que ocurriera el intercambio o bien los socios comerciales tendrían que recurrir al trueque. Tal pérdida de confianza es lo que sucede en condiciones de hiperinflación: la moneda se hunde.

³⁸ *Loc. cit.*



Figura 1. Un pagaré de 100 000 millones de marcos expedido por la ciudad de Bielefeld (Westfalia) en 1923. Las escenas apocalípticas en el anverso pretenden retratar el espíritu de los tiempos (de la colección del autor).

32

Simmel sostiene que el funcionamiento de la economía monetaria requiere siempre confianza, aun cuando la moneda esté ligada a metales preciosos. Sin duda, una moneda de oro requiere menos confianza que un pagaré, pero ni siquiera el oro puede garantizar absolutamente la estabilidad de la moneda. El oro mismo puede ganar y perder valor. En segundo lugar, “solo excepcionalmente resulta posible en el curso del tráfico cotidiano verificar la aleación y la ley de las monedas”.³⁹ Gobernantes y gobiernos de todos los tiempos han explotado este hecho para depreciar sus monedas.

La confianza que se halla en el corazón de la economía monetaria está bien resumida en un frase que la orden de San Juan de Jerusalén puso en las monedas cuando gobernó Malta: *non aes sed fides*, “no es el cobre

³⁹ *Ibid.*, p. 195.

sino la fe”.⁴⁰ La inscripción se remonta al gran maestre Jean de la Valette (1557-1568), quien decidió fundir las monedas fiduciarias para acrecentar sus fondos tras el asedio de los turcos y para pagar la construcción de la nueva ciudad de Valetta. Así, la acuñación maltesa empezó a usar cobre para denominaciones que normalmente habrían sido acuñadas en plata, como el *tari*. Los que aceptaban estas monedas como pago necesitaban tener fe en la promesa del gran maestre de que las monedas de cobre podían ser canjeadas por metal precioso. Sin embargo, debido a la precaria situación militar y económica de Malta bajo el régimen de la orden, las monedas fiduciarias continuaron multiplicándose con los grandes maestros sucesivos. Varios intentos de retirarlas fallaron, de manera que la confianza puesta en ellas fue defraudada.⁴¹



Figura 2. *Non aes sed fides*. Tari de cobre maltés, moneda acuñada en 1567 por el gran maestre Jean de la Valette. Nótese el apretón de manos como símbolo de confianza (Restelli/Sammut # 103) (Con el amable permiso del Sr. John Gatt, coinsofmalta.com).

Después de ofrecer el ejemplo maltés, Simmel se lanza al análisis de la estructura de la fe. Nota que cualquier tipo de intercambio económico—incluso el intercambio con la naturaleza del que hablamos antes—sería imposible sin la fe: “Si el campesino no creyera que su tierra rendirá este año la misma cosecha que el pasado, no sembraría; si el

⁴⁰ *Loc. cit.*

⁴¹ Para la historia de la acuñación fiduciaria de Malta, véase Michaler Saint, “The first minting of fiduciary copper coinage in Malta: ¿1565 o 1566?”, *Melita Historica* 5/4 (1971), pp. 277-281, y “Minting and attempted recalling of fiduciary copper coinage in Malta”, *Melita Historica* 6/1 (1972), pp. 60-80. El catálogo uniforme que se indica en la leyenda de la figura 2 es: Felice Restelli y Joseph C. Sammut. *The coinage of the knights in Malta*, 1977, Valetta, Emmanuel Said Publishers.

comerciante no creyera que el público demandará sus mercancías, no las procuraría, etc.”⁴² No obstante, la fe que requiere el dinero lo separa:

En el caso del crédito, además de la confianza en alguien, se produce otra función, difícil de describir, que se materializa del modo más puro en la creencia religiosa. Cuando decimos que creemos en Dios, ello no solamente supone un estadio incompleto de nuestro conocimiento de Él, sino también un estado de espíritu que no tiene nada que ver con la dirección del conocimiento y que, por un lado, es mucho menos y, por otro, mucho más que este. ‘Creer en alguien’ resulta un giro muy fino y muy profundo del idioma sin que a continuación se añada o se exprese claramente qué es lo que, en realidad, se cree de él. Es como el sentimiento de que, entre nuestra idea de un ser y ese mismo ser, hay una conexión en principio, una unidad, cierta consistencia de la idea de él, una seguridad e irresistible en la entrega del Yo a la representación que surge de motivos evidentes, pero que no consiste en ellos. También el crédito económico contiene en muchos casos un elemento de esta fe suprateórica que se manifiesta en aquella confianza en la comunidad, en el sentido de que esta nos ha de garantizar la contrapartida de valores a cambio de los signos simbólicos por los que hemos entregado los productos de nuestro trabajo.⁴³

34 | La afirmación de Simmel en este pasaje es impresionante. Para rendir cuenta de la confianza en la que se basa el intercambio económico —y en particular la confianza en la fiabilidad de nuestra moneda— invoca la creencia en un dios personal. Esta creencia puede estar falta de la certeza del conocimiento, pero en otros sentidos llega más allá del conocimiento, especialmente al provocar una adherencia personal que proviene de una profunda confianza.⁴⁴ En el orden económico, invertimos en la comunidad una “fe [...] emparentada con la religiosa”,⁴⁵ confiando en que sus miembros permanecerán dispuestos a intercambiar “signos simbólicos” que usamos como dinero por bienes del mundo real. Esa función pura eventualmente se adaptará de nuevo a una sustancia.

⁴² *Filosofía del dinero*, p. 196.

⁴³ *Ibid.*, pp. 196-197.

⁴⁴ También Tomás de Aquino sostiene que la fe es tanto más como menos cierta que el conocimiento (*scientia*), aunque su razonamiento difiere del de Simmel; véase *Summa theologiae* II-II, q. 5, a. 8: *Utrum fides sit certior scientia et aliis virtutibus intellectualibus*.

⁴⁵ *Filosofía del dinero*, p. 197.

Desde 1957, toda la moneda estadounidense porta el lema “en Dios confiamos”. El uso de este lema puede ser rastreado hasta 1864, cuando apareció por vez primera en una moneda de dos centavos. La intención fue reconocer siempre la existencia de Dios en la moneda propia del país, de manera que ninguna transacción económica pudiera ocurrir sin al menos reconocimiento implícito de la deidad. Sin embargo, el uso del nombre de Dios en el dinero no estuvo exento de polémica. En 1907, el presidente Theodore Roosevelt reaccionó con repulsión a la sugerencia de que “en Dios confiamos” debiera ser puesto en una nueva moneda de diez dólares: “Mi sentir en este asunto —escribió— se debe a mi firme convicción de que poner tal lema en monedas o usarlo de cualquier manera similar, no solo no hace bien, sino que causa un auténtico daño y es, en efecto, irreverencia, lo cual se acerca peligrosamente al sacrilegio.”⁴⁶ A pesar de tales reservas, en la década de 1950 el uso del lema se había extendido a todas las monedas y billetes. Esta medida ocurrió en la atmósfera de la Guerra Fría, con la intención de apartar a los Estados Unidos del ateísmo del mundo comunista. El representante de Florida, Charles E. Bennett, que propuso la ley correspondiente (H.R. 619) en la Cámara de Representantes en 1954, arguyó que “en estos días en que el comunismo imperialista y materialista pretende atacar y destruir la libertad, debemos buscar continuamente caminos para fortalecer los fundamentos de nuestra libertad. En la base de nuestra libertad está la fe en Dios [...] Para servir como recordatorio de esta verdad, es muy deseable que nuestra divisa y monedas lleven estas inspiradoras palabras: ‘en Dios confiamos’”.⁴⁷

La H.R. 619 creó el equivalente moderno del dinero sagrado: moneda que objetiviza la cohesión de un grupo invocando la fe compartida del grupo. Simmel vio claramente la posibilidad de que la fe que el dinero requiere debe, en última instancia, estar anclada en lo sagrado,⁴⁸ aunque ha sido criticado por no haber seguido esta línea de investigación más vigorosamente.⁴⁹

⁴⁶ Citado en T. Jeremy Gunn, *Spiritual weapons: The Cold War and the forging of an American national religion*, 2009, Westport, Praeger, p. 67.

⁴⁷ Citado en *Ibid.*, p. 68.

⁴⁸ Simmel menciona el dinero sagrado en *op. cit.*, p. 207.

⁴⁹ Para esta crítica, véase Claus Thomasberger y Klaus Voy, “Geldtheorie und Geldgeschichte. Überlegungen zum Zusammenhang beider, angeregt durch Simmels Versuch, der Ausgrenzung



Figura 3. La frase “en Dios confiamos” en el reverso de un billete de un dólar estadounidense.

Dios y dinero en la secuencia de propósitos

Ya hemos tratado lo que Simmel llama la “secuencia de propósitos” (*Zweckreihe*). Nuestro ejemplo fue una manzana. Una manzana tiene valor para los humanos porque es capaz de satisfacer una necesidad básica. Sin embargo, como “animales hacedores de herramientas”, normalmente no solo tomamos una manzana del árbol y la comemos. Puede haber toda una serie de medios entre nosotros y la manzana: así, la manzana misma se halla al final de una larga cadena de producción, mientras que la habilidad del consumidor para alcanzar la manzana depende del acceso al supermercado, el cual requiere transporte, el cual requiere dinero, que a la vez requiere un trabajo, el cual requiere... y así sucesivamente.

Más aún, la manzana no es un fin en sí misma. No nos encontramos con que el consumo de una manzana sea un valor absoluto; más bien, es un medio para sostenernos en nuestra búsqueda de fines mayores. Sin embargo, la experiencia humana nos muestra que estos bienes mayores tienden a alejarse hacia un horizonte infinito: yo como la manzana para tener fuerza para trabajar; trabajo para tener ingresos; necesito ingresos para pagar las cuentas; pago las cuentas con la esperanza de que,

der Geschichte aus der theoretischen Geldforschung entgegenzutreten,” en *Georg Simmels Philosophie des Geldes* (citado *supra*, nota 23), pp. 217-270.

algún día, sea capaz de retirarme. Ya en el retiro puedo ir finalmente a un crucero; en el crucero me puedo relajar y agasajarme en el buffet sirviéndome “todo lo que pueda comer”. Luego, necesito adelgazar para ingresar al club de salud, y la serie continua. Escribe Simmel: “En resumen, todo lo que llamamos fin último parece flotar por encima del orden ideológico, actuando respecto a este como el horizonte con relación al que va por un camino terrestre y quien, marchando siempre en la misma dirección, al final de la más larga jornada de ininterrumpido caminar no se encuentra más cercano a su meta que al comienzo”.⁵⁰

Dada la elusividad del propósito último, así como el hecho de que a cualquier propósito se le sirve mejor si uno enfoca sus fuerzas sobre los medios para alcanzarlo, esos medios tienen la tendencia a eclipsar y absorber sus fines, sobre todo si son remotos. Simmel denomina a este fenómeno el “desarrollo psicológico de los medios en fines”.⁵¹ Este desarrollo de medios en fines —o más bien, esta deformación⁵²— afecta paradójicamente al dinero más que a cualquier otro medio, a pesar del hecho de que es el más vacío de todos. Dado que todo otro valor económico puede ser representado por dinero, este último toma un valor absoluto, incluso con connotaciones de omnipotencia. Estas reflexiones nos conducen a uno de los más sorprendentes pasajes en la *Filosofía del dinero*:

Puede parecer una ironía de la evolución histórica el hecho de que en el instante en que los objetivos vitales satisfactorios y exclusivos se atrofian sea precisamente aquel valor que es únicamente medio y nada más, el que ocupa su lugar y se reviste con su forma psicológica. [En la realidad efectiva, solo el dinero —en cuanto medio absoluto, y con ello, en cuanto punto de unidad de toda una serie de fines—] tiene [en su forma psicológica] relaciones muy importantes con la idea de Dios, que solamente la psicología puede descubrir, puesto que goza del privilegio de no cometer ningún sacrilegio. La idea de Dios encuentra su esencia más profunda

⁵⁰ *Filosofía del dinero*, p. 270.

⁵¹ *Ibid.*, p. 260. *N. del T.*: Es el título de un apartado del capítulo tercero.

⁵² El alemán *Auswachsen* sugiere más una deformación que un crecimiento natural. Uno de los ejemplos ofrecidos en el *Deutsches Wörterbuch* de los hermanos Grimm es: *Sie hat einen etwas ausgewachsenen Rücken* (“ella tiene la espalda jorobada”). El diccionario de los Grimm está disponible en <<http://dwb.uni-trier.de/de/>>.

en el hecho de que toda la diversidad y las contradicciones del mundo alcanzan su unidad en Él, puesto que es, de acuerdo con la bella expresión de Nicolás de Cusa, la *coincidentia oppositorum*. De esta idea de que todas las extrañezas y todo lo que es irreconciliable en el ser encuentran su unidad y su igualdad en Él surge la paz, la seguridad y la riqueza universal del sentimiento que se da con la idea de Dios y con la *certeza de que existe* para nosotros.⁵³

La afinidad estructural entre las nociones de dinero y Dios bien puede explicar —piensa Simmel— por qué la religión ve al dinero con animosidad. En la tradición cristiana, la Biblia es clara en que “nadie puede servir a dos señores, pues menospreciará a uno y amará al otro, o querrá mucho a uno y despreciará al otro. No se puede servir a la vez a Dios y las riquezas [Mammón]” (Mt 6, 24). La opción aquí es binaria, sin terreno intermedio. Todos los medios o se disuelven en dinero, que toma así la apariencia de propósito final, o son absorbidos en Dios, quien los llena de contenido último. ¿Esta elección es entre sustancia y función?⁵⁴

38 Tener y ser

Ya señalamos el hecho de que la comprensión “relativista” de la realidad —quizás sea mejor decir “relacional”— de Simmel es omniabarcante. El autor de la *Filosofía del dinero* no cree meramente que el espíritu práctico organiza el mundo en estructuras relacionales, lo cual quiere decir que encontramos la realidad mediante la serie teleológica examinada en la sección anterior. Más bien, nuestra propia subjetividad, nuestra “vida interna”, está constituida en relación con el mundo exterior en el cual “experimentamos” (*hineinfühlen*) nuestros propósitos.

⁵³ *Filosofía del dinero*, p. 271. *N. del T.*: Hemos detectado una omisión en la cita consignada y hemos tratado de subsanarla sin alterar el resto de la traducción, pues nos parece que atina al sentido del alemán. Por otro lado, las cursivas en castellano corresponden a las cursivas mediante las cuales el autor del ensayo pretende hacer un énfasis en su traducción.

⁵⁴ Alois Halbmayr ha dedicado un detallado estudio a la afinidad entre las nociones de Dios y dinero; véase *Gott und Geld in Wechselwirkung*.

Arriba anotamos el siguiente pasaje: “de este modo se da un relativismo y, al mismo tiempo, un proceso inacabable entre lo interior y lo exterior: el uno como símbolo del otro, haciendo posible su representación, no siendo ninguno el primero ni el segundo, sino realizando la unidad de su esencia, o sea, de la nuestra, en su mutua dependencia”.⁵⁵ Ahora es cuestión de comprenderlo.

Así como Simmel concibe la sustancia como un nudo de relaciones, así también considera al sí mismo como centro de actividad. Más aún, de esta perspectiva se sigue que la relación entre el sí mismo y las sustancias que hacen su mundo es más que meramente un “tener” estático. Para Simmel, tal posesión estática se aproxima al no-ser, al “punto cero” entre el movimiento hacia la posesión de un objeto y su uso activo: “[...] la propiedad como punto indiferente entre el movimiento que conduce hasta ella y el movimiento que pasa por ella se reduce a cero [...]”.⁵⁶ La posesión estática es un concepto “metafísico” (quizás algo como la cosa en sí kantiana), un portador para la totalidad de las acciones y disfrutes en los que un objeto particular puede estar envuelto.⁵⁷

La posesión de un objeto es dinámica, no solo porque el poseedor “tiene” plenamente al objeto cuando lo incorpora en la secuencia de propósitos.⁵⁸ También es dinámico porque lo que es activamente poseído configura a su vez a su poseedor. Simmel ilustra este punto dando algunos ejemplos:

El que posea una finca o una fábrica, en la medida en que no cede la empresa a otro y se convierte exclusivamente en rentista, igual que el que posee una galería de arte o una cuadra de caballos, no es completamente libre en su ser y ello no solamente significa que tiene su tiempo comprometido en una medida o modo completamente determinados, sino, especialmente, que se le presupone una determinada obligación [...]. Igual que la posesión de objetos especiales es tanto más atractiva y auténtica cuanto

⁵⁵ *Filosofía del dinero*. p. 562. Citado por vez primera al final de la sección II.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 354.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 357.

⁵⁸ De nuevo, aquí Simmel prefigura la perspectiva de Heidegger, según la cual el mundo práctico de los “artículos de equipamiento” (*Zeuge*) fundamenta y precede al mundo teórico de los objetos.

más decisiva e inequívocamente apropiado es el objeto, también, por el contrario, cuanto más fundamental y totalmente se posea la posesión, esto es, se haga fructífera y se disfrute, tanto más decisiva y determinante será la influencia que ejerza sobre la parte interna y externa de la esencia del sujeto.⁵⁹

La cita nos hace pensar acerca de los “tipos” de personas que solían asociarse con ciertas profesiones: el banquero inglés en traje de raya fina y bombín, y nunca sin paraguas; el terrateniente con su chamarra de lana y su gorra Garforth; o más familiar, el llanero con sombrero vaquero y botas. Sus profesiones —y sus medios, sus relaciones activas con tipos particulares de objetos— dieron a estos individuos personalidades particulares, con las que se configuró hasta el nivel de su apariencia externa.

El dinero, sostiene Simmel, tiene la tendencia a cortar esta conexión entre tener y ser. Como función pura, el dinero carece, por decirlo así, de la sustancia para limitar la libertad de quien lo posee, pero con ello, también carece de la habilidad de dar forma a sus poseedores. El dinero carece de carácter dado que representa valor en general, pero no valor en particular. Si mis posesiones consisten en dinero, en vez de en un terreno o en un taller en el que los objetos son manufacturados por medio de herramientas específicas, ya no experimento las constricciones que surgen de los objetos, los cuales se “ciernen sobre” (*ob-*) mí. El dinero no necesita ser alimentado y ordeñado como las vacas, ni tengo que mandarle recordatorios para que pague la renta que se me debe. En comparación con otras herramientas, cuyo uso se tiene que aprender, el dinero ofrece el mínimo rechazo en relación con la voluntad humana.⁶⁰ El sujeto se experimenta como omnipotente, mientras que al mismo tiempo pierde carácter personal. Así, el poseedor de un negocio se convierte en un “emprendedor” que invierte en toda una gama de negocios sobre los que no sabe nada en particular, excepto que son redituables.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 357-358.

⁶⁰ Tal como muestra el ejemplo del banquero, la posesión de dinero puede moldear la personalidad. De acuerdo con Simmel, esto se debe al hecho de que del dinero deriva cierta cualidad desde su mera cantidad. A su vez, una personalidad, o incluso el espíritu de una nación, puede conceder un carácter singular sobre el dinero. Véase *Filosofía del dinero*, pp. 298-326.

Por otro lado, el trabajador capacitado que supo cómo extraer carbón de una mina o ensamblar piezas de madera para fabricar muebles, es remplazado por miembros de una “fuerza de trabajo” amorfa, cuya principal característica es poseer “capacidades transferibles”. De esta manera, la libertad ganada en un nivel inferior —a saber, la liberación de la necesidad de dominar un oficio en particular, así como de la necesidad de trabajar con gente en particular— es sustituida por la esclavización a un sistema económico impersonal. El resultado es lo que Simmel repetidamente llama una sociedad “desespiritualizada”.⁶¹ Sus miembros experimentan la libertad como libres *de* constreñimientos, en vez de libres *para* perseguir ciertos fines.⁶² Simmel no considera estos hechos como algo enteramente negativo, en especial si se compara el funcionalismo de la economía monetaria con las obligaciones personales bajo las cuales la gente solía trabajar. Con todo, ve los inconvenientes muy claramente.

Conclusión

En este ensayo se ha enfocado una de las afirmaciones más fundamentales de Simmel en la *Filosofía del dinero*: el dinero revela claramente la estructura de todo ser, es clave para la comprensión de la naturaleza del ser humano como animal elaborador de herramientas, y exhibe similitudes estructurales importantes con la noción de Dios. Con estas tres afirmaciones — metafísica/epistemológica, antropológica y teológica—, Simmel pone al dinero en el centro de la reflexión filosófica. Más aún, Simmel cree que la desustancialización del dinero es un elemento crucial en el desarrollo de las relaciones sociales. Como vimos, el

⁶¹ *Ibid.*, p. 406; pp. 558-559.

⁶² *Ibid.*, p. 477. “Ciertamente que el campesino conseguía la libertad, pero se trataba de una libertad frente a algo, no de una libertad para algo; esto es, la libertad aparente para todo —puesto que era puramente negativa— y, precisamente por ello, sin ninguna directiva, sin ningún contenido determinado y determinante que, al presentarse como vacío e inconsistente, permite una extensión sin obstáculos a todo impulso casual, caprichoso, tentador, en situación similar a la del hombre sin ataduras, que ha renunciado a sus dioses y cuya ‘libertad’, así conseguida, tan solo le permite concentrarse en los ídolos.”

PHILIPP W. ROSEMANN

enfoque de Simmel en el dinero es menos excéntrico de lo que parecería: el dinero bien pudo haber cumplido una función medular en la reconfiguración cultural dentro de la cual se hizo posible el nacimiento de la filosofía.

Me gustaría concluir este ensayo con un tono pedagógico. Dada la centralidad del dinero en estos días de capitalismo posindustrial, la *Filosofía del dinero* de Georg Simmel es un trabajo ideal para demostrar la relevancia de la reflexión filosófica para los estudiantes en instituciones de educación superior. Desafortunadamente, el estilo denso de Simmel, así como la gran extensión de la *Filosofía del dinero*, estorban el uso más extendido de su trabajo. Una edición abreviada y su traducción serían una adición extremadamente bien recibida a la bibliografía filosófica.

Epílogo: Nota sobre el dinero emergente de Bielefeld

En la figura 1 aparece un billete de 100 000 millones de marcos, emitido en 1923 por la ciudad de Bielefeld en Westfalia. El “dinero de emergencia”, o *Notgeld*, de Bielefeld ha adquirido cierta fama entre los coleccionistas por su vívida representación artística de las condiciones sociales que acompañan a la hiperinflación.

Como sostiene Simmel, el dinero requiere confianza. La confianza es lo más necesario en el caso de nuestras monedas desustancializadas, donde no hay monedas de oro o plata que cambian de manos, sino piezas de papel —y de manera creciente, *bits* de información leídos en chips de tarjetas bancarias. En estas condiciones, “el valor del dinero descansa sobre su seguridad, cuyo vehículo, el poder político central, al aumentar de importancia, hace disminuir la inmediata del metal”.⁶³ En esta etapa de nuestras reflexiones sobre la *Filosofía del dinero*, no nos sorprenderá que Simmel considere que la relación entre el dinero y la autoridad que lo expide o garantiza deba ser recíproca. Así, una economía que descansa en dinero desustancializado requiere no solo un

⁶³ *Ibid.*, pp. 203-204.

Estado fuerte, sino que a su vez “el Estado centralista moderno también se desarrolló en el curso del enorme ímpetu que recibió la economía dineraria”.⁶⁴

De estas reflexiones se sigue una consecuencia. Arriba descubrimos que, para Simmel, “el dinero [...] es el valer solidificado como sustancia, el valer de las cosas sin las cosas mismas”.⁶⁵ Sin embargo, el dinero es también confianza solidificada en la sustancia, lo que quiere decir que representa la confianza entre los miembros de la sociedad en la que circula, aunque sin estos miembros en cuanto tales. Por ello, podemos llamar al dinero una “objetificación de la conexión del grupo”⁶⁶ —confianza-convertida-en-sustancia, por decirlo de un modo, pero con el corolario interesante de que a mayor confianza, menos sustancia se necesita para representarla.

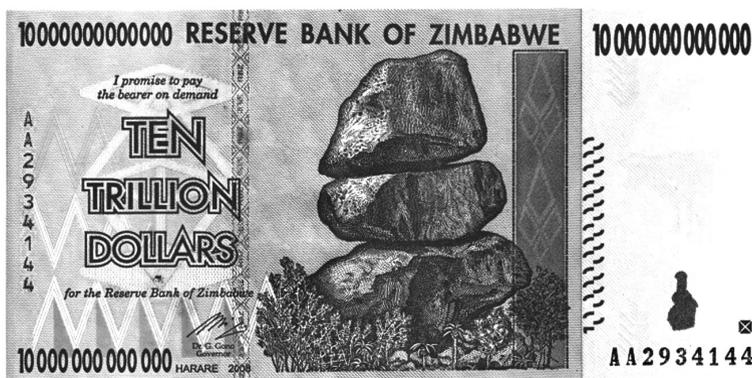


Figura 4. Billeto de 10 billones de dólares del Banco de la Reserva de Zimbabwe, emitido en 2008 (de la colección del autor).

La hiperinflación surge en condiciones en las que se ha quebrantado la confianza que el dinero requiere y en que la sociedad afectada por este colapso no tiene manera de volver a sustancializar su moneda: pasar de billetes a monedas de oro y plata, por ejemplo. En tales circunstancias,

⁶⁴ *Ibid.*, p. 205.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 121. Véase *supra*, sección 2.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 207. Aquí daremos un paso más allá de Simmel, quien dice que tal objetificación solo es un “prerrequisito del dinero”.

entregar un objeto valioso por mero dinero crea un sentimiento de sacrificio cada vez mayor (quizá infinito en última instancia). Ni billones de dólares serán capaces de satisfacerlo.

El dinero emergente de Bielefeld ilustra bella y crudamente la desintegración social en la que ocurre la hiperinflación: la desconfianza se objetiva. Cuando en los comienzos de la Primera Guerra Mundial, la inflación en Alemania entró en una espiral fuera de control a un paso frenético, el *Reichsbank* ya no fue capaz de mantener el abasto de dinero. Medidas como simplemente estampar “1000 millones” (*1 Milliarde*) en billetes con denominación nominal de mil marcos no trajeron un alivio duradero. En este punto, las instituciones locales emitieron sus propios billetes. La ciudad de Bielefeld lo hizo a través de su propio banco, el Stadt-Sparkasse Bielefeld. Ahora bien, desde el comienzo, el dinero emergente de Bielefeld fue ideado para ser especial: diseñado por artistas locales para documentar la desesperación y la convulsión social que afligía a la Alemania de posguerra, la moneda que emitió el Sparkasse circuló como objeto para coleccionistas. Para estimular el afán de coleccionismo, fue impreso no solo en papel, sino también en estopa, lino, seda y terciopelo.⁶⁷

44 | El billete de 100 000 millones de la figura 1 muestra el paso desquiciado de la inflación alemana; en el anverso se repite el tema de un billete de cien marcos emitido apenas dos años antes.⁶⁸ La escena a la derecha y a la izquierda se reflejan: hay a cada lado un grupo de mujeres que parecen congregarse en torno a una figura barbada, algún sabio, sin duda. En el primer plano podemos discernir una criatura (un mono quizá, o un demonio) trepado a la espalda de alguien, mientras que en el segundo plano un monstruo oscuro se acerca con codiciosas manos, eclipsando la escena entera. Detrás del sabio, a la izquierda, leemos el llamamiento apasionado *Seid einig, einig!* (“¡Estén unidos!”), mientras que el sabio en la derecha parece estar discutiendo la *Geldnot* (“escasez

⁶⁷ La historia del *Notgeld* de Bielefeld está registrada en Günter Gerke, *Das Geld der mageren Jahre—als alle Milliarden waren. Bielefelder Notgeld 1917-1924. Geschichten und Dokumente*, 1998, Bielefeld y Potsdam, Hans Gieselmann. El por largo tiempo director del Stadt-Sparkasse Bielefeld describe al dinero emergente en un diálogo ficticio entre un padre y un hijo que están viendo en retrospectiva la historia de Bielefeld en el año 2000: Paul Hanke, “Bielefelder Notgeld nach 80 Jahren”, *Niedersachsen*, 26/21 (1921), pp. 505-507.

⁶⁸ Mi interpretación de las imágenes dibujadas en Gerke, *Das Geld der mageren Jahre*.

de dinero”). En las codiciosas manos está inscrito, de izquierda a derecha: *Zwietracht* (“discordia”), *Neid* (“envidia”), *Missgunst* (“mala voluntad”) y *Wucher* (“usura”). Detrás de la escena, unos versos sobre las sombrías manos dicen:

Los días danzan en vertiginosa huida,
poseídos estamos por el diablo,
y el orden, la moral, la fidelidad y la disciplina
están en el olvido, en el olvido.

Estas líneas son una cita de un poema bien conocido de Paul Warncke (1866-1933), publicado en la revista nacionalista *Kladderadatsch* con el título *Vergessen* (“Olvido”). El verso final del poema —no citado aquí, pero seguramente en la mente de todos— no deja duda sobre a quién había que culpar por toda la miseria: *Und was der Feind uns angetan, das sei ihm nicht vergessen!* (“¡Y lo que el enemigo nos ha infligido, que no caiga en el olvido!”).

Finalmente, en el marco que rodea el anverso de nuestro billete, encontramos algunas figuras que sirven para ilustrar el paso de la inflación. Por ejemplo, la línea inferior explica que el costo de vida se incrementó en un sorprendente 3 045 000 000% entre 1914 y el 23 de octubre de 1923.

El anverso del billete de Bielefeld sitúa la inflación de la República de Weimar en el contexto de una discordia social que ha alcanzado proporciones diabólicas. El artista lamenta la falta de unidad (*Seid einig, einig!*) en Alemania, pero en última instancia sugiere que es a la guerra a la que hay que culpar por la tragedia que ha acaecido al pueblo alemán. El reverso del billete de 100 000 millones (adaptado de un billete de 5000 marcos emitido en febrero de 1923) repite este tema en el extremo del borde superior.⁶⁹ Así, se le recuerda al usuario del “Colapso de Alemania, 11 de noviembre de 1918”, la fecha en la que Alemania firmó el armisticio con las fuerzas aliadas. En el texto densamente impreso justo debajo del título, el artista —un tal Schreiber— compiló una lista de gastos de guerra de los Aliados en el año de 1922, seguido por la comparación de precios que ilustra el grado de la inflación (por ejemplo, “1918: un sombrero, 8 marcos; 1923: un sombrero, 30 000 marcos”).

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 134-137.



46 | Figura 5. Reverso del billete de 100 000 millones mostrado en la figura 1 (de la colección del autor).

La escena detrás de este texto es de caos. La cruz y el cetro del Reich han caído, lo mismo que el águila alemana y el prestigio marítimo del país (*Seegeltung*). Un juez a la derecha grita en vano: *Seid einig, einig, einig* [“estén unidos, unidos, unidos”], mientras que un valiente trabajador intenta mantener juntos los pilares del país. Sin embargo, la unidad (*Einheit*), el orden (*Ordnung*), la unidad del Reich (*Reichseinheit*) y la ley (*Recht*), no pueden ser salvados y caen violentamente. En el extremo inferior derecho, acobardado, e incluso muerto, encontramos a un soldado y a la izquierda (con libro y búho) a un intelectual. Sobre aquel, una línea de *Wilhelm Tell* de Schiller dice: “es una tumba de la libertad”.

Sobre el intelectual está inscrito este verso: “conocemos el camino hacia ese mundo en el que la máquina más fuerte cae en ruinas”.⁷⁰

A la luz de la afirmación de Simmel concerniente tanto a la “fe casi religiosa” que requiere el funcionamiento de la economía dineraria, y los papeles similares que representan Dios y el dinero en la secuencia de propósitos, las referencias religiosas en el reverso de nuestro billete son particularmente reveladoras. Un observador desatento puede perder de vista las cruces sobre la corona y el cetro, cruces que sutilmente sugieren que, junto al régimen monárquico del *Kaiser*, la fe cristiana misma ha sido derrocada. Una inspección más cercana revela que los pilares que caen —marcados como “revolución” y “sociedad civil”— portan inscripciones religiosas. Empezando por la izquierda, leemos “becerro de oro”, en referencia al Salmo 73, 12: “He aquí estos impíos; sin ser turbados del mundo, alcanzaron riquezas”. El pilar dedicado a la sociedad civil porta la referencia del Salmo 109, 24: “Mis rodillas están debilitadas a causa del ayuno; y mi carne desfallece por falta de gordura”. Finalmente, el pilar en la extrema derecha cita el Salmo 79, 4: “Somos afrentados de nuestros vecinos, escarnecidos y burlados de los que están a nuestros alrededores”. Todavía más, el pilar en la izquierda no solo dice “becerro de oro”, sino que en la cima tiene una pequeña imagen de cordero o toro, la imagen de la idolatría en la narrativa de Éxodo 32. Es una sociedad que ha abandonado su fe en el Dios verdadero, y en consecuencia, ha caído en el caos. La gente se pisotea mutuamente sin respeto por el orden social y la justicia. En la parte superior encontramos figuras turbias como la del *Schieber* (el traficante o el estafador).

El billete de un dólar de la figura 3, con su lema “En Dios confiamos” y con las imágenes serenas del gran sello de los Estados Unidos —especialmente la pirámide con el ojo de la providencia en la cima— contrasta fuertemente con el de los 100 000 millones de Bielefeld. El contraste deja a salvo la verdad de la afirmación de Simmel de que el dinero requiere una confianza casi religiosa en el orden social. Sin tal confianza, el orden social y el dinero que lo representa colapsan.

⁷⁰No he logrado encontrar la referencia de este verso.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA CATÓLICA Y LA GUERRA DE MONEDAS

*Roberto Zocco**

RESUMEN: En este texto se aborda el tema de la moneda como instrumento de poder y dominación desde el punto de vista de la doctrina social de la Iglesia católica. Aunque no podamos encontrar en ella una enseñanza explícita sobre la moneda como instrumento de dominación, es posible deducir algunas pautas éticas sobre el uso de la moneda.



CATHOLIC SOCIAL TEACHING AND CURRENCIES' WAR

ABSTRACT: In this text I address the issue of the currency as an instrument of power and domination from the point of view of the Catholic social teaching. Although we cannot find in it an explicit teaching on the currency as an instrument of domination, it is possible to deduce from the Catholic social teaching some ethical guidelines on the use of currency.

PALABRAS CLAVE: economía, finanzas, moneda.

KEY WORDS: currency, economy, finance.

RECEPCIÓN: 15 de febrero de 2018.

APROBACIÓN: 7 de septiembre de 2018.

DOI: 10.5347/01856383.0129.000294411

*Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA CATÓLICA Y LA GUERRA DE MONEDAS

Premisas

Estas observaciones se basan principalmente en un discurso que el actual cardenal secretario del Estado Vaticano Pietro Parolin dio en la presentación de la revista geopolítica italiana *Limes* en Roma el 31 de marzo de 2015.¹ Ese número de *Limes* estaba enteramente dedicado a la guerra de divisas.

El discurso del cardenal Parolin me parece ser la reflexión más completa que las autoridades vaticanas han hecho hasta ahora sobre la relación entre finanzas y política y el poder de la moneda.

Las orientaciones concretas que la doctrina social católica indica se desarrollan en relación con las circunstancias históricas. Por lo tanto, aquí seguiré los acontecimientos históricos que nos han llevado a la situación económica actual y expondré el juicio de la Iglesia católica sobre ellos.

Siguiendo el análisis histórico realizado por el Cardenal Parolin, mi presentación constará de tres partes:

1. Antes y después de las dos guerras mundiales
2. Desde 1945 hasta finales de la década de 1980
3. El mundo de hoy

¹ Cfr: Pietro Parolin, “Per una economia della dignità”, *Osservatore Romano*, 1° de abril de 2015, en <<http://www.osservatoreromano.va/it/news/una-economia-della-dignita.html>>, consultado el 15 de diciembre de 2017.

ROBERTO ZOCCO

Antes y después de las dos guerras mundiales

Intervenciones gubernamentales en economía

El primer periodo que quiero exponer va desde el comienzo del siglo XX hasta el final de la Segunda Guerra Mundial.

Según el cardenal Parolin, el siglo XX, especialmente después de la Primera Guerra Mundial, se caracterizó de manera uniforme por las intervenciones del gobierno en la actividad económica nacional mediante verdaderos actos de imperio (en el sentido de ejercicio de la más alta autoridad) que determinaban el monto de la moneda circulante y su valor en relación con los bienes, los servicios intercambiados y otras monedas extranjeras. Estos actos de autoridad se dirigían esencialmente a la economía interna y tenían como finalidad garantizar el funcionamiento equilibrado de la economía nacional.

Sin embargo, dado que el desarrollo tecnológico tendió, desde la segunda mitad del siglo XIX, a integrar el mundo en un solo espacio económico, las medidas monetarias nacionales no podían evitar tener un impacto en otros países con los que se mantenían relaciones económicas.

En consecuencia, el intento de limitar los efectos de la expansión y contracción de los ciclos económicos nacionales originó a menudo una competencia económica desleal, que posteriormente provocó un estado de “guerra de divisas”. Así, la relación entre moneda e imperio, que antes se entendía como el ejercicio de la más alta autoridad nacional (el *imperio* de los romanos), se transformó en una hegemonía supranacional. Más tarde, la competencia “salvaje” entre las divisas y los reglamentos financieros nacionales se convirtió en una verdadera guerra sin armas, lo que sentó las bases para una eventual guerra armada real.

El cardenal Parolin está de acuerdo con los analistas que describen con realismo extremo el valor de una moneda de la siguiente manera: “El valor intrínseco de una moneda es la autoridad política y militar de quienes la acuñan, así como su percepción imperial”. Debido a esto, muchos analistas señalaron que las turbulencias económicas y financieras después de la Primera Guerra Mundial fueron la causa de la segunda.

Conferencias de Bretton Woods y San Francisco (1944-45)

Por esta razón, al final de la Segunda Guerra Mundial la política internacional tuvo la firme intención de asegurar una paz duradera mediante la articulación de un sistema regulador que tenía que ocuparse de todos los conflictos entre naciones, incluidos los económicos, y al que debían presentarse incluso las reclamaciones en contra de actitudes imperiales o hegemónicas de parte de un Estado.

Las conferencias de Dumbarton Oaks (1944) y San Francisco (1945), que dieron origen a las Naciones Unidas, fueron la culminación de un proceso que incluyó la creación del Fondo Monetario Internacional y del Banco Internacional para la reconstrucción y el desarrollo del ahora Grupo del Banco Mundial (World Bank Group), que tenía que integrar la creación de la Organización Internacional del Comercio en la Conferencia de La Habana (1947-1948), la cual, sin embargo, no tuvo éxito.

Con estas nuevas instituciones, se suponía que las finanzas internacionales y el comercio mundial funcionarían armoniosamente con la coordinación internacional de todos los asuntos políticos, comenzando con la renuncia definitiva a la guerra.

La paz duradera prevista por el proyecto de 1944-1945 tenía que basarse en cuatro grandes pilares:

1. La supremacía del derecho internacional.
2. Un sistema supranacional de solución pacífica de los conflictos.
3. La armonización pacífica y sincera de las finanzas y de los intercambios comerciales.
4. Los intercambios culturales entre los pueblos, garantizados por la UNESCO, cuya creación se había previsto para la Conferencia de Londres de 1944 y que finalmente se concretó en París en 1946.

Todo esto, además, tenía que fundamentarse en una actitud ética o moral de los Estados y de los actores políticos; de lo contrario, el edificio pensado para garantizar la paz siempre correría el riesgo de colapsar.

ROBERTO ZOCCO

La enseñanza de la Iglesia católica antes y después de las guerras mundiales

El cardenal Parolin señaló que, en general, como la Iglesia católica condena el nacionalismo extremo y las guerras, debe concluirse que condena también implícitamente las “guerras financieras”, en las que la manipulación de la moneda nacional se convierte en un instrumento por el cual los Estados imponen su supremacía u ofrecen beneficios a sus ciudadanos en detrimento de los de otros Estados. Por lo tanto, la opinión de la doctrina social de la Iglesia sobre las cuestiones financieras está ya presente implícitamente en el juicio moral sobre la economía y su capacidad para respetar la dignidad humana y apoyar a los más pobres.

Después de eso, el cardenal Parolin recordó que en la perspectiva del proyecto de creación de las Naciones Unidas, incluidas las instituciones de Bretton Woods, sería útil volver a leer la carta del Papa Benedicto XV del 1º de agosto de 1917, dirigida a los líderes de los pueblos beligerantes. Ahí están esbozados, proféticamente, los cuatro pilares ya mencionados para lograr una paz justa y duradera.²

En la misma carta se recordaba a las naciones en guerra que el conflicto bélico se había desatado por razones económicas egoístas de los Estados.

El cardenal Parolin recordó también que la petición de Benedicto XV era, sobre todo, un fuerte llamado ético a la responsabilidad de los

54

²“E primieramente, il punto fondamentale deve essere che sottentri alla forza materiale delle armi la forza morale del diritto. Quindi un giusto accordo di tutti nella diminuzione simultanea e reciproca degli armamenti secondo norme e garanzie da stabilire, nella misura necessaria e sufficiente al mantenimento dell’ordine pubblico nei singoli Stati; e, in sostituzione delle armi, l’istituto dell’arbitrato con la sua alta funzione pacificatrice, secondo e norme da concertare e la sanzione da convenire contro lo Stato che ricusasse o di sottoporre le questioni internazionali all’arbitro o di accettarne la decisione. Stabilito così l’impero del diritto, si tolga ogni ostacolo alle vie di comunicazione dei popoli con la vera libertà e comunanza dei mari: il che, mentre eliminerebbe molteplici cause di conflitto, aprirebbe a tutti nuove fonti di prosperità e di progresso. Quanto ai danni e spese di guerra, non scorgiamo altro scampo che nella norma generale di una intera e reciproca condonazione, giustificata del resto dai benefici immensi del disarmo; tanto più che non si comprenderebbe la continuazione di tanta carneficina unicamente per ragioni di ordine economico. Che se in qualche caso vi si oppongano ragioni particolari, queste si ponderino con giustizia ed equità.” Papa Benedicto XV, *Lettera del Santo Padre Benedetto XV ai capi dei popoli belligeranti*, 1º de agosto de 1917, en <https://w2.vatican.va/content/benedict-xv/it/letters/1917/documents/hf_ben-xv_let_19170801_popoli-belligeranti.html>, consultada el 15 de diciembre de 2017.

líderes políticos, cuyo primer y absoluto deber es proporcionar: “la paz y la alegría de innumerables familias, la [...] felicidad misma de los pueblos, que ustedes tienen el deber absoluto de asegurar”.³

La visión de la comunidad internacional como “familia de naciones” está implícita en esta súplica de Benedicto XV. Sin embargo, fue el papa Pío XII, en su discurso del 25 de febrero de 1946 ante el cuerpo diplomático, el que usó por primera vez el término “familia de las naciones”, dando forma así a un concepto que sería después retomado por sus sucesores, especialmente por el papa Juan Pablo II.⁴

En esta concepción de la comunidad internacional como “familia” no hay lugar para ningún tipo de guerra, no solo para la guerra armada, sino tampoco para las guerras financieras, comerciales o culturales.

San Juan Pablo II, el 5 de octubre de 1995, ante la Asamblea General de las Naciones Unidas, habló nuevamente de la comunidad internacional como “familia de pueblos y naciones” y se centró en la descripción de las relaciones familiares, cuya finalidad va mucho más allá de la creación de equilibrios políticos y jurídicos. Es útil aquí citar directamente sus palabras:

Es necesario que la Organización de las Naciones Unidas se eleve cada vez más de la fría condición de institución de tipo administrativo a la de

³ *Loc. cit.* (traducción del autor).

⁴ El 4 de octubre de 1965, el papa Paulo VI se dirigió a las Naciones Unidas al hablar de la “gran familia de los pueblos” (véase Paulo VI, *Visita del Sumo Pontífice Paulo VI a la Organización de las Naciones Unidas. Discurso a los representantes de los Estados*, 4 de octubre de 1965, en <https://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651004_united-nations.html>, consultada el 15 de diciembre de 2017), y el 5 de octubre de 1995, san Juan Pablo II volvió a hablar de la comunidad internacional como “familia de los pueblos y de las naciones” y se centró en la descripción de las relaciones familiares, que van mucho más allá de los equilibrios políticos y jurídicos (Juan Pablo II, *Discurso de su Santidad el Papa Juan Pablo II a la quincuagésima Asamblea General de las Naciones Unidas*, 5 de octubre de 1995, en <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1995/october/documents/hf_jp-ii_spe_05101995_address-to-uno.html>, consultada el 15 de diciembre de 2017). Por último, el papa Benedicto XVI, en su discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas el 18 de abril de 2008, retomó e insistió en el concepto de “familia de las naciones” (Benedicto XVI, *Viaje apostólico a los Estados Unidos de América y visita a la sede de la Organización de las Naciones Unidas. Encuentro con los miembros de la Asamblea General de las Naciones Unidas. Discurso de su Santidad Benedicto XVI*, 18 de abril de 2008, en <https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-visit.html>, consultada el 15 de diciembre de 2017).

ROBERTO ZOCCO

centro moral, en el que todas las naciones del mundo se sientan como en su casa, desarrollando la conciencia común de ser, por así decir, una “familia de naciones”. El concepto de “familia” evoca inmediatamente algo que va más allá de las simples relaciones funcionales o de la mera convergencia de intereses. La familia es, por su naturaleza, una comunidad fundada en la confianza recíproca, en el apoyo mutuo y en el respeto sincero. En una auténtica familia no existe el dominio de los fuertes; al contrario, los miembros más débiles son, precisamente por su debilidad, doblemente acogidos y ayudados.⁵

Desde 1945 hasta finales de la década de 1980

El mundo desde 1945

El escenario internacional, por lo menos desde 1945 hasta el término de la década de 1970, estuvo influido en gran parte por las condiciones que determinaron el proyecto de Bretton Woods. Dentro de ciertos límites, esta época significó un verdadero desarme financiero, aunque hay que notar también que los países en desarrollo y la sociedad civil criticaron el sistema de Bretton Woods por su desequilibrio a favor de los países más desarrollados, debido a la insuficiente asistencia directa hacia los países en desarrollo y a la ayuda financiera en forma de crédito por pagar, que a menudo se convirtió en usura.

Según el cardenal Parolin, la economía global se estructuró, en términos generales, en una serie de “cajas cerradas”, de “Estados o economías nacionales” que tenían relaciones económicas entre ellas. Los mercados financieros, es decir, el crédito, la creación de dinero, el comercio, etc., estaban relativamente controlados y gobernados por los Estados. Los flujos financieros especulativos internacionales eran algo secundario y los países estaban conectados por medio del intercambio de bienes y sus pagos.

⁵Juan Pablo II, *op. cit.*

En este contexto, las finanzas globales eran más accesorias a las relaciones comerciales internacionales y a menudo estaban mediadas o controladas por los Estados mediante el monopolio o la supervisión de las transacciones en divisas y el financiamiento de las exportaciones e importaciones.

Junto con la financiación del comercio, otro capítulo de las finanzas internacionales consistía en préstamos preferenciales otorgados por gobiernos u organismos multilaterales que iban dirigidos al desarrollo estructural de los países más pobres (esta es la finalidad del Banco Mundial) o a destinar créditos para enfrentar dificultades temporales de la balanza de pagos (en última instancia, con un objetivo vinculado al comercio internacional).

La enseñanza social católica

Según el cardenal Parolin, en este contexto la encíclica *Populorum Progressio* de Paulo VI es particularmente significativa. En los primeros párrafos del segundo capítulo, titulado “El desarrollo solidario de la humanidad”,⁶ el papa dedica un amplio espacio al desarrollo de un sistema justo de comercio internacional.⁷

El tema de las finanzas, por otro lado, no es tratado en lo general, sino que es objeto de una propuesta específica: la creación de un “Fondo Mundial” para países desfavorecidos, impulsado por una parte del gasto militar.⁸

El cardenal Parolin señaló que, por lo tanto, esta sugerencia financiera solo buscaba contribuir a colmar las lagunas del proyecto del Banco Mundial. En resumen, en el mundo de las “cajas cerradas” de Bretton Woods, era el momento de abrir “cajas” para el comercio justo y la cooperación internacional.

⁶ Paulo VI, *Populorum Progressio*, 26 de marzo de 1967, nn. 43-65, en <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html>, consultada el 15 de diciembre de 2017.

⁷ *Ibid.* En particular nn. 43-44 sobre la “Fraternidad de los pueblos” y nn. 56-65 sobre “La justicia social en las relaciones comerciales”.

⁸ *Ibid.* En particular nn. 51-55.

ROBERTO ZOCCO

Paulo VI no se limitó a las exhortaciones expuestas en la encíclica *Populorum Progressio*, sino que instó a la diplomacia multilateral de la Santa Sede a comprometerse firmemente, dentro de los límites de sus posibilidades, a la cooperación económica multilateral, siguiendo las líneas trazadas por el magisterio pontificio. Así, al inicio de su pontificado, en 1964, una de las actividades internacionales más importantes de la Santa Sede, como sujeto soberano del derecho internacional, fue la participación activa en la creación de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD),⁹ una agencia de la que el Vaticano es uno de los fundadores y de la cual sigue siendo miembro. De hecho, la UNCTAD pretendía ser el pilar faltante en la construcción de las conferencias de Bretton Woods y San Francisco, ya que la Organización Internacional del Comercio, creada en la Conferencia de La Habana en 1946, no sobrevivió porque el Congreso de Estados Unidos no ratificó su participación.

Durante el pontificado de Paulo VI, en 1967, la Santa Sede participó también en la creación de la Organización de las Naciones Unidas para el Desarrollo Industrial (UNIDO).¹⁰

58

El mundo hoy

¿Una nueva situación en las finanzas?

De acuerdo con el cardenal Parolin, desde el final de la Guerra Fría la economía de mercado ha sido aceptada de forma más o menos generalizada o, por lo menos, tiene un papel importante en las relaciones económicas entre los Estados.

Al mismo tiempo, gran parte de la actividad financiera ha sido capaz de “deshacerse” de la “caja” impuesta por los gobiernos y de convertirse en un elemento verdaderamente autónomo, que ahora es norma de sí mismo.

⁹United Nations Conference on Trade and Development, en <<http://unctad.org/en/Pages/Home.aspx>>, consultada el 15 de diciembre de 2017.

¹⁰United Nations Industrial Development Organization, en <<https://www.unido.org/>>, consultada el 15 de diciembre de 2017.

De hecho, poco después del comienzo del pontificado de san Juan Pablo II, algunos economistas comenzaron a referirse a esa época como “la era de la euforia financiera”, que duró desde mediados de la década de 1960 hasta 2007-2008. Esta época se caracterizó, desde el punto de vista legal y político, por una importante desregulación de las finanzas y, en consecuencia, por una asunción cada vez mayor del poder de los mercados financieros sobre los Estados (de hecho, una verdadera toma de control). Las finanzas terminaron asumiendo la suprema coordinación de las actividades económicas a través de las fronteras.

Esto significó la desaparición del mundo de Bretton Woods, que había durado unos treinta años y dentro del cual se colocaron las enseñanzas de la *Populorum Progressio* y con ello el fin de la paz financiera “o más bien el fin de la tregua” que este sistema había producido.

Por lo tanto, vino a faltar uno de los cuatro pilares de la paz mundial: “la armonización pacífica y sincera de las finanzas y de los intercambios comerciales”.

Curiosamente, al mismo tiempo parecía fortalecerse el cuidado del comercio mediante la creación de la Organización Mundial del Comercio (OMC). Sin embargo, según el cardenal Parolin, esta integración no correspondía totalmente a la idea de integración comercial presente en las enseñanzas de Paulo VI, sino más bien a un acuerdo de paz mercantil o una serie de intereses nacionales y económicos, entre otros, de las grandes corporaciones multinacionales que ya se habían expandido a mercados extranjeros y que exigían más libertad de movimiento. Esta libertad se requería especialmente en términos de competencia y de bajos impuestos de aduana para integrar su producción, aprovechando los menores costos de ciertos países.

La OMC resultó mucho menos funcional para la idea de integración comercial presentada en las enseñanzas de Paulo VI, cuando la arquitectura financiera se derrumbó y las finanzas ya “libres” habían tomado el control de la economía.

El cardenal Parolin reconoce también que la cuarta Conferencia Ministerial de la Organización Mundial del Comercio (Doha, diciembre de 2001) ayudó parcialmente a los países pobres a integrarse a las

ROBERTO ZOCCO

normas de la OMC y a dejar claro que el comercio internacional debía ser un instrumento para el desarrollo y la paz.

En este punto, el cardenal Parolin plantea una nueva cuestión relacionada con la economía internacional y el servicio de la paz: ¿cómo y cuánto pueden las finanzas internacionales “privatizadas, globalizadas e incluso independientes de la producción y el comercio de bienes y servicios” servir a la paz? Para responder a esta pregunta —señaló—, tenemos que retroceder en el tiempo.

Desde la Antigüedad los soberanos han grabado su efigie en las monedas, estableciendo así un estrecho vínculo entre la política y los medios convencionales y simbólicos del intercambio. Mucho antes de la intervención activa del Estado en la economía, la moneda simbolizaba la presencia de la política en los intercambios económicos, principalmente con el fin de garantizar la justicia.

La novedad que se desarrolló más tarde, desde los siglos XIV y XV, consistió en asociar cada vez más ampliamente la moneda como divisa con la política interior y exterior de los Estados nacionales emergentes y con la guerra.

El cardenal Parolin señaló que los inicios de la actividad bancaria y de los instrumentos de crédito comercial en el Renacimiento (primero en Italia y después en los Países Bajos) indican que el crédito se dirigía generalmente a aquellos que tenían el poder político o la capacidad para emprender grandes empresas económicas: a los soberanos y a las grandes compañías de navegación. En fin, se otorgaba el crédito solo a quienes parecían capaces de obtener grandes ganancias. Entre ellos, podemos encontrar a los políticos, porque tienen los medios para devolver los préstamos y pagar los intereses con los pillajes de las guerras o con los impuestos de sus súbditos, y a los marineros y conquistadores, porque obtienen ganancias del comercio de especias, frutas y minerales traídos del extranjero.

El cardenal Parolin plantea entonces la siguiente pregunta: en el escenario mundial de la segunda década del siglo XXI, ¿son las finanzas nuevamente un arma en manos de la hegemonía nacional? Si así fuera —dijo— nos encontraríamos en la misma situación que caracterizó a la humanidad de la paz de Westfalia a la Segunda Guerra Mundial.

De hecho, el mundo de hoy parece haber vuelto a esa matriz social porque, después de la era del relativo predominio del sistema de Bretton Woods / San Francisco, el acceso al crédito parece reservado de nuevo y sobre todo a los poderosos: a los Estados con mayor capacidad industrial, militar y financiera; a las empresas que desarrollan los productos tecnológicamente más avanzados y rentables, o a quienes pretenden manejar los riesgos del mismo crédito. Es decir, las empresas utilizarían el crédito para imponer su hegemonía en el mercado y los Estados en la comunidad internacional.

En opinión de nuestro autor, no solo el modelo de finales de la Edad Media y del Renacimiento se repite y se amplía, perpetuando el vínculo entre la moneda y el poder, sino que se une a otros dos fenómenos surgidos en la era moderna y contemporánea.

El primero es el intento de dar una seguridad jurídica sólida a los medios de pago con el curso legal de la moneda, lo que refuerza así su papel como símbolo y presencia del poder político. El segundo, que aparece sobre todo en el siglo XX, es la intervención del Estado en la economía para fijar los valores de los medios de intercambio y el intento de controlar la masa de dinero circulante. El mismo fenómeno del crecimiento exponencial del crédito entre finales del siglo pasado y principios del presente, que provocó la crisis de 2008, no es más que una consecuencia de la asociación incorrecta del dinero con el poder, que fomentó erróneamente la expansión del crédito.

El cardenal Parolin se pregunta entonces si el crédito es el que gobierna a los gobiernos o si son los gobiernos los que gobiernan el crédito, y le parece que se encuentran en una relación mutua, como en el Renacimiento, cuando había una asociación fáctica entre los dos sujetos: el gobierno y el sector financiero. El primero utiliza el crédito como instrumento de su actividad nacional e internacional y el segundo aprovecha la situación privilegiada que el Estado le garantiza de una forma u otra.

Por lo tanto, el sector financiero no se ha independizado de la política. Más bien, la necesita para mantener y aumentar cada vez más su “libertad de movimiento”. Por lo tanto, trata de dominar a la política,

ROBERTO ZOCCO

sea respondiendo directamente a las necesidades de crédito del Estado, sea a través del cabildeo.

Al mismo tiempo, como en el pasado, la política busca utilizar las divisas y el crédito como armas de supremacía nacional e internacional.

La enseñanza social católica ante la crisis financiera actual

¿Cuál es posición de la doctrina social de la Iglesia frente a estas nuevas realidades?

Juan Pablo II

Es interesante ver cómo san Juan Pablo II, ya incluso en 1987, antes de la caída del Muro de Berlín, advirtió sobre los aspectos peligrosos del nuevo escenario que comenzaba a prosperar. Al referirse a los problemas de los países en desarrollo, el papa escribió palabras proféticas sobre la relación entre moneda e imperio en la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*:

Es necesario denunciar la existencia de unos mecanismos económicos, financieros y sociales, los cuales, aunque manejados por la voluntad de los hombres, funcionan de modo casi automático, haciendo más rígidas las situaciones de riqueza de los unos y de pobreza de los otros. Estos mecanismos, maniobrados por los países más desarrollados de modo directo o indirecto, favorecen a causa de su mismo funcionamiento los intereses de los que los maniobran, aunque terminan por sofocar o condicionar las economías de los países menos desarrollados. Es necesario someter en el futuro estos mecanismos a un análisis atento bajo el aspecto ético-moral.¹¹

En la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, en el punto número 19, Juan Pablo II también se enfrentó al problema de la deuda externa de los países en desarrollo, tema que se convertiría en el centro del Gran Jubileo del 2000.

¹¹ Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis*, 30 de diciembre de 1987, n. 16, en <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html>, consultada el 15 de diciembre de 2017.

Benedicto XVI

El moderno abuso del crédito fue abordado por Benedicto XVI en la encíclica *Caritas in Veritate*:

El desarrollo de los pueblos se degrada cuando la humanidad piensa que puede recrearse utilizando los “prodigios” de la tecnología. Lo mismo ocurre con el desarrollo económico, que se manifiesta ficticio y dañino cuando se apoya en los “prodigios” de las finanzas para sostener un crecimiento antinatural y consumista. Ante esta pretensión prometeica, hemos de fortalecer el aprecio por una libertad no arbitraria, sino verdaderamente humanizada por el reconocimiento del bien que la precede. Para alcanzar este objetivo, es necesario que el hombre entre en sí mismo para descubrir las normas fundamentales de la ley moral natural que Dios ha inscrito en su corazón.¹²

En el mismo texto, Benedicto XVI habla de la actitud ética que debe dar forma a toda la actividad financiera y de la necesidad de crear nuevas formas de finanzas, desde la base, como las cooperativas, las empresas de comunión o los montepíos de la Alta Edad Media.¹³

Francisco

De acuerdo con sus predecesores, el papa Francisco vuelve a estigmatizar la especulación financiera, abordándola primero desde el punto de vista de la reducción antropológica y asociándola después con las crisis mundiales.

La crisis financiera que atravesamos nos hace olvidar que en su origen hay una profunda crisis antropológica: ¡la negación de la primacía del ser humano! Hemos creado nuevos ídolos. La adoración del antiguo becerro de oro (cf. Ex 32,1-35) ha encontrado una versión nueva y despiadada en el fetichismo del dinero y en la dictadura de la economía sin un rostro y sin un objetivo verdaderamente humano. La crisis mundial, que afecta

¹² Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, 29 de junio de 2009, n. 68, en <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html>, consultada el 15 de diciembre de 2017.

¹³ *Ibid.*, nn. 45 y 65.

ROBERTO ZOCCO

a las finanzas y a la economía, pone de manifiesto sus desequilibrios y, sobre todo, la grave carencia de su orientación antropológica que reduce al ser humano a una sola de sus necesidades: el consumo.¹⁴

A los empresarios y, en general, a las grandes empresas, el papa Francisco dirigió las siguientes palabras: “La vocación de un empresario es una noble tarea, siempre que se deje interpelar por un sentido más amplio de la vida; esto le permite servir verdaderamente al bien común, con su esfuerzo por multiplicar y volver más accesibles para todos los bienes de este mundo”.¹⁵ Y a los políticos les dijo: “La política, tan denigrada, es una altísima vocación, es una de las formas más preciosas de la caridad, porque busca el bien común”.¹⁶

Es imperioso que los gobernantes y los poderes financieros levanten la mirada y amplíen sus perspectivas, que procuren que haya trabajo digno, educación y cuidado de la salud para todos los ciudadanos [...] ¿Por qué no dirigirse a Dios y pedirle que inspire sus planes? Estoy firmemente convencido de que la apertura a lo trascendente puede generar una nueva mentalidad política y económica que ayude a romper el muro de separación entre la economía y el bien común de la sociedad.¹⁷

64 De acuerdo con el mensaje del Evangelio, el papa Francisco ve que la reforma de las finanzas mundiales pasa por una verdadera *metanoia* de los políticos, los empresarios y los otros agentes económicos.

Al mismo tiempo, el Santo Padre desea una reforma desde la base, que libere a los pobres de la cárcel de un asistencialismo dirigido a la dominación política de las masas y que los responsabilice y haga florecer las fuerzas de los individuos, de las familias y de los grupos intermedios.

Es bien sabido que en la Edad Media y en el Renacimiento temprano, el pueblo cristiano, alentado y dirigido por los predicadores franciscanos,

¹⁴ Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, 24 de noviembre de 2013, n. 55, en <http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html>, consultada el 15 de diciembre de 2017.

¹⁵ *Ibid.*, n. 203.

¹⁶ *Ibid.*, n. 205.

¹⁷ *Loc. cit.*

respondió a la financiación relacionada con el poder con la financiación relacionada con la gente, estructurada por casas de empeño.

A finales del siglo XIX se fundaron las cooperativas que, como recuerda el papa Francisco, fueron también la respuesta a la primera “globalización capitalista”, la cual, junto con progresos evidentes, trajo también innumerables sufrimientos para los pueblos europeos y generó controversias imperialistas que condujeron a la Primera Guerra Mundial.

Por lo tanto, el papa Francisco apela a los comienzos de la doctrina social de la Iglesia, recuerda en particular la figura de León XIII y promueve todas las formas de acciones cooperativas y otros tipos de nuevas empresas. En ocasión de un encuentro con los representantes de la Confederación Cooperativa Italiana que se llevó a cabo el 28 de febrero de 2015, el papa Francisco dijo:

No es fácil hablar de dinero. Decía Basilio de Cesarea, Padre de la Iglesia del siglo IV, citado luego por san Francisco de Asís, que “el dinero es el estiércol del diablo”. Lo repite ahora también el papa: “el dinero es el estiércol del diablo”. Cuando el dinero se convierte en un ídolo, dirige las opciones del hombre. Y entonces arruina al hombre y lo condena. Lo hace un esclavo. El dinero al servicio de la vida puede ser gestionado en la forma justa por la cooperativa, si es una cooperativa auténtica, verdadera, donde no manda el capital sobre los hombres, sino los hombres sobre el capital [...] El quinto aliento tal vez os sorprenderá. Para hacer todas estas cosas se necesita dinero. Las cooperativas, en general, no fueron fundadas por grandes capitalistas, es más, se dice a menudo que las mismas están estructuralmente subcapitalizadas. En cambio, el papa os dice: debéis invertir, y debéis invertir bien. En Italia ciertamente, pero no solo, es difícil obtener dinero público para cubrir la escasez de recursos. La solución que os propongo es esta: unid con determinación los medios buenos para realizar obras buenas. Colaborad más entre cooperativas bancarias y empresas, organizad los recursos para hacer vivir con dignidad y serenidad a las familias; pagad salarios justos a los trabajadores, invirtiendo sobre todo en las iniciativas que sean verdaderamente necesarias. [...] La economía cooperativa, si es auténtica [...] debe perseguir finalidades transparentes y claras. Debe promover la economía de la honradez. Una economía saneada en el mar insidioso de la economía global.

ROBERTO ZOCCO

Una verdadera economía promovida por personas que tienen en el corazón y en la mente solo el bien común.¹⁸

Conclusiones

En conclusión, el cardenal Parolin dijo que hay un vínculo claro entre las grandes finanzas, el ejercicio del poder y la competencia entre los distintos centros de poder. Es difícil establecer la precedencia entre las reivindicaciones imperiales y las finanzas, y probablemente se alimentan unas de otras. Por lo tanto, los grandes capitales tienden a financiar los poderes establecidos y los negocios más rentables, “generalmente aquellos de tecnología avanzada”, y el crédito no es accesible al pueblo.

Ante este panorama, la Iglesia católica “y con ella la Santa Sede” no se rinde al estado de cosas y persevera en recordar la dignidad del ser humano. En los asuntos que hemos expuestos aquí, significa:

1. Condenar la guerra y cualquier soberbia o egoísmo nacionalista, incluso en sus manifestaciones financieras.
2. Promover la responsabilidad ética de los principales agentes políticos o económicos.
3. Fomentar la participación libre y efectiva de los pobres en la construcción de su propia dignidad económica.

66

¹⁸Francisco, *Discurso a los representantes de la Confederación Italiana de Cooperativas*, 28 de febrero de 2015, en <https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/february/documents/papa-francesco_20150228_confcooperative.html>, consultada el 15 de diciembre de 2017.

EL CUESTIONAMIENTO DEL MATERIALISMO EN *TORQUEMADA EN LA HOGUERA* DE BENITO PÉREZ GALDÓS

*María Luisa Pérez Bernardo**

RESUMEN: Benito Pérez Galdós es considerado, después de Cervantes, como el mejor escritor de la literatura española y el más eminente del siglo XIX. Las novelas galdosianas abordan una toma de posición frente a unas situaciones y problemas ideológicos determinados. En su novela *Torquemada en la hoguera*, Galdós revela la incapacidad del usurero para comprender la realidad, para elevarse por encima de la codicia y avaricia. Personifica el eje materialista, el alma monetaria de la filosofía vital de la burguesía española de ese siglo.



THE QUESTIONING OF MATERIALISM IN
TORQUEMADA EN LA HOGUERA BY BENITO PÉREZ GALDÓS

ABSTRACT: Benito Pérez Galdós is considered the best author of all Spanish literature after Cervantes, and he has been recognized as the best writer of the 19th century. Galdós's novels are analyses of social trends and problems that lay at the heart of nineteenth-century civilization. In *Torquemada en la hoguera*, Galdós reveals the usurer's inability to comprehend reality, to rise over lust and greed. *Torquemada* embodies the materialist core and the monetary soul of a vital philosophy from the Spanish merchant class of that century.

PALABRAS CLAVE: clase media, realismo literario, usura.

KEY WORDS: literary realism, middle-class society, usury.

RECEPCIÓN: 4 de diciembre de 2017.

APROBACIÓN: 5 de octubre de 2018.

DOI: 10.5347/01856383.0129.000294414

*Departamento de Lenguas Modernas, Universidad de Dallas.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

EL CUESTIONAMIENTO DEL MATERIALISMO EN *TORQUEMADA EN LA HOGUERA DE* BENITO PÉREZ GALDÓS

Introducción

Benito Pérez Galdós (1843-1920) fue el principal líder de la generación de escritores de la Revolución de 1868, un grupo que encontró particularmente en la novela el medio para canalizar la búsqueda de nuevos valores y su crítica a los problemas existentes. Como bien ha señalado Lina Rodríguez Cacho, Galdós, al igual que Clarín y Valera, adoptó la oposición a la concepción absolutista del Estado, la defensa del libre pensamiento, la conciliación entre una fe de gran capacidad emotiva y la razón para darle sentido a la religión en el progreso de la humanidad, una ética sostenida por la virtud de la honestidad y opuesta a toda manifestación de hipocresía y, sobre todo, la confianza en el poder de la educación para cambiar las costumbres sociales.¹ Equivalente directo de Balzac en España, con el que lo unen vínculos decisivos, pasó su vida alimentando la ola torrencial de una producción de más de ciento diez volúmenes de obras. Sus aportaciones tienen tan gran peso en el devenir de la novela española, que es imposible reducir su gigantesca obra a uno solo de los moldes que configuran esta novelística.

¹ Lina Rodríguez Cacho, *Manual de historia de la literatura española. Siglos XVIII al XX*, 2009, Madrid, Castalia, p. 184.

La narrativa galdosiana no solo cubre por completo el último tercio del XIX, sino que aparece ante nuestros ojos como cabeza o representante principal de algunas de sus tendencias esenciales. Por medio de estas, se nos muestran las conmociones del siglo, generadoras de una movilidad sin precedente de las condiciones y conductas, así como los nuevos términos que plantean la representación de la existencia. En sus novelas, Galdós saca a la luz la historia percibida como una lucha entre las fuerzas abstractas, encarnadas por individuos o grupos creados bajo el imperio de las circunstancias. De esto resulta un dualismo polémico, de finalidad política declarada, que se detiene y luego se borra con brusquedad alrededor de 1880. Sabido es que el propio Galdós conoció e investigó escrupulosamente la historia de la España decimonónica y que, en su empresa reformadora de la novela de la época, la concibió como un instrumento de observación y reprobación de la sociedad contemporánea.

Una de esas novelas, *Torquemada en la hoguera* (1889),² se centra en la figura de un usurero sometido a crueles desgarramientos afectivos y que presenta desde un punto de vista impresionista —muy revelador de las orientaciones del momento— a uno de los actores esenciales de la burguesía española pintada a lo largo de la década de 1880. El autor canario enlaza su personaje con una saga de usureros de ficción: Shylock de William Shakespeare,³ Harpagón de Molière, Scrooge de Charles Dickens y Elena Ivanova de Fiódor Dostoievski. Lo más curioso es que el escritor elige el nombre de Torquemada, emparentando al nuevo avaro con el famoso dominico del mismo apellido, Tomás de Torquemada, el gran inquisidor que llevó a cabo la persecución de judeoconversos entre 1480 y 1530. El inquisidor quemaba herejes, mientras que el Torquemada de Galdós quema deudores. Así se muestra gráfica y cómicamente

70

² La tetralogía de las novelas de Torquemada se publicó entre 1889 y 1895: *Torquemada en la hoguera* (1889), *Torquemada en la cruz* (1893), *Torquemada en el purgatorio* (1894) y *Torquemada y San Pedro* (1895).

³ Al poco tiempo de componer *Torquemada en la hoguera*, Galdós visitó Italia. Allí en Venecia comenzó a reflexionar sobre las obras de Shakespeare; y sus pensamientos se expresan en la carta publicada en *La Prensa* el 18 de enero de 1889. En dicha carta, Galdós escribió lo siguiente: “El tipo de judío Shylock del *Mercader de Venecia*, es, no obstante, universal, fanático, implacable con el acreedor, vengativo, odia a Antonio que es cristiano y porque presta sin interés”. Ni que decir que hay un paralelo entre este personaje y Torquemada, que en la futura novela adquiere el título de judío.

la confusión económico-ideológica de la época: el ídolo del dinero se ha elevado a la categoría de lo religioso. Además, el nombre de Francisco nos recuerda al santo italiano, pero al contrario de la vida austera y simple que llevaba el fraile, nuestro personaje es justamente lo opuesto: un prestamista que ha logrado amasar un cuantioso capital a base de prestar con usura, exprimiendo sin piedad a los más pobres y desvalidos.

Torquemada en la hoguera⁴

Por mucho que Galdós, espíritu abierto y libre, rechazara —como rechazó con ironía— las posiciones doctrinales y el programa sociológico-literario de los naturalistas, no deja sin embargo de aplicarse con clara deliberación al estudio de la sociedad. Nuestro autor quería mostrar que la clase media estaba llegando, o acaso había llegado ya, a ser protagonista de la historia nacional, y que a él le correspondía ser su cronista y su crítico, interesado en el proceso estabilizador que, dentro de los postulados democráticos y liberales, debía cumplir esa clase. La conquista y la ocupación de la novela significaron un encuentro y una búsqueda trascendentales: el hallazgo de una temática y el intento de apropiarse de un arte de narrar. Por lo que hace a lo primero, el terreno social era más que propicio y Galdós lo había acotado bien al fijar su mirada en las anchas capas urbanas que se dilataban entre la aristocracia, la burguesía, la clase media y el pueblo. Además, y como bien ha indicado Gustavo Correa, se sumerge cada vez más en una dimensión de profundidad que abarca lo múltiple de la criatura humana en sus más variadas manifestaciones y dentro de las cuales se hallan los fenómenos de la conciencia individual: “El realismo de Galdós se dirige, de esta manera, hacia una exploración de la persona como centro irradiante de comunicación con el mundo exterior”.⁵ Existe, por tanto, la inevi-

⁴ *Torquemada en la hoguera* se escribió *ex profeso* para la importante revista cultural *La España Moderna* (1889-1914), por la insistencia del director José Lázaro Galdiano. A cambio, recibió el autor un dibujo de Goya y 150 pesetas, pago nada excepcional, pero respetable para esa época.

⁵ Gustavo Correa, *El simbolismo religioso en las novelas de Pérez Galdós*, 1962, Madrid, Gredos, p. 11.

table interacción entre personaje y medio ambiente, la cual constituye uno de los postulados esenciales del realismo del siglo XIX. Sin embargo, aun dentro de este supuesto fundamental, el hombre se halla en el mundo novelístico en condiciones de poder amoldar su propia vida y, en cierto modo, de someter la realidad externa con la firmeza y heroicidad de su propia voluntad.

La serie de *Torquemada* corresponde al periodo denominado por Galdós de las “novelas contemporáneas”. En estas obras se produce un cruce entre el hecho histórico y el discurso novelesco, procedimiento que permite indagar no solo en el alma individual y sus conflictos, sino también en el acceso a una realidad que es depositaria de la relación entre vida y ficción, espejo e irrealidad. En estas novelas escritas a finales de siglo, como bien observa Michael Predmore, se anuncia y se revela progresivamente que la “gran clase media” en que Galdós había puesto sus esperanzas, fracasó en su función histórica de conseguir las metas y objetivos de la Revolución de 1868.⁶ En *Torquemada en la hoguera* surge la estampa e imagen de un hombre que se personifica narrativamente en un trozo de la vida de Francisco Torquemada y la historia de una familia, los Águila. En este sentido, los títulos de las novelas, con su simbología religiosa, inducen a realizar una lectura que articule las voces de las víctimas y mártires que recorren la acción novelesca por medio de la escritura.

Si el tema del avaro es central a la serie de *Torquemada*, tal tema se estructura también, como todo, a partir de una historia social que no solo aparece reproducida en la novela, sino que es determinante de la narrativa. Lo primero que hace el narrador es sentar las bases para el reconocimiento de la personalidad, las actividades y la situación histórica del personaje a cuya “quema” vamos a asistir. Importa notar que la causa de su distinción no es psicológica, sino muy precisamente, histórico-general: se nos explica enseguida que tal vez Torquemada “habría sido así en otra época; pero no pudo eximirse de la influencia de esta segunda mitad del siglo XIX, que casi ha hecho una religión de las

⁶Michael Predmore, “Alegoría política y moral en *Torquemada en la hoguera*”, en *Estudios de literatura, cultura e historia contemporánea*, 2014, Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, pp. 103-120.

materialidades decorosas de la existencia”.⁷ En la relación de los cambios perceptibles que fue experimentando el usurero y su familia en estos años hay, a través de los comentarios del narrador, una interpretación tanto del texto como de la circunstancia histórica. El crítico Blanco Aguinaga ha constatado cómo el ascenso de nuestro personaje, un miserable emigrante a la ciudad que se convierte en usurero, financiero, senador y marqués equivale, en forma extrema o ejemplar, al ascenso al poder de la burguesía española a lo largo del XIX.⁸ El mejoramiento social de la familia Torquemada se ejemplifica en estas palabras del narrador: “En fin, que pasito a pasito y a codazo limpio, se habían ido metiendo en la clase media, en nuestra bonachona clase media, toda necesidades y pretensiones, y que crece tanto, tanto, ¡ay dolor! que nos estamos quedando sin pueblo”.⁹ La explicación histórica sigue desarrollándose cuando leemos que se trata “de la época que arranca de la desamortización”.¹⁰ Efectivamente, asistimos a una ascensión social promovida por la confiscación de las tierras de la Iglesia,¹¹ que transforma al antiguo usurero en influyente financiero, al tiempo que desarrolla su función regeneradora de una aristocracia decadente convertida al positivismo materialista en el marco político de la Restauración.

La actitud de censura que manifiesta Galdós ante este personaje es una clara muestra de su particular desacuerdo con el comportamiento de la clase media, que pierde su identidad en aras de una ambición que viene a instrumentalizar a todo aquello que se interpone y dificulta su objetivo. La obsesión por alcanzar a toda costa un ascenso social, al menos ante los ojos de los demás, se manifiesta a través de unos signos que se multiplican en el seno de una ciudadanía jerarquizada en la que

73

⁷ Benito Pérez Galdós, *Las novelas de Torquemada*, 1970, Madrid, Alianza, p. 12.

⁸ Carlos Blanco Aguinaga, “La determinación social de Torquemada”, en *Historia y crítica de la literatura española. Romanticismo y realismo*, 1994, Barcelona, Crítica, p. 534.

⁹ Benito Pérez Galdós, *Las novelas de Torquemada*, p. 8.

¹⁰ *Ibid.*, p. 13.

¹¹ La desamortización española fue un largo proceso histórico, económico y social iniciado a finales del siglo XVIII con la llamada “Desamortización de Godoy” (1798) y que tuvo varias etapas a lo largo del siglo XIX. Consistió en sacar a subasta pública, previa expropiación forzosa por parte del Estado, los bienes y tierras de la Iglesia y de las órdenes religiosas. Desde el punto de vista estrictamente social fracasó: la división de los lotes de tierra se encomendó a comisiones municipales y estas, aliadas con los oligarcas adinerados, manipularon el sistema.

son frecuentes las actitudes hidalgas; en una sociedad que va adquiriendo un perfil liberal pero que está muy lejos de ser democrática. En cuanto a tipo, como bien señala el crítico García Sarriá, Torquemada es representativo de la sociedad de su tiempo, es una “síntesis negativa de su época, una figura colectiva del siglo XIX, que concretamente acumula dinero y representa los intereses creados de la clase media española”,¹² y Teresa Fuentes Peris ha observado que el personaje es: “the embodiment of a spirit of utility and profit, a concept arising from the new ideology of economic liberalism that challenged the waste and inefficiency”.¹³

Efectivamente, el fondo histórico es la Revolución Gloriosa de 1868, y sirve irónicamente para contrastar las variantes político-liberales con la constante ascensión económica del usurero:

Torquemada empezó a usar chisteras de cincuenta reales; disfrutaba de dos capas; una muy buena, con embozos colorados, los hijos iban bien apañados; Rufina tenía un lavabo de los de mírame y no me toques, con jofaina y jarro de cristal azul [...]; doña Silvia se engalanó con un abrigo de pieles que parecía de conejos [...]; en fin, que pasito a paso y a codazo limpio, se habían ido metiendo en la clase media.¹⁴

74 | El ascenso de este hombre a través de los diferentes estratos sociales hasta llegar a la cumbre implica una serie de cambios. Torquemada presenciara con horror “el nuevo orden de las cosas” que se impone en su vida; un nuevo orden que se manifiesta en una oleada de signos indicativos de la nueva posición social. En el fondo, no es que el protagonista actúe solo como un tirano que hace de la materialidad un modo de existencia, sino que la religión del dinero lo convierte en instrumento y víctima de sus propios deseos y pasiones. Vale decir que la predicación del sujeto tacaño tiene que ver con el dominio que lo material realiza sobre su persona. Él es un ser encarcelado en el lenguaje materialista de la codicia. Más que victimario, termina siendo víctima de

¹² Francisco García Sarriá, “El plano alegórico de *Torquemada en la hoguera*”, en *Anales Galdosianos*, 15 (1980), p. 103.

¹³ Teresa Fuentes Peris, *Galdós's Torquemada novels: Waste and profit in late nineteenth-century Spain*, 2007, Cardiff, University of Welsh Press, p. 17.

¹⁴ *Las novelas de Torquemada*, pp. 13-14.

los designios irrecusables de una “religiosidad inquisidora”, en la que lo que predomina es el dinero, los negocios y las transacciones.

Pero como castigo a la avaricia de Torquemada, su único y amado hijo se verá afectado por una mortal enfermedad. Al comienzo del capítulo IV se muestra abiertamente la gravedad de las dolencias de Valentín: la inflamación del cuerpo. Inmediatamente después, el pensamiento del protagonista se desvela al lector en un largo soliloquio, en el que Torquemada va dando forma a lo que el narrador califica de “pícaro idea”: que la enfermedad del hijo es un castigo por su usura, y para desagraviar por sus actos trata de reconciliarse con la “humanidad”. En sus palabras y en sus pensamientos el lector percibe que no hay ningún sentimiento sincero tras esa actuación, pero en ningún momento el narrador emitirá un juicio sobre este aspecto; dejará que el personaje vaya mostrándose tal cual es. Torquemada, siguiendo los consejos de su amigo Bailón, se convence de que su situación es resultado de la práctica despreciable del oficio de la usura, que tantos sufrimientos provoca a sus pobres deudores. Por tal motivo, intenta reconciliarse con la divinidad realizando obras de caridad y perdonando el pago de sus deudas a la pobre gente de la que se nutre su fortuna. Durante la enfermedad del hijo intenta rectificar su situación frente a Dios; quiere convencer a cuantos le rodean —parientes, víctimas y deudores— de que es semejante a los demás: capaz de amor y sentimiento. El prestamista piensa que de la noche a la mañana, en breve espacio de tiempo, puede cambiar a los ojos del mundo, e incluso, a los de Dios mismo. Desea enmendarse con la práctica de las buenas obras, pero de su corazón solo brota una caridad seca y calculadora. Reparte limosnas ínfimas y no se atreve a dar su capa nueva a un menesteroso que la necesita. Se muestra humano repentinamente con los inquilinos que deben pagarle una renta semanal y regala una cantidad de dinero a un pintor tísico que se muere de hambre. Volviendo Torquemada a su casa tras repartir el dinero entre los pobres que va encontrando, la voz narrativa observa que “Todo ello aceptaba Torquemada menos resignarse. No tenía en su alma la fuente de donde tal consuelo pudiera salir, y ni siquiera lo comprendía”.¹⁵

¹⁵ *Ibid.*, p. 37.

Pero como siempre, Galdós nos presenta el lado opuesto al usurero, la figura diametralmente en contraposición con Torquemada, la tía Roma, una vieja criada que fielmente ha servido en la casa de don Francisco. La crítica Juana Granado Sánchez ha indicado que esta mujer “no vive su pobreza de un modo marginal, sino con aceptación y plena conciencia de la misma, como una actitud moral y un modo de vida asumido responsable y conscientemente, en aras de una finalidad superior de carácter espiritual”.¹⁶ La penuria del personaje no es resultado de la alienación social y de las estructuras económicas, sino de un rechazo precisamente de esos valores materiales y de la asunción de una vida interior llena de plenitud moral a la que en nada afecta la condición de su miseria. La tía Roma representa un cristianismo primitivo y puro, caracterizado por el desprendimiento total y absoluto de objetos y pertenencias. Es ella la que contrasta el presente y proyecta hacia el futuro del personaje; el diálogo que mantiene con el usurero refleja la conciencia inapelable de la inhumanidad de Torquemada, su hipocresía y su falta de misericordia con los demás. Esa “revelación” de la tía Roma invierte las inercias farisaicas del personaje, dejándolo expuesto ante su verdadera imagen. Las palabras que dirige a Torquemada: “Usted quiere ahora poner un puño en el cielo”,¹⁷ además de ser un sencillo y rápido análisis de la falsa transformación del usurero, adelantan una de las constantes temáticas del resto de la serie: la incapacidad de Torquemada para cambiar moralmente. Tras el fallecimiento de su hijo, el viejo usurero se dedica con renovado ímpetu a sus negocios, a sacar el mayor dinero posible de sus préstamos. La tía Roma sugiere el desenlace del protagonista cuando comenta: “nunca aprende... ya está otra vez preparando los trastos de ahorcar. Mala muerte va usted a tener, condenado de Dios, si no se enmienda”.¹⁸ El hecho de que la vieja hable de “trastos de ahorcar” remite a los utensilios empleados por Tomás de Torquemada para obtener las declaraciones de los judeoconversos, pero

76

¹⁶ Juana Granado Sánchez, “Guía de lectura de *Torquemada en la hoguera* de Benito Pérez Galdós”, p. 22, en <<http://www.editorialperiferica.com/upload/20101118131525GUIATORQUEMADA.pdf>>.

¹⁷ *Las novelas de Torquemada*, p. 66.

¹⁸ *Ibid.*, p. 73.

aquí de forma irónica, el que se confiesa es el usurero, reconociendo su culpa, pero no su arrepentimiento. Las últimas palabras de Torquemada revelan su rebelión contra la voluntad divina y la negación absoluta de su sumisión: “Yo hago lo que me da mi santísima gana, so marracho, vieja más vieja que la Biblia”.¹⁹ Con esta declaración se muestra con evidencia la personalidad de Torquemada, la avaricia, la cual constituye el eje de su ser. Hay, por lo demás, una relación directa entre esa pasión radical del personaje y su vida espiritual, o más bien, su ausencia de sentimiento religioso. Dicho en otros términos: existe una incompatibilidad de esencia entre su ser avaro y su aptitud para entrar en el ámbito de la vida sobrenatural, o al menos comprenderla, ya que como bien ha señalado Gustavo Correa: “La carencia del amor al prójimo no le permitirá penetrar en la esfera del amor divino. Por el contrario, solo profesa una monstruosa adoración de su propio ego”.²⁰ Efectivamente, lo que sí ha aprendido Torquemada es que la religión y la filosofía no tienen nada que ver con los asuntos de la vida y la muerte, el premio o el castigo, en la conducta de la vida humana. Se siente absolutamente libre ahora para cultivar su profesión de usurero y financiero, de ganar dinero a expensas de otros, de “hacerle la guerra al pobre” sin el freno de escrúpulos morales y sin miedo a represalias divinas.

En conclusión, *Torquemada en la hoguera* muestra la confusión del usurero, la idealización del falso ídolo que es el dinero, al que ha adorado siempre, el bienestar material y, lo más triste de todo, el hecho de que confunde la limosna y la caridad con un negocio de compraventa. Él, en su función socioeconómica financiera personifica —exagerada y, por lo tanto, inequívocamente— el eje materialista, el alma monetaria de la filosofía vital de la burguesía española del siglo XIX. Efectivamente, esta incapacidad para afrontar la vida en su totalidad, con sus límites y trabas, es la condición inherente a don Francisco y la causa de su desorientación e incapacidad para elevarse sobre los valores terrenales. *Torquemada en la hoguera* no supone el aprendizaje de la verdad profunda que subyace en el principio ético del mundo, sino más bien

¹⁹ *Loc. cit.*

²⁰ Gustavo Correa, *op. cit.*, p. 139.

MARÍA LUISA PÉREZ BERNARDO

el viaje hacia la desorientación, el vacío y la condenación del individuo. Como contrafigura de Torquemada, el narrador nos presenta a Roma, mujer que representa el principio ético supremo, no ya como teoría, sino como modelo de conducta: una menesterosa que se caracteriza por el amor al prójimo y la solidaridad más humana. Su caracterizante vejez, junto con el nombre-apodo que la identifica, vienen a decirnos que ella simboliza la tradicional y sencilla religión del pueblo español, el cristianismo desnudo de artificios, pompas y galas. De hecho, aunque la mayoría de los críticos han tildado a Galdós de liberal, anticlerical e irreligioso, el escritor canario critica a esa nueva burguesía perteneciente al mundo industrial, que sustituye los valores cristianos de la caridad, mansedumbre y amor al prójimo, por una corriente materialista en la que el motor es la adquisición de bienes materiales, dinero y posición social. En fin, Galdós analiza en *Torquemada en la hoguera* la realidad española desde un plano fundamentalmente ideológico, de raíz ética, que pone en tela de juicio la estructura socioeconómica existente e imputa en buena medida a la clase acomodada los fallos y los males que se ciernen sobre el país.

HEGEL, EL DINERO Y LA “ECONOMÍA POLÍTICA”

Rafael González Díaz y

*Carlos J. McCadden M.**

RESUMEN: A Hegel se le acusa de ser un pensador totalitario, un abogado del “estatismo” y un “enemigo de la libertad”. Se supone que no tiene un pensamiento económico y que si logró hacer algunos esbozos al respecto, deben ser ignorados. Una exégesis rigurosa de las obras de Hegel no permite que se le atribuya el título de pensador totalitario. Al contrario, Hegel es un pensador liberal. No solo estudió la economía política de James Steuart (1707-1780) y de Adam Smith (1723-1790), sino que dedicó una parte de su reflexión a temas económicos como el “dinero”, el “sistema de necesidades” y la “sociedad civil”. Para Hegel, el desarrollo de la libertad individual consolidó al “dinero” como medio de cambio universal y este, al mismo tiempo, posibilitó unas relaciones más justas entre los hombres.



HEGEL, MONEY AND “POLITICAL ECONOMY”

ABSTRACT: Hegel is accused of being a totalitarian thinker, an advocate of “statism” and an “enemy of freedom”. It is assumed that he does not have an economic thought and that if he managed to make some sketches about them they should be ignored. A rigorous exegesis of Hegel’s works does not allow the title of totalitarian thinker to be attributed to him. On the contrary, Hegel is a liberal thinker. He not only studied the political economy of James Steuart (1707-1780) and Adam Smith (1723-1790), but devoted a part of his reflection to economic issues such as “money”, “needs system” and “civil society”. For Hegel, the development of individual freedom consolidated “money” as means of universal change and this, at the same time, made possible more just relations among men.

* Ambos autores son profesores del Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

PALABRAS CLAVE: filosofía de la economía, filosofía política hegeliana, liberalismo, teoría del valor.

KEY WORDS: Hegelian political philosophy, liberalism, philosophy of economics, theory of value.

RECEPCIÓN: 7 de enero de 2019.

APROBACIÓN: 18 de febrero de 2019.

DOI: 10.5347/01856383.0129.000294416

HEGEL, EL DINERO Y LA “ECONOMÍA POLÍTICA”

La “economía política” en Hegel

A Hegel se le acusa de ser un pensador totalitario, un enemigo de la libertad social, económica y política que subordina a la persona a los confines de un “sistema cerrado”. Además, a su filosofía se le responsabiliza del nacimiento de todos los regímenes autoritarios del siglo XX.¹ Al respecto dice Karl Popper:

El hegelianismo constituye el renacimiento del tribalismo. Puede apreciarse la significación histórica de Hegel en el hecho de que este representa el “eslabón perdido”, por así decirlo, entre Platón y la forma moderna del totalitarismo. La mayoría de los totalitarios modernos no tienen la menor conciencia de qué ideas se remontan hasta Platón. En su mayor parte, conocen su deuda con Hegel y todos ellos han sido educados en la densa atmósfera hegeliana. Así, se les ha enseñado a adorar al Estado, la historia y la nación.²

En el centro de estas críticas está el prejuicio de que Hegel no tiene un pensamiento económico y que si logró hacer algunos esbozos, no tienen importancia porque al final su aportación derivó en la izquierda hegeliana marxista o la derecha totalitaria del siglo XX.

¹ Cfr. Dalmacio Negro Pavón, “Hegel y el totalitarismo”, *Revista de Estudios Políticos*, 200/201 (1975), pp. 101-137.

² Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, 2010, Barcelona, Paidós, p. 248.

A pesar de todo esto, el pensamiento económico de Hegel ha sido objeto de un prolongado debate académico.³ Una de las interpretaciones más difundidas dice que Hegel es un precursor de las concepciones de Marx, y que sus nociones de trabajo (*Arbeit*), propiedad (*Eigentum*), valor (*Wert*), capital (*Kapital*), dialéctica (*Dialektik*), enajenación (*Entfremdung*), etc., son el anuncio profético de las tesis que posteriormente sostendría Marx.⁴ Hegel sería la “versión idealista” de Marx y este la verdadera culminación del hegelianismo. A la filosofía de Hegel como precursora del marxismo solo habría que invertirla para darle un sentido materialista.

Si bien la interpretación marxista de Hegel impide la comprensión de la originalidad del pensamiento económico hegeliano y los rasgos definitorios de su “liberalismo”, no obstante tiene el mérito histórico de haber “rehabilitado” el estudio de Hegel al tomarlo en serio como un riguroso pensador en cuestiones económicas y sociales.⁵ En palabras de Steve Smith: “el repunte del marxismo fue, a lo sumo, una condición necesaria aunque insuficiente para una adecuada interpretación de Hegel”.⁶ La interpretación marxista de Hegel llega al extremo de querer encontrar a Marx en todo el sistema hegeliano proponiendo paralelismos arriesgados e inverosímiles, como si Marx estuviera ya encriptado en Hegel. Así, por ejemplo, se sostiene que la “lógica hegeliana” es el dinero del Espíritu.⁷

³ Cfr. Karl Marx, *Nationalökonomie und Philosophie*, en S. Landshut (ed.), *Karl Marx. Die Frühschriften*, 1971, Stuttgart, Kröner, pp. 225-316; Paul Chamley, “Les origines de la pensée économique de Hegel”, *Hegel Studien*, 3 (1965); Paul Chamley, “La doctrine économique de Hegel d’après les notes de cours de Berlin”, en D. Henrich y R.-P. Horstmann (comps.), *Hegels Philosophie des Rechts*, 1982, Stuttgart; James Henderson et al. (comps.), “Adam Smith’s influence on Hegel’s philosophical writings”, *Journal of the History of Economic*, 13 (1991).

⁴ Cfr. Josu Zabaleta Imaz, “Dinero como lo singular universal. Una lectura del concepto de dinero en Marx desde la categoría de la medida de Hegel”, *Bajo palabra*, 5 (2010), pp. 17-30.

⁵ Cfr. Steven Smith, *Hegel y el liberalismo político*, 2002, México, Ediciones Coyoacán, trad. de Eric Herrán, pp. 13-16. El ejemplo que presenta el autor es el trabajo de Alexandre Kojève, una interpretación marxista de Hegel que condicionó a toda una generación.

⁶ *Loc. cit.*

⁷ Cfr. Germán D. Castiglioni, “¿En qué sentido es la *Lógica* de Hegel el dinero del espíritu? Interpretación del sistema hegeliano desde la génesis del dinero en *El capital* de Marx”, *Tópicos*, 31 (2016), pp. 22-41.

Para otros autores, la filosofía de Hegel es el fundamento del “comunitarismo” y de todas las posturas críticas a la teoría liberal y su pretendido universalismo. Esto sería particularmente verdadero frente al concepto de individuo como realidad abstracta y ahistórica que es un postulado central del liberalismo clásico y que estos autores consideran generalmente una devaluación de la cultura. El ejemplo paradigmático de esas lecturas comunitaristas de Hegel sería la realizada por Charles Taylor⁸ (1931-), que se inserta en el debate contemporáneo en torno al relativismo y el multiculturalismo.⁹

En el otro extremo estarían los autores y las interpretaciones de Hegel que sostienen que su pensamiento económico no es otra cosa que la “reelaboración” de los postulados del liberalismo clásico.¹⁰ De este modo, a Hegel se le coloca en medio de una discusión que su sistema no está interesado en responder en esos términos. Sin duda, Hegel estudió la “economía política” de su tiempo; en concreto, la de dos representantes de la *ilustración escocesa*: James Steuart¹¹ (1707-1780) y Adam Smith (1723-1790). Según el testimonio de Karl Rosenkranz (1805-1879), Hegel realizó un comentario sistemático a

⁸ Cfr: Charles Taylor, *Hegel*, 2010, México, Anthropos y Universidad Iberoamericana; Charles Taylor, *Hegel y la sociedad moderna*, 2014, México, FCE, trad. de Juan José Utrilla.

⁹ Cfr: Carlos Ruiz Schneider, “El concepto hegeliano de eticidad y el comunitarismo”, *Seminarios de Filosofía*, 12/13 (1999-2000), pp. 197-212. Para este autor, de los filósofos comunitarios, como Michael Walzer (1935-), Alasdair Macintyre (1929-), Michael Sandel (1953-), el pensamiento de Charles Taylor es el más cercano al de Hegel, especialmente por analizar las implicaciones del concepto de eticidad [*Sittlichkeit*], que remite a la obligación que cada individuo tiene hacia la comunidad existente de la que es parte. Véase Paulo Roberto Monteiro de Araujo, “Hegel and the libertarians” en *Twentieth world congress of philosophy, Paideia*, 1998, Boston, en <<https://www.bu.edu/wcp/papers/poli/polimont.htm>>, consultado el 13 de febrero de 2019.

¹⁰ Sobre la relación de Hegel con la ciencia económica, uno de los textos fundamentales es N. Waszeck, *The scottish enlightenment and Hegel's account of civil society*, 1998, Dordrecht, Boston, Londres, Kluwer. Véase William Maker (comp.), *Hegel on economics and freedom*, 1987, Macon, GA., Mercer University Press; y Carsten Hermann-Pillath e Ivan Boldyrev (comps.), *Hegel, institutions and economics. Performing the social*, 2014, Nueva York, Routledge.

¹¹ “Paul Chamley, profesor de economía de la Universidad de Estrasburgo, en su libro *Economie politique et philosophie chez Steuart et Hegel*, 1963, París, ha reconstruido los rastros de la influencia de Steuart en la concepción hegeliana de economía.” Julio de Zan, *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, 2009, Buenos Aires, Ediciones del Signo, p. 65.

la obra *An inquiry into the principles of political economy* (1767)¹² de Steuart y su estudio fue decisivo en la concepción que Hegel tuvo en materia económica. De este modo lo expresa Rosenkranz:

Todo el pensamiento de Hegel sobre la esencia de la sociedad civil, la necesidad y sobre el trabajo, sobre la división del trabajo y la riqueza de las clases, la pobreza, la policía, los impuestos, etcétera, se concentran en un comentario continuo a la traducción alemana de la economía política de Stewart.¹³

Hegel menciona de manera explícita, en la observación del §189 de su obra *Principios de la filosofía del derecho*, los trabajos de Adam Smith (1723-1790), David Ricardo (1772-1823) y Jean-Baptiste Say (1767-1832) como ejemplos del desarrollo de *la economía política*, que Hegel considera una de las ciencias que solo en la época moderna han podido encontrar su terreno propio.¹⁴ Como lo advierte Lisa Herzog, las agudas transformaciones económicas y sociales, en especial todo lo que se refiere a la consolidación de una sociedad de mercado por el intercambio económico, rompieron en buena medida muchas de las rígidas estructuras medievales en Inglaterra y Alemania.¹⁵ Estas novedosas transformaciones fueron conocidas de manera directa por Smith y Hegel, porque tales cambios ocurrían precisamente en ese momento en sus países. De hecho, mientras que Smith escribe antes de la primera ola de industrialización en Gran Bretaña, Hegel recibe noticias sobre el desarrollo de Inglaterra a través de periódicos y revistas. Por eso, no es exagerado decir que los dos fueron los primeros en conceptualizar esta nueva realidad económica y tratar de comprender sus implicaciones. Por eso

¹² Este trabajo de James Steuart puede ser considerado, sin exageración, como el primer tratado sistemático y completo de economía política en la historia. Según Rosenkranz, Hegel comentó integralmente la obra y su influjo fue decisivo en la concepción que tuvo en materia económica.

¹³ Karl Rosenkranz, *Vita di Hegel*, 2012, Milán, Bompiani, trad. de Remo Bodei, p. 107. La traducción del italiano es nuestra.

¹⁴ Cfr. *Principios de la filosofía del derecho*, 2005, Madrid, Edhasa, trad. de Juan Luis Vermal, p. 312.

¹⁵ Cfr. Lisa Herzog, *Inventing the market. Smith, Hegel, & political theory*, 2016, Oxford, Oxford University Press, pp. 6-7.

también, la reflexión de ambos pensadores merece la atención de investigadores de distintas disciplinas. Yang Young-Sun estudia la relación entre la “economía” y la “teología” en ambos autores. Según Young-Sun, el estudio de Smith y Hegel ilumina los “fundamentos teológicos” de las ideas económicas, tales como la salvación, la simpatía, el reconocimiento, la pobreza, el Estado, la mano invisible, la astucia, la escasez y la escatología.¹⁶

La influencia de Smith sobre Hegel y su diferencia con la de Stuart ha sido estudiada por Norbert Waszek (1983-).¹⁷ La idea central de Waszek, que se relabora en artículos de otros autores, es que Hegel es indiscutiblemente un autor liberal que incorpora en sus planteamientos algunos postulados de la economía escocesa pero que en su formulación no deja de ser novedoso.¹⁸ Hegel es liberal porque postula la libertad como fundamento de la vida social y política. Defiende que solo es congruente con la razón un régimen económico o político en el que se garantice el más amplio rango de “libertad negativa”, entendida como carencia de una intervención estatal (*laissez faire*), para cada uno de sus integrantes. Un sistema económico, social y político en el que cada persona pueda expresar sus opiniones libremente, profesar la religión que quiera y poseer la máxima libertad de comercio y de trabajo sin la interferencia de un planificador central.¹⁹

¹⁶ Cfr. Yang Young-Sun, *Economies of salvation: Adam Smith and Hegel*, 2012, Berna, Peter Lang.

¹⁷ N. Waszeck, *op. cit.*

¹⁸ Cfr. Claudio Mario Aliscioni, *El capital en Hegel. Estudio sobre la lógica económica de la filosofía del derecho*, 2010, Buenos Aires, Homo Sapiens, pp. 43-49. La divergencia de perspectivas resulta proporcional al enfoque utilizado para comprender la concepción general de la vida práctica en Hegel. Cualquier intento que busque dar cuenta del significado de la “economía política” dentro del sistema hegeliano debe tomar en cuenta que esta se encuentra vinculada con la filosofía política y la filosofía de la historia del autor, en la esfera de lo que él llama “espíritu objetivo”. Así, las formulaciones hegelianas tienen un origen más complejo y original de lo que podría parecer a simple vista. Véase Jürgen Lawrenz, “Hegel, recognition and rights: ‘Anerkennung’ as a gridline of the philosophy of rights; cosmos and history”, *The Journal of Natural and Social Philosophy*, 3/2-3 (2007); Robert Pippin, *Hegel’s practical philosophy: rational agency as ethical life*, 2008, Cambridge, Cambridge University Press; Robert Williams, *Hegel’s ethics of recognition*, 2000, Berkeley, University of California Press; Richard Bellamy, “Hegel and liberalism”, *History of European Ideas*, 8/6 (1987), pp. 693-708.

¹⁹ Lisa Herzog, “Two ways of ‘taming’ the market. Why Hegel needs the police and the corporations”, en Andrew Buchwalter (comp.), *Hegel and capitalism*, 2015, Suny Press,

Hegel denomina “sistema de necesidades” a la compleja interdependencia de las preferencias y acciones de cada uno de los agentes que intervienen en la esfera económica y social.²⁰ En un sistema racional hegeliano, las personas obran libremente de acuerdo con sus preferencias particulares y persiguen la satisfacción de sus intereses, y tales acciones e intercambios manifiestan un orden y una estructura determinada. La razón, y por ende la ciencia, tiene la tarea de desentrañar, a partir de esta masa aparentemente contingente de fenómenos, las regularidades y la necesidad (*Notwendigkeit*).

Así como la astronomía es la ciencia que encuentra las regularidades en el movimiento de los planetas que a simple vista parecen irregulares, la “economía política” tiene que exponer el “sistema de necesidades”, esto es: “la relación y el movimiento de la masa de datos contingentes en su entrelazamiento o determinación cualitativa y cuantitativa”.²¹ El interesante proceso que sigue el pensamiento para descubrir en medio de las necesidades y trabajos individuales, los principios simples de su intercambio; el pensamiento “descubre, a partir de la infinita cantidad de individualidades que en un primer momento tiene ante sí, los principios simples de la cosa, el entendimiento que actúa sobre ella y la gobierna”.²²

La economía política quiere encontrar lo *necesario*, las leyes por las que los hechos contingentes se agrupan e influyen entre sí.²³ “Encontrar

pp.147-162. Véase también Lisa Herzog, *Inventing the market. Smith, Hegel, and political theory*, 2016, Oxford, Oxford University Press, pp. 119-146; Sybol Anderson, “Liberalism and recognition”, en Dean Moyer (ed.), *The Oxford handbook of Hegel*, 2017, Oxford University Press, pp. 767-786; Sybol Anderson, *Hegel's theory of recognition. From oppression to ethical liberal modernity*, 2009, Londres, Bloomsbury, p. 185; Stephen Hudson, “The limitations of recognition. The complexity of actualizing freedom in Hegel's philosophy of right”, en Arthur Kok y John van Houdt (comps.), *Reconsidering the origins of recognition. New perspectives on german idealism*, 2014, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, pp. 197; y Terry Pinkard, *Does history make sense? Hegel on the historical shapes of justice*, 2017, Londres, Harvard University Press, p. 47.

²⁰ Cfr. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 311.

²¹ *Loc. cit.*

²² *Ibid.*, p. 312.

²³ Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 312.

aquí lo necesario es el objeto de la economía política, una ciencia que hace honor al pensamiento al hallar las leyes de una masa de hechos contingentes.”²⁴ Los frutos del trabajo se relacionan recíprocamente, aunque en un primer momento todo parece abandonado al criterio de lo puramente singular. De la misma manera que el sistema planetario se manifiesta al observador como un conjunto de movimientos aparentemente caóticos e irregulares, los intercambios económicos están sujetos a la captación de las leyes que los explican. Dice Hegel:

Resulta un interesante espectáculo observar cómo todo nexo tiene su repercusión, cómo las esferas particulares se agrupan, influyen sobre otras, y son promovidas u obstaculizadas por ellas. Resulta sobre todo digno de señalarse este recíproco relacionarse en el que en un primer momento no se cree, porque todo parece abandonado al criterio arbitrario de lo singular.²⁵

La “economía política” explica los principios simples que residen en las cosas que son producidas e intercambiadas, “el entendimiento que actúa sobre ellas y las gobierna”.²⁶ Descubrir la razón que actúa en las cosas económicas produce la conciliación y el entendimiento económico. Pero esta misma racionalidad económica es el objeto “en el que el entendimiento de los fines subjetivos y las opiniones morales descarga su descontento y fastidio moral”.²⁷ La comprensión de las leyes económicas produce una gran satisfacción intelectual, ya que se descubre el *porqué* de los fenómenos, si bien no necesariamente se deben compartir moralmente las consecuencias.

²⁴ *Loc. cit.*

²⁵ *Id.*

²⁶ *Id.*

²⁷ *Id.* Dice Vieweg: “La ciencia económica se ha convertido en una disciplina que preside la mayor parte de las decisiones en el ámbito público. La naturaleza de sus postulados y el uso creciente de las matemáticas la convierten en la herramienta por antonomasia no solo para explicar los intercambios de bienes sino para diseñar cualquier política pública”. Klaus Vieweg, *La idea de libertad. Contribuciones a la filosofía práctica de Hegel*, 2009, México, UAM-Centro de estudios filosóficos José Porfirio Miranda, p. 13.

Sobre la naturaleza de las necesidades humanas

La satisfacción de las necesidades humanas básicas y fundamentales, como la de alimentarse, vestirse, etc., según Hegel, dependen de condiciones exteriores contingentes, pero todas las variaciones arbitrarias producen determinaciones universales.²⁸ Detrás de la aparente dispersión de las circunstancias que afectan la satisfacción de las necesidades, todas surgen de la naturaleza de las cosas mismas: “la falta de pensamiento es contenida por una necesidad que surge por sí sola”.²⁹ Para Hegel, lo propio de las necesidades humanas está en su carácter universal, que supera a las de los animales y que las vuelve ilimitadas.³⁰ En el caso de los seres humanos, las necesidades y los modos de satisfacción se multiplican y luego se descomponen y diferencian progresivamente en necesidades particularizadas y por lo mismo más abstractas. El ser humano tiene deseos infinitos;³¹ al desear espiritualmente, su avidez no tiene límite. Dice Hegel:

El *hombre* muestra al mismo tiempo que va más allá del animal y revela su universalidad, en primer lugar por la *multiplicación* de las necesidades y los medios para su satisfacción, y luego por la *descomposición y diferenciación* de las necesidades concretas en partes y aspectos singulares que se transforman de esta manera en distintas necesidades *particularizadas* y por lo tanto *más abstractas*.³²

La multiplicación de las necesidades humanas descansa en la condición espiritual del hombre y en las exigencias que nacen de la cultura

²⁸ Cfr: Carla Cordua, “Hegel sobre las necesidades humanas”, *Revista de Filosofía*, 57 (2001), pp. 174-179.

²⁹ Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 312.

³⁰ Hegel describe de este modo la infinidad de las necesidades que se crean en la sociedad: “La tendencia de la situación social a multiplicar y especificar indeterminadamente las necesidades, los medios y los goces, que no tienen límites, lo mismo que la diferencia entre necesidades naturales y cultivadas”. *Ibid.*, p. 316.

³¹ Para Aristóteles los deseos son ilimitados, mientras que las necesidades son limitadas. Esto distingue la verdadera riqueza de la pura acumulación crematística. Véase Carlos McCadden, *La clase media en la res publica mexicana*, en <http://www.usemcdmx.org.mx/resources/documents/clase_media_res_publica.pdf> p. 6 y ss., consultada el 18 de febrero de 2019.

³² Cfr: Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 312.

que dicta los criterios del gusto y de la utilidad que tienen los diferentes objetos que se ofrecen para el consumo individual. Así, “no es ya la necesidad misma sino la opinión la que tiene que ser satisfecha, y pertenece precisamente a la cultura descomponer lo concreto en sus particularidades”.³³ La multiplicación de las necesidades humanas hace que también se dividan y multipliquen los medios para satisfacerlas, sobre todo cuando se han particularizado hasta el extremo. A medida que las necesidades se multiplican al infinito, los trabajos se tienen que especializar para que los medios sean adecuados a los fines;³⁴ de ahí surge la *división del trabajo* que es una pieza fundamental en pensamiento económico de Adam Smith.³⁵

Además, como las necesidades y los medios para satisfacerlas son para Hegel un *ser-para-otro*, las necesidades y los trabajos se condicionan recíprocamente entre las personas. Es decir, la necesidad, el trabajo y su satisfacción son intrínsecamente sociales: “Las necesidades y los medios son, en cuanto existencia real, un *ser para otro*, cuyas necesidades y cuyo trabajo [*Arbeit*] condicionan recíprocamente su satisfacción”.³⁶ Sin embargo, no solo la satisfacción de las necesidades y los trabajos son interdependientes, sino que la actividad que cada individuo realiza depende del lugar o el estatus que tiene en la sociedad. Para Hegel, las necesidades y los trabajos económicos de los individuos son tan específicos que determinan las relaciones sociales que tienen entre sí. “La abstracción, que es una cualidad de las necesidades y de los medios, deviene también una determinación de las relaciones de los individuos entre sí”.³⁷ El mercado es la universalidad en el que las personas pueden reconocerse y en el que las necesidades y el trabajo singulares son al mismo tiempo algo real y significativo para la sociedad. Dice Hegel:

³³ *Ibid.*, p. 314. Por eso, para Hegel la creación de necesidades se fundamenta en la ganancia que obtienen algunos individuos con ellas. Así lo expresa en este párrafo: “Por eso, la necesidad no es producida tanto por los que la poseen de un modo inmediato sino por quienes buscan una ganancia con ella”.

³⁴ *Ibid.*, p. 314.

³⁵ Cf: Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, 1981, México, FCE, pp. 7-9.

³⁶ *Principios de la filosofía del derecho*, p. 314.

³⁷ *Loc. cit.*

“Esta universalidad, en el sentido de reconocimiento [*Anerkanntsein*], es el momento que convierte a las necesidades, los medios y modos de satisfacción en su singularidad y abstracción, en algo *concreto*, en cuanto *social*”.³⁸

El dinero y las relaciones sociales

Para Hegel, la riqueza [*Reichtum*] es el resultado de la suma total de los esfuerzos y las obras de la que es capaz una cultura, la esencia espiritual universal. Es aquello que se produce por el trabajo de todos y se consume así mismo en el disfrute de todos y de manera continua:

La riqueza [es] la esencia espiritual universal, así como el *resultado que deviene* constantemente del *trabajo [Arbeit]* y de la *actividad de todos*, igual que vuelve luego a disolverse en el *disfrute [Genuß]* de todos.³⁹

El individuo tarde o temprano se hace consciente de que la sustancia ética en la que desenvuelve su vida es la cultura y que no puede apoderarse de la misma sin el trabajo por medio del cual le da forma al mundo. La riqueza, por lo tanto, es la del individuo y la de todos porque aglutina los esfuerzos y los logros de una sociedad. Surge del conjunto de experiencias preexistentes y del patrimonio acumulado por una comunidad. La conciencia individual está cierta de que ese mundo es su sustancia cultural. El ser humano en el mundo en cuanto “autoconciencia pasa a apoderarse de él; [y] alcanza este poder sobre el mundo por medio de la cultura”.⁴⁰ Las acciones que emprende el individuo son una obra universal que tiene fundamento en la universalidad. Su vida y su quehacer son el fruto de la riqueza cultural acumulada y su actividad se convertirá en patrimonio general: “Esta sustancia etérea simple de su vida, por esta

³⁸ *Ibid.*, pp. 314-315.

³⁹ *Fenomenología del espíritu*, 2010, Madrid, Abada Editores, p. 587.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 583. Para Hegel, el individuo supera la existencia inmediata y se desarrolla como particularidad autoconsciente: “su formación cultural y su propia realidad efectiva son, por tanto, la realización efectiva de la substancia misma”.

determinación de su inmutable igualdad a sí misma, es *ser*, y por ende, únicamente *ser para otro*”.⁴¹

La verdad del concepto de *riqueza* está en el movimiento dialéctico. Por un lado, la riqueza del individuo es la que adquiere de la sociedad a través de la cultura, es la de todos como el conjunto de conocimientos y técnicas que le permiten obrar en el mundo; y por el otro, la riqueza producida por un individuo se convierte en el patrimonio material y espiritual general de todos.⁴² La riqueza de cada uno es en cierto sentido la de todos y viceversa. La riqueza particular no deja de ser-para-otro, y si quiere ser verdaderamente comprendida, no puede serlo sino a partir de lo que Hegel llama la lógica de la contradicción.⁴³

Pero, ¿qué es el dinero para Hegel? De manera explícita dice que es el medio de cambio universal en el que se hace efectivo el valor abstracto de todas las mercancías. El “medio de cambio [*Tauschmittel*] universal, [es] el dinero [*Geld*], en el cual es efectivo el valor [*Wert*] abstracto de todas la mercancías [*Waren*]”.⁴⁴ Además, el dinero es un signo en torno del cual se reúnen los hombres para hacer presente todas las cosas y la necesidad misma pero no de manera directa, sino que solo se expresan cuantitativamente las cualidades de los objetos. “El dinero [*Geld*] representa todas las cosas, pero en la medida en que no expone la necesidad misma, sino que es solo un signo [*Zeichen*] de ellas, es a su vez gobernado por el valor específico, al que solo expresa como algo abstracto”.⁴⁵ Los objetos pueden ser diferentes en su existencia específica, pero el valor es todo aquello que hay de internamente igual en ellos y que por eso mismo puede ser elevado a lo universal. “Si se considera el concepto

⁴¹ *Ibid.*, p. 583.

⁴² *Ibid.*, p. 587. “Es, pues, en sí, inmediatamente, lo opuesto de sí misma, riqueza [*Reichtum*]. Aunque la riqueza, ciertamente, es lo pasivo o lo nulo.”

⁴³ Carlos McCadden y José Manuel Orozco. “Hegel no-Hegel, ¿Contradice la contradicción de Hegel?”, *Estudios*, 104 (2013), pp. 47-79. También en <<http://estudios.itam.mx/sites/default/files/estudiositamx/files/104/000196508.pdf>>, consultada el 16 de enero de 2019.

⁴⁴ G. W. Friedrich Hegel, *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, 2010, Madrid, Gredos, trad. María del Carmen Paredes, p. 195. Para Hegel, el estamento del comercio [*Handelsstand*] es el que tiene la tarea del intercambio de los medios singularizados que permiten la satisfacción de las necesidades.

⁴⁵ Hegel, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, p. 149.

de valor [*Wert*], se verá la cosa misma solo como un signo [*Zeichen*] y no regirá por sí misma, sino por lo que vale [*Wert*]].⁴⁶ El valor puede ser diverso según las necesidades, pero lo abstracto es precisamente lo que caracteriza al dinero. El valor de un objeto puede ser más o menos apto para esta necesidad específica, pero si se piensa el objeto más allá de sus cualidades, en cuanto abstracción del valor, entonces es pensado meramente como cantidad, es decir, como dinero: “Una letra de cambio, por ejemplo, no representa su naturaleza de papel, sino que es un signo [*Zeichen*] de otro universal, del valor”.⁴⁷ Por ello, para Hegel “el valor de una cosa puede ser muy diverso en relación con las necesidades, pero si se quiere expresar no lo específico sino lo abstracto del valor [*Wert*] se tendrá entonces el *dinero* [*Geld*]].”⁴⁸

El hombre imprime con su trabajo determinadas cualidades a los objetos para que estén en condición de satisfacer las diversas necesidades. El valor del objeto depende de estas cualidades, y del grado en el que las mismas corresponden a las necesidades que quieren satisfacer, por eso cada objeto es comparable y puede ser medido. La cualidad para Hegel solo se determina cuantitativamente. Y la cantidad se funda en la cualidad. El entendimiento no solo considera el aspecto cualitativo del objeto, sino el cuantitativo y por eso mismo, la cosa es más o menos valiosa porque satisface en determinada magnitud una necesidad. “Lo cualitativo desaparece aquí en la forma de lo cuantitativo. La necesidad es el título bajo el que se presentan las cosas más variadas, y lo que les otorga esa comunidad por la que pueden ser medidas”.⁴⁹

A la hora de considerar las necesidades humanas, el entendimiento transita de lo cualitativo a lo cuantitativo como se hace en las matemáticas.⁵⁰ El *valor* es, por lo tanto, la determinación cuantitativa que surge

⁴⁶ *Loc. cit.*

⁴⁷ *Id.*

⁴⁸ *Id.*

⁴⁹ *Id.*

⁵⁰ *Id.* Hegel relaciona el *dinero* y el *valor* con las matemáticas; por ejemplo, si se quiere definir una figura en relación con otra completamente diferente, se puede ver de inmediato que son específicamente distintas pero sus diferencias solo se determinan para el entendimiento cuantitativamente. Así lo expresa Hegel: “algo similar sucede en las matemáticas. Si defino el círculo, la elipse y la parábola, se verá que son específicamente distintos. A pesar de ello, la diferencia de estas distintas curvas se determina en forma meramente cuantitativa; solo depende de una diferencia

de una determinación cualitativa. La cualidad otorga la unidad de medida o magnitud para que la cosa sea objeto de intercambio y abstracción. “El *valor* [es] lo que hay de *internamente igual* en las cosas, que son completamente diferentes en su existencia específica [...] y gracias al cual la representación de la característica *inmediata* de la cosa se eleva a lo universal”.⁵¹ Por ello el valor de uso es lo cualitativo y el valor de cambio lo cuantitativo y lo universal.

Este valor universal (dinero) puede ser referido a todas las cosas y prestaciones;⁵² por ejemplo, la propiedad puede dejar de considerarse un valor específico y mirarse solo como valor abstracto o en dinero. Dice Hegel: “En la propiedad [*Eigentum*] la determinación cuantitativa que surge de la cualitativa es el *valor* [*Wert*]. Lo cualitativo da aquí el cuánto para la cantidad, y como tal se conserva al mismo tiempo que es eliminado”.⁵³ La casa es un lugar para vivir y sin dejar de ser casa ahora es una cantidad de dinero. La propiedad tiene esta doble dimensión, la del uso y la del valor.

Sin embargo, a lo largo de la historia se han intentado implantar ordenamientos jurídicos que van en contra del concepto de propiedad. Incluso se ha sostenido que un individuo puede ser propietario de una cosa sin ser, al mismo tiempo, el dueño de su valor. Se pretende que “se puede ser propietario [*Eigentümer*] de una cosa sin serlo al mismo tiempo de su valor”.⁵⁴

cuantitativa referida al coeficiente, es decir, a la magnitud meramente empírica.” Todo el mundo es magnitud, la cualidad es cantidad, lo cual repugna al pensamiento clásico.

⁵¹ Hegel, *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, pp. 111-112. Aquí, el desarrollo del pensamiento transita de la cualidad específica de una cosa a la cantidad como indiferencia de esta anterior determinación. *Cfr. Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, p. 149.

⁵² *Loc. cit.*

⁵³ *Id.* Entonces la propiedad tiene esta doble dimensión el uso y el valor. De tal modo que un alguien podría ser dueño de todo el dinero del mundo sin ser dueño de una cosa específica y viceversa, que alguien sea el dueño de todas las cosas y no posea dinero, porque lo propio del dinero es que pueda equipararse una cosa por otra. La propiedad es el título, que se asigna al puro valor abstracto o a un valor específico según el caso particular. Puede haber casos en los que una persona puede ser propietaria de un bien sin serlo del valor, pero para Hegel la realidad más adecuada al concepto de propiedad no acepta este tipo de limitaciones.

⁵⁴ *Id.* Una familia que no puede vender [*verkaufen*] o hipotecar sus bienes no es dueña del valor.

Para Hegel, este tipo de disposiciones legales que intentan separar la propiedad de su valor no corresponden verdaderamente al concepto de propiedad y esto explica que hayan ido cayendo en desuso. “Dado, sin embargo, que esta forma de propiedad [*Eigentum*] no es adecuada al concepto de propiedad, estas limitaciones (feudo, fideicomiso, [ejido]) en su mayoría están desapareciendo”.⁵⁵

El dinero mismo puede ser objeto del contrato, por ejemplo, de donación, o préstamo, porque se le considera una cosa universal con valor: “[l]a cosa [objeto de la donación] es en este caso o una cosa *específica*, o si no, aunque sea tal, que sea considerada como una cosa universal o que valga [*gilt*] (como el dinero [*Geld*]) como cosa de por sí universal”.⁵⁶ En los contratos que Hegel denomina de cambio [trueque], una cosa específica puede ser cambiada por otra similar, o en la compraventa [*Kauf-Verkauf*] la cosa es cambiada por “una que está determinada como cosa universal, es decir, que cuenta solo como *valor* [*Wert*] sin otra determinación específica para su utilización [*Benutzung*]: es decir, por *dinero* [*Geld*]”.⁵⁷

La naturaleza del préstamo es la misma: una persona es propietaria de la cosa universal, del valor y de los intereses. El valor abstracto es objeto de reconocimiento jurídico como cosa de la que alguien es propietaria y, por ende, de los beneficios que puede producir. Así deben ser entendidos los contratos de cambio de una *cosa universal*, de modo que “el prestatario [*Verleiher*] solo sigue siendo propietario [*Eigentümer*] de esta [del dinero] o, lo que es lo mismo, del *valor* [*Werte*]: es el *préstamo* [*Anleihe*] (*mutuum*, también *commodatum* con un interés [*Mietzins*])”.⁵⁸ El prestatario es, pues, dueño del dinero y de su valor, el dinero se vuelve cosa.

¿El dinero hizo al mundo más justo?

No solo la “propiedad” puede ser contemplada como un “valor abstracto”, esto es, como dinero, sino que lo mismo ocurre con cualquiera otra

⁵⁵ *Id.*

⁵⁶ *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, p. 96.

⁵⁷ *Loc. cit.*

⁵⁸ *Id.*

“prestación” que los hombres intercambian. Un “trabajo”, al contemplarse abstractamente, puede ser representado en “dinero” y servir de medio en la relación entre los hombres. ¿Qué significó el dinero en la historia de las relaciones entre las personas? Para Hegel, el dinero permitió que los individuos se relacionaran entre sí de manera más equitativa y que el valor del trabajo pudiera determinarse de manera más justa. Imaginémos por un momento que desaparece el dinero como medio de cambio y que los trabajos no tienen algo que permita su intercambio, ¿cómo se adquiriría una propiedad? ¿Cómo se podría pagar por un trabajo? Si no hay trabajo ni propiedad, ¿cómo estaría organizada la sociedad? ¿Podría construirse la justicia sin mercado?

En la Antigüedad, la relación entre las personas se fundaba en la “superioridad innata” de una clase sobre otra y no se consideraba como algo determinante el respeto al *principio de la libertad*. A los individuos se les distribuía en clases y a los que por “naturaleza” correspondía servir se les exigía de manera indeterminada e ilimitada la prestación de servicios particulares, lo que intrínsecamente negaba su autonomía. En su formulación clásica, el esclavo es un “instrumento para la acción del hombre libre”, una *cosa* que no es completamente un hombre.⁵⁹ A esta clase de “hombres” no les corresponde ser libres sino servir. Por eso el siervo no es dueño de su trabajo, porque no se posee a sí mismo y si no es dueño de su trabajo no puede cambiarlo por dinero. Solamente si los esclavos o los siervos fueran dueños de sí mismos y de su trabajo podrían estar en condiciones de *ponerle precio* a sus acciones y ser reconocidos en el ámbito social, económico y político. El dinero tiene mayor relevancia en una sociedad en el que se estima la libertad del individuo.

Para Hegel, el reconocimiento [*Anerkennung*] no solo tiene una significación política, sino también económica. La expresión paradigmática de los tipos de reconocimiento fue analizada por Hegel en el famoso pasaje de la *Fenomenología* que versa sobre *dominación y servidumbre* en el capítulo IV, en el que reflexiona sobre la autoconciencia, el mismo

⁵⁹ Alfredo Gómez-Muller, *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América*, 1997, Madrid, Akal, pp. 26-32.

fragmento que Alexandre Kojève (1902-1968) popularizó como “la dialéctica del amo y el esclavo”.⁶⁰

Durante la esclavitud y las monarquías feudales el siervo prestaba servicios subordinados e indeterminados a su señor. El siervo no era libre y tampoco lo era su trabajo. En esas circunstancias, carecía de sentido determinar el valor de su trabajo. Sin libertad, las acciones no tienen valor objetivo, la particularidad que es la fuente de la determinación desaparece. Sin libertad no hay precio ni mercado. Para Hegel, el intercambio de servicios y de los productos por medio del dinero se funda precisamente en lo contrario, en el respeto al *principio de la libertad subjetiva*. Si alguien vende un servicio, prestación o producto es porque le pertenece, es el propietario de la cosa o de la acción y si esta fue realizada es por su voluntad particular. El dinero hizo al mundo más justo y equitativo porque permitió que el intercambio entre los hombres estuviera fundado en la libre voluntad y el árbitro de las partes.

El proceso de liberación de lo individual fue el que consolidó al dinero como medio de cambio universal y permitió al mismo tiempo el mutuo reconocimiento de los hombres. Por eso, a medida que el dinero fue convirtiéndose en un aspecto central del nuevo modo de relación entre los individuos, la libertad individual se fue consolidando. El desarrollo del dinero acompaña el de la libertad. Negar el intercambio económico por medio del dinero es negar la libertad individual. La “realidad efectiva” del principio de la libertad subjetiva supone que el quehacer del individuo, sin dejar de ser particular y estar mediado por su voluntad, alcance la forma del valor universal. Para Hegel, esa condición solo es posible con el dinero:

En estas relaciones falta el principio de la libertad subjetiva, a saber, que el hacer sustancial del individuo, que en tales prestaciones es de todos modos algo particular por su contenido, esté mediado por su voluntad

⁶⁰ Hegel no usa la expresión dialéctica del amo y del esclavo, sino que este pasaje corresponde a una sección del capítulo IV de la *Fenomenología*, titulada *autonomía y no autonomía de la conciencia; dominación y servidumbre*. Alexandre Kojève (1902-1968) la denominó *dialectique du maître et de l'esclave*, Alexandre Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*, 2013, Madrid, Trotta, trad. de Andrés Alonso Martos, pp. 95-98.

particular, un derecho que únicamente es posible por la exigencia de las prestaciones en la forma del valor universal [dinero] y que es el fundamento que ha dado lugar a esta transformación.⁶¹

A pesar del rechazo que puede generar la idea de que el dinero permite relaciones más equitativas entre las personas, el dinero es un objeto de confianza que los miembros de una sociedad aceptan como forma de la riqueza almacenada y como medio que facilita la transacción entre las personas. Inclusive, reconociendo la necesidad de medios más eficaces y más justos para intercambiar el trabajo y las mercancías es mejor contar con el dinero como medio de cambio que carecer de él.

Además, los intercambios entre los individuos fueron más equitativos cuando a la prestación de un servicio le siguió su pago en dinero. A partir de este momento, se respetó la voluntad particular y esta fue el fundamento de un contrato en el que las personas se reconocen mutuamente. Por medio de este acuerdo de voluntades el trabajo pudo empezar a determinarse. Una de las personas tiene la capacidad de cambiar este trabajo concreto por este monto; la otra, de otorgarlo o no. Solo con el dinero los trabajos pudieron determinarse de manera más justa. La prestación de un servicio o un trabajo ya no quedaba indeterminada y sin valor. La voluntad particular, por la que se compra y se vende, se media a sí misma en el valor universal o dinero. En las sociedades modernas, las personas intercambian trabajos y bienes por medio de *dinero* que es de por sí el “valor universal existente de las cosas” y en él, los servicios quedan circunscritos a lo previamente pactado por las partes. Así lo expresa Hegel:

Lo que se ha de realizar en prestación, en tanto que se puede reducir a dinero [*Geld*] como valor efectivamente universal de las cosas y de las prestaciones, puede ser determinado *de un modo justo* y a la vez de manera que los trabajos [*Arbeiten*] y servicios particulares que se pueden prestar al individuo *estén mediados por su arbitrio*.⁶²

⁶¹ *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, p. 195.

⁶² *Ibid.*, p. 274. Las cursivas son nuestras.

El dinero como medio de cambio en el que se hace efectivo el valor abstracto de los objetos permite que las cosas, los servicios e incluso los delitos puedan ser reparados parcialmente por dinero. En épocas pretéritas, por ejemplo para los servicios al Estado, se tomaban en mayor medida las condiciones concretas del individuo y “se le convocaba según su habilidad [*Geschicklichkeit*] para el trabajo [*Arbeit*]”.⁶³ En el mundo moderno, las prestaciones se reducen al dinero. “Por lo que respecta a las prestaciones [*Leistungen*], en la actualidad se reducen casi todas a dinero [*Geld*]”.⁶⁴ No solo un individuo particular compra a otro lo que necesita, sino que el Estado mismo se satisface con prestaciones abstractas y crea obligaciones dinerarias.

El Estado moderno no demanda de sus ciudadanos ninguna prestación directa y los exenta de un servicio particular, de las muchas habilidades, actividades y talentos, de “los infinitamente variados *patrimonios* vivos que se encuentran en ellos, y que al propio tiempo están ligados a la disposición del ánimo, el Estado [...] solo pretende el *único* patrimonio que aparece como *dinero*”.⁶⁵ El Estado prefiere garantizar su protección en la forma de un valor universal, porque el dinero no es un patrimonio particular, sino que es lo universal: “Pero, de hecho, el dinero no es un patrimonio particular al lado de los demás, sino que es lo universal de ellos en la medida en que se producen en la exterioridad de la existencia concreta, en la cual puede ser aprendidos como una cosa”.⁶⁶ El dinero tiene la ventaja de volver concreto lo abstracto, porque solo en cuanto exterior podría recibir la determinación cuantitativa y el medio idóneo para la justicia y la igualdad de los servicios previamente acordados.

Así, el dinero como medio de cambio de servicios y trabajos permitió que la relación fuera más equitativa entre las personas, que ya no se relacionan por una subordinación natural ni por un acuerdo indeterminado del tipo de trabajo o servicio que se ven obligadas a realizar,

⁶³ *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, p. 449.

⁶⁴ *Loc. cit.*

⁶⁵ *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, p. 195.

⁶⁶ *Loc. cit.*

sino que se funda en el respeto de la autonomía individual y según los méritos de cada quien:

Por medio del dinero [*Geld*] la justicia de la igualdad puede llevarse a cabo mucho mejor, pues de otro modo, si se tratara de la capacidad concreta, el hombre talentoso sería gravado más que el hombre sin talento. Ahora se muestra en cambio respeto por la libertad subjetiva al tomar de las personas solo aquello que se les puede tomar [*ergriffen*].⁶⁷

Para Hegel, el dinero es un medio de cambio universal que permitió históricamente una nueva forma de relación entre los hombres y que se impuso como un sistema general de intercambio hasta que se pudo reconocer y respetar el principio de la autonomía individual. En el acto de cambiar cosas y servicios por dinero está implícito el reconocimiento de la igualdad con el individuo con el que se realiza el intercambio, el respeto de la voluntad libre de los que acuerdan el cambio y finalmente que la persona que entrega un servicio recibe lo que le corresponde.

El dinero y la “inconmensurabilidad” del trabajo

El dinero como medio de cambio tiene límites que Hegel no desconoce, por ejemplo, en lo que se refiere a la retribución de un delito por medio de dinero. Hegel se da cuenta que el dinero, como la igualdad abstracta de las cosas, al caer en la esfera de la exterioridad y, por lo tanto, en el campo de la finitud, dificulta la determinación absoluta del valor que, sin embargo, debe acotarse de algún modo y, por ende, solo permite una aproximación permanente.⁶⁸ Cuando la determinación fundamental de

⁶⁷ *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, p. 449. Las cursivas son nuestras.

⁶⁸ *Cfr. Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, pp. 111-112. Hegel lo expresa de este modo: “La caracterización cualitativa y cuantitativa del delito y su superación [*Aufheben*] cae ahora en la esfera de la exterioridad [*Außerlichkeit*]; en esta de ningún modo es posible una determinación absoluta (compárese §49); esto sigue siendo en el campo de la finitud solo una exigencia que el entendimiento siempre tiene que limitar cada vez más, lo cual es de suma importancia, pero que progresa al infinito y solo permite una aproximación que es perenne”.

una cosa es lo infinito, desaparece la especificidad externa y lo único que queda es la igualdad fundamental para lo esencial. El dinero como forma universal puede ser regla de igualdad esencial, pero no en la especificidad externa.⁶⁹ “Solo según este último aspecto el hurto, el robo, la multa [*Geld*] y la pena de cárcel, etc., son claramente desiguales, pero según su valor de ser en su propiedad universal trasgresiones son *equiparables*”.⁷⁰ El dinero como medio de cambio en el que se hace efectivo el valor abstracto de los objetos permite que las cosas, los servicios e incluso los delitos puedan ser reparados parcialmente. La retribución dineraria quiere superar el delito en toda su extensión cuantitativa y cualitativa. “Esta identidad que descansa en el concepto no es sin embargo la *igualdad* en la característica específica de la trasgresión, sino en la característica que es *en sí (an sich)*, según el *valor [Wert]* de la misma”.⁷¹

El dinero hace equiparable los objetos y los trabajos pero no puede esperarse que logre la perfecta igualdad de lo que se intercambia. Por ejemplo, la cantidad de dinero que se otorga a cambio de un delito no puede reparar absolutamente la transgresión a la ley ni acercarse al daño específico y real que ha causado, pero si se capta el significado del valor en cuanto tal se descubren los límites y posibilidades de la equiparabilidad en la esfera del valor. Lo mismo cuando se establece un “contrato de salario” [*Lohnvertrag*] para retribuir un trabajo o servicio por una obra determinada que se puede enajenar por cierto tiempo.⁷²

Según Hegel, en algunos casos la “prestación” o el “trabajo” tiene una cualidad tal que la vuelve “incomensurable” en términos de dinero y, por lo tanto, ese servicio no tiene equivalencia en la forma de *salario*, hay algo que el dinero no puede pagar en todo tipo de trabajo:

Afines a este son el *mandato* y otros contratos, en los que la prestación [*Leistung*] se basa en el carácter y la confianza o en talentos más altos,

⁶⁹ *Loc. cit.*

⁷⁰ *Id.*

⁷¹ *Id.*

⁷² *Ibid.*, p. 96. En esto consiste para Hegel: “el contrato de salario [*Lohnvertrag*] (*locatio operae*), [o] enajenación de mi producir o de prestar servicios, en la medida en que son enajenables, por un tiempo limitado o con alguna otra limitación (vid. § 67)”.

y donde surge una *inconmensurabilidad* [*Inkommensurabilität*] de lo ejecutado frente a un valor externo (que aquí no se llama *salario* [que se trata de hacer equivalente como], *honorario* [*Honorar*]).⁷³

Un salario no es un honorario; todo trabajo supone algún tipo de salario por lo que se cuantifica la actividad y un honorario por aquello que es verdaderamente inconmensurable. El dinero solo tiene sentido como superación de las especificidades que renuncia a la posibilidad de lograr absolutamente la igualdad, pero que reconoce como posible la equiparación de las diferencias que se conservan y de las que no desaparecen las contradicciones y las insuficiencias. Es algo semejante a lo que dijo Hegel cuando afirmó:

Así que, como se dijo antes, es cosa del entendimiento buscar la aproximación en la igualdad de sus respectivos valores. Si no se capta la conexión existente en sí entre el delito y su aniquilación y por tanto el pensamiento del valor y de la equiparabilidad de ambos, según el valor [*Wert*].⁷⁴

El Estado y el mercado

Para Hegel, el Estado carecería de sentido sin el mercado, que es el ámbito en el que se desarrolla el sistema de necesidades, el espacio-tiempo en el que los miembros de una sociedad se reúnen para intercambiar su trabajo y los productos que genera. El mutuo reconocimiento no solo se alcanza en la esfera política, sino también en la económica. En virtud del mercado, los hombres establecen relaciones comerciales en las que intercambian bienes y servicios para satisfacer sus necesidades; es un acto cargado de significado social.⁷⁵ Una institución u organización social que permite a las personas reconocerse y alcanzar el desarrollo pleno de su personalidad. El pluralismo acompaña la noción de mercado; sin embargo, para Hegel la particularidad nunca está desligada de lo que él denomina la universalidad.⁷⁶ El mercado es un acto

⁷³ *Loc. cit.*

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 111-112.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 314-315.

⁷⁶ *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, p. 315.

social aunque sea realizado por hombres a título personal. El Estado, por lo tanto, no disuelve las diferencias personales ni las particularidades, no es concebible sin el mercado como sistema en el que cada individuo tiene la capacidad de obrar y perseguir libremente sus objetivos.⁷⁷ Lo que llamamos mercado es la totalidad de las relaciones de los individuos en la esfera del intercambio, de modo que si tratamos de concebir el mercado solamente como la pura agencia racional de los individuos atomizados no habría mercado. No habría interdependencia ni relación.⁷⁸ El mercado supone las relaciones sociales y la posibilidad de intercambiar libremente. Por eso, el individuo tiene que entrar al mercado, mejor aún, está en el mercado y si está en el mercado está en un conjunto de relaciones. Si el individuo está en el mercado está en una relación social y política, si no estuviera en el mercado no estaría en la sociedad.⁷⁹

Sin embargo, para Hegel, de la misma manera que no es posible concebir al Estado sin mercado, este último requiere para su correcto funcionamiento un conjunto de disposiciones sociales, jurídico-políticas y culturales que solo pueden garantizarse plenamente en el Estado.⁸⁰ Hegel utiliza expresiones que fuera de su sistema podrían ser interpretadas en un sentido totalitario; por ejemplo, la definición de Estado que encontramos en el § 258:

El Estado, en cuanto realidad de la *voluntad* substancial, realidad que esta tiene en la *autoconciencia* particular elevada a su universalidad, es lo *racional* en y para sí. Esta unidad substancial es el absoluto e inmóvil fin de sí mismo en el que la libertad alcanza su derecho supremo, por lo que este fin último tiene un derecho superior al individuo, cuyo *supremo deber* es ser miembro del Estado.⁸¹

El Estado es la voluntad elevada a su universalidad. Lo que según el concepto es racional en y para sí. El lugar en el que la libertad alcanza su derecho supremo, es decir, deja de ser una pura noción abstracta

⁷⁷ *Principios de filosofía del derecho*, p. 320.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 319.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 320.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 339.

⁸¹ *Ibid.*, p. 370.

para ser realidad efectiva.⁸² El Estado es racional porque es la riqueza social más grande, el conjunto de las relaciones que se objetivan. Y si bien los individuos persiguen sus propios intereses, esos fines, aparentemente egoístas, resultan benéficos para la sociedad. La afamada expresión “Nichts in der Welt geschieht ohne grosse Leidenschaft”,⁸³ que se traduce habitualmente como “Nada acontece en el mundo sin una gran pasión”, expresa la compleja articulación entre los deseos individuales y el carácter social de los mismos. La absoluta compenetración de la particularidad con lo universal. Por eso, cada una de las grandes figuras de la historia no solo realiza un querer particular, sino que le revelan a cada época su propia necesidad. En las *Lecciones de la filosofía de la historia universal* (1837), Hegel sostiene que es difícil saber lo que se quiere; frecuentemente se puede querer algo y estar precisamente en el punto negativo. En este sentido, algunos hombres particulares representan precisamente este querer afirmativo.⁸⁴

La individualidad, en sentido antropológico, y la particularidad, en sentido lógico, están ligadas a lo que Hegel denomina la universalidad. Porque no hay todo sin partes, ni partes que no formen un todo en el que tienen inteligibilidad. El conjunto de las particularidades es una totalidad y la totalidad es el resultado de todas las relaciones particulares. No hay individuo sin un todo ni un todo sin individuos.

⁸² A Hegel de inmediato se le considera como el modelo paradigmático del *estatismo* y como enemigo de la libertad, pero su filosofía no permite fácilmente este tipo de afirmaciones. El mismo Ludwig von Mises (1881-1973) lo advirtió en su obra *Gobierno omnipotente. En nombre del Estado*: “el estatismo, como antes el liberalismo, tuvo su origen en la Europa occidental y solo más tarde penetró en Alemania. Se ha dicho que las raíces autóctonas alemanas del estatismo podrían encontrarse en la utopía socialista de Fichte y en las enseñanzas sociológicas de Schelling y de Hegel. Sin embargo, las disertaciones de estos filósofos eran tan ajenas a los problemas y fines de la política social y económica, que no pudieron influir directamente en cuestiones políticas. No se ve qué uso podía derivar la política práctica de la afirmación de Hegel: ‘el Estado es la realización de la idea ética. Es el espíritu ético *en cuanto* voluntad, manifiesta y revelada a sí misma, que se conoce y piensa a sí misma, y que realiza lo que sabe y en la medida en lo que sabe’, o de su afirmación: ‘el Estado es absolutamente racional en cuanto realización de la voluntad sustancial que posee en la particular conciencia de sí mismo una vez que la conciencia ha alcanzado su universalidad’”. Ludwig von Mises, *Gobierno omnipotente. En nombre del Estado*, 2002, Madrid, Unión Editorial, p. 77.

⁸³ G. W. Friedrich Hegel, *Lecciones de la filosofía de la historia universal*, 2008, Madrid, Gredos, trad. de José Gaos, p. 83.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 94.

El Estado es una exigencia de la razón.⁸⁵ Es la autoconciencia que tiene una comunidad y logra objetivarse en un conjunto de normas y de instituciones con poder soberano. Esta noción del Estado moderno se expresa en la definición lacónica de que el Estado es el ente abstracto de dominación política que reúne las tensiones de lo universal y lo particular y regula la vida de una comunidad.⁸⁶ Para Hegel es perfectamente racional que las relaciones humanas se vuelvan objetivas en las instituciones y en las prácticas sociales. Por eso, pensar la existencia de un mercado sin el Estado es como imaginar la libertad abstracta sin ese orden social, jurídico, político y cultural en el que se realiza de manera efectiva.⁸⁷ El esfuerzo de concebir la existencia del Estado sin el mercado o del mercado sin el Estado, es para Hegel el fruto del entendimiento vacío. En ambos casos se trata de una idea que no corresponde con la realidad, porque la libertad no es valor ahistórico y abstracto, sino que es una realidad intersubjetiva: si soy efectivamente libre lo soy en relación con otros. Necesito a los otros para ser libre.

Para Hegel la libertad no solo es un concepto, sino una realidad histórica y cultural que se encuentra determinada por diversos ordenamientos jurídicos. El individuo no puede ejercer su libertad sino socialmente. Su libertad no sería sino una palabra si no está contemplada en alguna norma. Suponer la existencia de un mercado sin Estado es ignorar que la libertad siempre se encuentra situada. El mercado es un aspecto central en vida de los hombres, pero no es la única esfera en la que los hombres desenvuelven su existencia. No obstante, eso no significa que se pueda afirmar el Estado sin el mercado. Negar el intercambio económico es negar la libertad individual y las posibilidades de desarrollo e inclusive de paz entre los hombres. Por eso podemos formularnos las siguientes preguntas: ¿Se puede hablar de un *derecho humano* al comercio y a participar libremente en el mercado? ¿Se puede hablar de un *derecho al dinero*?⁸⁸ ¿Qué relación existe entre derechos

⁸⁵ Cfr: G. W. Friedrich Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas, para uso de sus clases*, 2010, Madrid, Alianza, trad. de Ramón Valls Plana, p. 551.

⁸⁶ Cfr: *Principios de filosofía del derecho*, p. 371.

⁸⁷ *Enciclopedia de las ciencias filosóficas, para uso de sus clases*, p. 550.

⁸⁸ Para el sociólogo alemán Niklas Luhmann (1927-1998), el dinero desplaza las necesidades del ser humano de la dependencia del tiempo y por la estructura económica de la

humanos y economía? ¿Cómo debe ser la relación entre los derechos humanos y la empresa?⁸⁹

Por eso, no debe ser extraño la existencia de organismos dedicados a la promoción del comercio, por ejemplo, la International Chamber of Commerce (ICC),⁹⁰ que desde 1946 cuenta con el título de organismo consultivo de la Organización de las Naciones Unidas y está comprometido a promover todas las prácticas comerciales internacionales, en tanto que conducen a la prosperidad global y la paz. Quienes fundaron esta organización en 1919 se denominaron “mercaderes de la paz”. La frase puede ser desconcertante, sobre todo si se piensa que el comercio puede ser causa de la injusticia, del deterioro ambiental y de la desigualdad, pero el intercambio es un acto social que permite el enriquecimiento mutuo y un medio indispensable para la prosperidad global y la paz entre las naciones.⁹¹

comunicación “la esfera total de los objetos (incluyendo la propiedad inmobiliaria) junto con el trabajo humano se monetariza. El dinero se convertirá en el símbolo por antonomasia de lo útil y toda relevancia económica se expresará en esencia como suma de dinero”; Luhmann, *Los derechos fundamentales como institución. Aportación a la sociología política*, 2010, México, Universidad Iberoamericana, p. 210. El dinero es la condición necesaria para la realización efectiva de los derechos fundamentales. Inclusive el “derecho a la propiedad”: “no protege al particular en su personalidad ni en sus necesidades específicas ni le garantiza alimento [...] lo asegura en su función de participante en el sistema de comunicación de la economía, porque sin esa garantía el sistema de comunicación no se podría generalizar”. *Ibid.*, p. 219. El derecho a la propiedad tiene que ver con la capacidad que tiene el individuo para participar en el sistema económico: “poder disponer sobre dinero o sobre objetos valorados en dinero según sus posibilidades, precisadas a partir de reglas específicas y predecibles”. *Ibid.*, p. 222. Una persona que no tiene dinero no solo es pobre, sino que está excluida del sistema económico y de la sociedad. Difícilmente podrá ejercer algún derecho.

⁸⁹ John Gerard Ruggie, *¿Solamente negocio? Multinacionales y derechos humanos*, 2014, Barcelona, Icaria, p. 123. Véase también el informe del representante especial del secretario general para la cuestión de los derechos humanos y las empresas transnacionales y otras empresas, John Ruggie, A/HRC/17/31 pp. 1-31.

⁹⁰ Véase <<https://iccwbo.org/>>.

⁹¹ En plena Segunda Guerra Mundial, Ludwig von Mises reflexionó tangencialmente sobre las relaciones entre el “comercio” y “la paz” en un artículo que publicó en la revista *Cuadernos Americanos*, después de impartir una serie de conferencias en la Ciudad de México. El artículo se titula “Ideas sobre la política de la posguerra” y en él se conmina a los hombres de Estado y a los economistas a reflexionar en el orden que requerirá el mundo cuando la guerra acabe. Según von Mises, ese orden mundial no puede fundarse en el nacionalismo económico. Así se expresa: “el proteccionismo [económico] no solo da lugar a desventajas económicas, sino que también imposibilita toda cooperación pacífica entre los Estados, conduciendo a una guerra segura. Si no lográsemos superar el nacionalismo económico, resultarían ilusorias todas nuestras

El Estado, el mercado y el totalitarismo

Al inicio de esta exposición decíamos que a Hegel se le considera como el modelo paradigmático del “estatismo” y como “enemigo de la libertad”, pero su filosofía no permite definitivamente este tipo de afirmaciones. Una exégesis rigurosa de las obras de Hegel impide estereotiparlo como un pensador totalitario. En realidad, la idea de un Estado o un régimen totalitario corresponde a un fenómeno político del siglo XX. La investigación de Hannah Arendt (1906-1975), *Los orígenes del totalitarismo*, devela que el origen del totalitarismo está ligado esencialmente a la sociedad de masas. De hecho, el término *totalitario* aplicado al campo de las doctrinas políticas se empezó a utilizar entre los enemigos del *fascismo* italiano de Benito Mussolini (1883-1945) hacia el año 1923 y significaba literalmente, *dictadura*.⁹² A partir de este momento, la palabra totalitario se utiliza para describir las ideologías, movimientos y los regímenes políticos donde la libertad individual está seriamente restringida, especialmente en aquello en los que el Estado concentra todo el poder sin división, restricción y contrapeso.⁹³ Miguel Villoro Toranzo (1920-1990) advierte que calificar a Hegel como totalitario es un error, en primer lugar, porque se trata de un anacronismo, puesto que el totalitarismo es un fenómeno que corresponde a la sociedad de masas del siglo XX, pero, sobre todo, porque un estudio del pensamiento de Hegel revela que no podría ser partidario del totalitarismo por su defensa de la libertad individual en el ámbito económico y político.⁹⁴ Lo que sí es indiscutible es que sus ideas

106

esperanzas de lograr una reconstrucción de la cultura [...] todos los tópicos que se lanzan sobre las ventajas de la paz, sobre la cooperación internacional, sobre la creación de una sociedad de naciones y la reconstrucción de la economía mundial, no son sino frases huecas si se tiene la intención de conservar el proteccionismo”. Ludwig von Mises, “Ideas sobre la política de la posguerra”, *Cuadernos Americanos*, 4 (1942), pp. 88-89.

⁹² Cfr. Raúl Morodo, “Totalitarismo”, en Elías Díaz y Alfonso Ruiz Miguel (comps.), *Filosofía política II. Teoría del Estado*, 1996, Madrid, Trotta, pp. 97-103.

⁹³ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, 1998, Madrid, Taurus, pp. 279-314.

⁹⁴ Miguel Villoro Toranzo, *La filosofía del derecho de G. W. F. Hegel*, 2006, México, UNAM, pp. 13-15.

y pensamientos se utilizaron indebidamente para justificar algunas posiciones totalitarias.⁹⁵

Para Hegel, el Estado no puede concebirse como una unidad que elimina las diferencias, inclusive si se trata de aquellas que nacen del talento, la laboriosidad o la simple fortuna de los individuos. La “realidad efectiva” del Estado no puede ser la absoluta igualdad de sus miembros. Si bien en algunas circunstancias especiales cabe la intervención del Estado para brindar determinados niveles de bienestar a los ciudadanos, la vida económica no puede negar la libertad y el intercambio libre de las personas.⁹⁶ Las personas y las corporaciones son las que tienen la obligación de organizarse para procurar, en la medida de sus posibilidades, el mayor bienestar para sí mismos. El bienestar es una tarea de la sociedad civil más que del Estado.⁹⁷

Hegel no piensa que el Estado tenga como tarea primordial proveer el bienestar general de la población otorgando prestaciones ilimitadas a cada individuo. Hegel piensa que eso lesiona el sentido del honor y el valor de la propia autonomía del individuo.⁹⁸ El Estado no debe ser el protagonista de la vida económica, sino que debe crear las condiciones para que se desarrollen libremente todas las particularidades. Si el Estado suplente al mercado, el Estado pierde su razón de ser. Cada individuo o agrupación, al tomar sobre sí mismo su historia y su destino, favorece la riqueza del resto de la sociedad. Por eso, para Hegel, el

⁹⁵Aunque Ludwig von Mises argumentó explícitamente que Hegel no podía ser culpado de totalitario, en la transcripción de una de sus *Lecciones de 1951*, para la *Foundation for economic education*, lo hace responsable de la formación de dos escuelas, la de “izquierda”, que se convirtió en el marxismo, y la de “derecha”, de la que proviene el nazismo. Esta posición se opone explícitamente a lo sostenido por él mismo en su obra *Gobierno omnipotente* y se acerca a la de Popper. Recordemos que ambos fueron fundadores de Mont Pelerin Society. De este modo se expresa von Mises: “La oposición a la libertad, la actitud marxiana, es típica de aquellos en el lado ‘izquierdo’ o ‘progresista’. La gente se sorprende al saber que los llamados ‘liberales’ no están a favor de la libertad. Georg Wilhelm Friedrich Hegel [1770-1831], el famoso filósofo alemán, dio origen a dos escuelas: los hegelianos de ‘izquierda’ y los hegelianos de ‘derecha’. Karl Marx [1818-1883] fue el más importante de los ‘hegelianos de izquierda’. Los nazis vinieron de los ‘hegelianos de derecha’”. Ludwig von Mises, *The free market and its enemies: Pseudo-science, socialism, and inflation*, 2004, Foundation for Economic Education, trad. al inglés de Bertina Bien Greaves, p. 5. La traducción al español es nuestra.

⁹⁶Hegel, *Principios de filosofía del derecho*, p. 356.

⁹⁷*Ibid.*, pp. 365-366.

⁹⁸*Ibid.*, p. 359.

Estado solo debe garantizar una atmósfera de libertad para que los individuos y las agrupaciones puedan llevar a cabo sus proyectos. Aunque lo pudiera hacer, el Estado no debe proveer el bienestar de sus ciudadanos, solo debe ocuparse de crear las condiciones para que cada miembro pueda participar a título personal o en sociedades intermedias.⁹⁹

Si bien Hegel no se refiere explícitamente al “principio de subsidiariedad” y de “acción subsidiaria” formulado e introducido en las encíclicas papales *Rerum Novarum* (1891) de León XIII, y especialmente *Quadragesimo Anno* (1931) de Pío XI, su exposición de la “sociedad civil” y su relación con el Estado guarda ciertas similitudes.¹⁰⁰ El término “subsidiariedad” se utiliza para designar el principio a partir del cual el Estado o cualquier institución ejecuta una labor orientada al “bien común”, en especial, cuando advierte que los individuos o grupos particulares no la realizan adecuadamente, ya sea porque se encuentran impedidos para realizarla o por cualquier otro motivo.¹⁰¹ Este sería el significado positivo de la subsidiariedad según la cual el organismo responsable está obligado a brindar una prestación a una persona o comunidad.¹⁰² Por otro lado, la subsidiariedad demanda al Estado y sus autoridades abstenerse de intervenir allí donde las personas o las corporaciones estén en condición de bastarse por sí mismas.¹⁰³ Solo sería prudente la inter-

⁹⁹ *Loc. cit.*

¹⁰⁰ La Academia Pontificia de las Ciencias Sociales convocó en 2017 a un seminario internacional para reflexionar sobre las relaciones de la economía con el orden social y político. El seminario se tituló “Cambiar las relaciones entre el mercado, el Estado y la sociedad civil”. Las ponencias de este seminario se publicaron en dos tomos, de las que destacamos: Stefano Zamagni, “El vínculo de la lógica del mercado, el Estado y la sociedad civil en el magisterio”, en Juan Carlos Scannone (comp.), *Sociedad civil y bien común. Hacia una nueva articulación del mercado, El estado y la sociedad civil*, 2018, Córdoba, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, vol. I, pp. 21-46.

¹⁰¹ *Cfr.* Pontificio Consejo “justicia y paz”, *Compendio de la doctrina social cristiana*, 2005, Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, pp. 117-120.

¹⁰² *Cfr.* Stefano Zamagni, “El bien común en la sociedad posmoderna: propuestas para la acción político-económica”, *Revista Cultura Económica*, 70 (2007), pp. 23-43.

¹⁰³ La subsidiariedad está entre las directrices más constantes de la doctrina social de la Iglesia. Si bien la formulación moderna se puede ubicar en el siglo XIX y XX, las ideas se encuentran presentes en Aristóteles y Santo Tomás de Aquino. Su origen moderno está vinculado a las reflexiones en torno al federalismo de Johannes Althusius (1557-1638). *Cfr.* Carlos J. McCadden M., “El principio de subsidiariedad y el tratado de Maastricht”, *Estudios*, 30 (1992), pp. 93-105.

vención del Estado para evitar que grandes masas de personas caigan por debajo de niveles de miseria y produzcan el desequilibrio social.¹⁰⁴ La pobreza debería ser atendida cuando se ha extendido y tiene niveles que hacen insoportable la existencia.¹⁰⁵ Sin embargo, Hegel piensa que el Estado no puede estar al servicio de una particularidad, de uno solo o varios agentes. Si esto ocurre, ya no se mira por el “bien de todos”, ya no crea las condiciones para que todos puedan participar en el mercado. Hegel piensa que si el Estado se convierte en algo particular se pierde el vigor del todo, porque se debilitan las partes.

Existe otra interpretación defendida por Theodor Adorno (1903-1969) y Max Horkheimer (1895-1973) de la Escuela de Frankfurt, según la cual el totalitarismo no se origina en las formulaciones hegelianas, sino en todas las aspiraciones sistemáticas de la modernidad. Todo “sistema” es totalitario cuando pretende deducir al individuo particular de un solo postulado general. En su obra *Dialéctica de la ilustración*, los autores valoran el “trabajo de lo negativo” de Hegel, pero cuestionan el proyecto hegeliano porque, según ellos, al final esa negatividad queda superada en un sistema que la incluye: “En el concepto de negación determinada ha resaltado Hegel un elemento que distingue a la Ilustración [...] Pero al convertir finalmente en absoluto el resultado conocido del entero proceso de la negación, es decir, la totalidad en el sistema y en la historia, contravino la prohibición y cayó, él también, en mitología”.¹⁰⁶

La incompreensión del sistema hegeliano es la causa de que se malinterprete la relación de lo particular con lo absoluto y se piense erróneamente que se pierde el valor del individuo. Efectivamente, el totalitarismo es el modelo de un sistema de opresión en el que se anula toda diferencia pero no todo sistema es inmóvil ni cerrado. La Escuela de Frankfurt buscó demostrar que al nazismo, al comunismo soviético y

¹⁰⁴ Cfr. Hegel, *Principios de filosofía del derecho*, p. 359.

¹⁰⁵ Cfr. Petar Bojanić, “How to be together *beyond* corporations and firms? Hegel at the ‘end of capitalism’”, *Filozofija i društvo*, 28/ 3 (2017), pp. 563-578; Klaus Viewega, “Pobreza y riqueza. Derecho de socorro y derecho de resistencia en Hegel”, *Estudios de Filosofía*, 39 (2009), pp. 137-152.

¹⁰⁶ Theodor Adorno, *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, 1998, Madrid, Trotta, trad. de Juan José Sánchez, p. 78.

al sistema capitalista estadounidense subyace la lógica de un sistema totalitario, no por ser hegelianos, sino porque estos sistemas se fundan en la racionalidad técnico-instrumental moderna. Son totalitarios en la medida en que un “sistema” se coloca por encima de la persona y esta queda reducida a una función utilitaria. En el totalitarismo, no solo se sustancializan las relaciones mutuas entre los hombres, sino que la dignidad de la persona queda subordinada al interés del sistema.¹⁰⁷ Por eso, no se exagera si se dice que al contemplar el Estado sin mercado o al mercado sin Estado se está pensando totalitariamente. La parte se vuelve el todo en el que no caben las diferencias. Hegel precisamente se opuso a ello al justificar la unidad de las diferencias.

El mercado es central en vida de los hombres, pero no es la única esfera en la que los hombres desenvuelven su existencia.¹⁰⁸ El mercado tiene leyes que deben ser reconocidas por el Estado para que este funcione, pero un mercado sin Estado es una quimera porque si bien el mercado tiene sus propias leyes, estas deben reconocerse y aplicarse con la fuerza del Estado.¹⁰⁹ Además, el Estado no tiene solamente como tarea la vigilancia del buen funcionamiento del mercado, sino que debe velar por la libertad de los individuos en todos sus ámbitos. La dimensión económica no es la única en la que la persona desarrolla su vida.

La vida utilitaria, como dice Aristóteles, es un medio que permite a la persona ambicionar otros objetivos de carácter ético, estético, cultural o religioso. “Trabajamos con vistas al ocio”, porque se trabaja para vivir y no se vive para trabajar. La persona se ocupa y se ata a sí misma en los negocios para tener tiempo libre y poder cultivar su humanidad.¹¹⁰

¹⁰⁷ Cfr: Nicolás María López Calera, *Yo, el Estado. Bases para una teoría sustancializadora (no sustancialista) del Estado*, 1992, Madrid, Trotta, pp.101-102.

¹⁰⁸ Cfr: Harry Hoefnagels, *Introducción al pensar sociológico*, 1967, Buenos Aires, Carlos Lohlé, trad. de José Rovira Armengol, pp. 173-186.

¹⁰⁹ Cfr: Ludwig von Mises, *Gobierno omnipotente. En nombre del Estado*, pp. 83-86; Joseph Stiglitz, *Caída libre. El libre mercado y el hundimiento de la economía mundial*, 2010, México, Santillana, trad. de Alejandro Pradera y Núria Petit, pp. 245-250.

¹¹⁰ En eso estriba el cultivo de las humanidades en la educación. Las artes liberales como el conjunto de saberes cultivados por el hombre libre por oposición a las actividades serviles y que le permiten al hombre libre ser consciente de sí mismo, de las responsabilidades con su entorno cultural. La formación integral que Robert Hutchins describe de este modo: “Solo una educación concebida como crecimiento moral, intelectual, estético y espiritual puede

El ocio es la actividad libre por medio de la cual una persona puede llegar a las proximidades de sí misma. El hombre liberado de la necesidad inmediata es intelectualmente libre para recrearse a sí mismo en la contemplación de la verdad y la belleza y en consecuencia, llevar una vida conforme a la sabiduría y el bien.¹¹¹

La vida económica y la vida política son instrumentos valiosos para el desarrollo de la persona y de la sociedad, pero adquieren un sentido totalitario cuando esos sistemas se vuelven un fin en sí mismo y subordinan la vida contemplativa, la razón y el quehacer humanos a una sola de sus dimensiones: la que parece obsesionada con la producción ilimitada, la tecnificación de la razón y de lo humano. Ese totalitarismo de la tecnificación es al que se opone Hegel, porque oscurece el sentido de la libertad, la solidaridad y la persona humana.

realizar esos objetivos”. *La universidad de utopía*, 1968, Buenos Aires, Eudeba, trad. de Noemí Rosenblatt, pp. 16-17.

¹¹¹ Para Josef Pieper, el “ocio” es uno de los fundamentos de la cultura occidental. El ocio no significa pasividad, inactividad o pereza, sino que de acuerdo con su origen etimológico, el vocablo griego σχολή se refiere a un tipo de actividad libre, no utilitaria, que niega el ocio (neg-ocio) y de la que deriva el término latino de *schola*, escuela y *scholaris*, escolar. Cfr: Josef Pieper, *El ocio y la vida intelectual*, 1979, Madrid, Rialp, pp. 11-16.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

BLOCKCHAIN: UN TUTORIAL

Carlos Zozaya, José Incera y

*Ana Lidia Franzoni**

RESUMEN: La innovadora tecnología con la que opera la criptomoneda *bitcoin*, llamada *blockchain*, permite el intercambio de valor entre individuos sin la necesidad de una autoridad central de confianza. En este artículo se da una explicación del funcionamiento general de *blockchain*.



BLOCKCHAIN: A TUTORIAL

ABSTRACT: The innovative technology behind the operation of the Bitcoin cryptocurrency, called the *blockchain* allows the exchange of value between peers without the need for a trusted central authority. In this paper, we provide an explanation of how the *blockchain* works.

PALABRAS CLAVE: bitcoin, firma digital, función hash, confianza.

KEY WORDS: bitcoin, digital signature, hash function, trust.

RECEPCIÓN: 27 de septiembre de 2017.

APROBACIÓN: 29 de enero de 2018.

DOI: 10.5347/01856383.0129.000294417

* José Incera y Ana Lidia Franzoni son integrantes de la División Académica de Ingeniería del ITAM; Carlos Zozaya forma parte de la empresa Técnica Administrativa BAL. Los autores agradecen a la Asociación Mexicana de Cultura, A.C. su apoyo en la realización de este trabajo.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

BLOCKCHAIN: UN TUTORIAL

Introducción

La confianza en el mundo digital se pierde si no se mantienen la confidencialidad, integridad y reconocimiento de la información intercambiada. *Confidencialidad* implica que no se da a conocer información a individuos, entidades o procesos no autorizados; la *integridad* consiste en preservar la información completa y precisa durante todo su ciclo, de modo que los datos no pueden ser modificados subrepticamente ni sin autorización. Por último, el *reconocimiento* es el acto del emisor de no negar que envió la información.

La estructura cadena de bloques, mejor conocida por su término técnico *blockchain*, tiene el potencial de transformar drásticamente el sector de los servicios financieros, así como otros aspectos de nuestra sociedad, dado que favorece la confianza en el mundo digital. Por eso, algunos expertos consideran que el *blockchain* es una de las tecnologías con más impacto desde la invención de internet,¹ y muchas compañías invierten miles de millones de dólares para desarrollar nuevos modelos de negocio en los que se aproveche la tecnología.

El término *blockchain* engloba varias interpretaciones. Algunas personas lo utilizan para designar la manera de registrar y almacenar las

¹ Don Tapscott y Alex Tapscott, *The blockchain revolution*, 2016, Nueva York, Penguin Random House.

transacciones de algunas criptomonedas, mientras que otras lo utilizan para describir otros componentes de un entorno de *blockchain*, incluyendo las reglas que determinan el comportamiento de dicho sistema. Los diferentes “sabores” que han surgido para indicar diversos componentes del *blockchain* han evolucionado rápidamente y no hay una norma universal para muchos de ellos. En este trabajo se utilizará el término *blockchain* de manera amplia. El objetivo es dar una panorámica general y no una comparación entre las distintas plataformas de esta tecnología.

Fundamentos técnicos

En esta sección se explica cómo funciona el ecosistema de *bitcoin*. Sin embargo, antes es necesario presentar dos conceptos técnicos que forman la base del *blockchain*: 1) firmas digitales, que permiten al usuario validar y autenticar contenido digital, y 2) funciones *hash* criptográficas, que permiten crear identificadores únicos para contenido digital. Ambos conceptos son fundamentales para dar seguridad e integridad en el sistema de *blockchain*.

116

Firmas digitales

Al igual que las firmas autógrafas, el objetivo de las firmas digitales es certificar el reconocimiento de una persona del contenido de un documento. En ambos casos, la firma está ligada al contenido del documento.²

Las firmas digitales cumplen con dos condiciones: 1) solo una *persona*³ puede “firmar” un documento con su propia firma, pero cualquiera que conozca la firma puede verificar que corresponde a esa persona en

²Esto es cierto para las firmas digitales, pero no necesariamente para documentos de varias páginas en los que la firma autógrafa se pone solo en la última página, pues podría ocurrir que se reemplazara una página intermedia.

³En firmas digitales, el concepto de “persona” no necesariamente corresponde a un ser humano. Por ejemplo, una empresa o un alias pueden tener su propia firma.

particular; y 2) la firma está ligada al contenido del documento firmado, de tal manera que es imposible “cortar y pegar” la firma en otro documento para validarlo.

Las firmas digitales se basan en algoritmos criptográficos asimétricos o de llave pública, en los que se utiliza un par relacionado de cadenas de bits (las llaves) para encriptar y desencriptar documentos digitales. Si un documento se encripta con una llave, solo puede ser desencriptado con su par. Son ejemplos de algoritmos de llave pública Rivest, Shamir, Adelman (RSA) y algoritmos de curvas elípticas.⁴

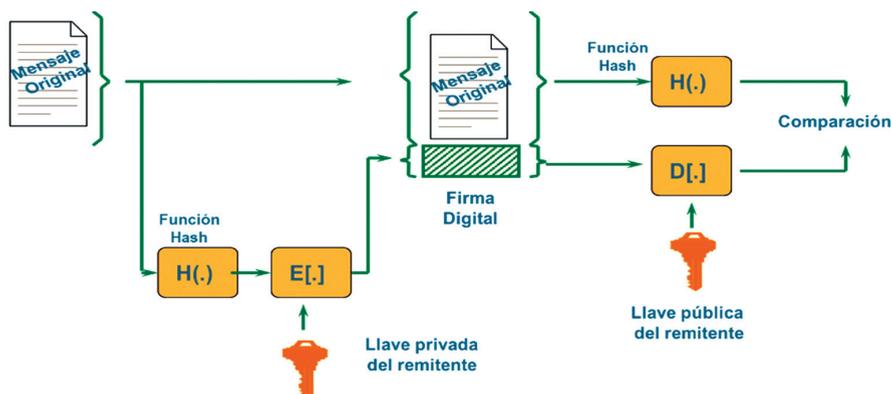
Cuando un usuario quiere utilizar algoritmos de llave pública para encriptar un documento o firmarlo digitalmente, se genera un par de llaves. Una, la llave pública, se da a conocer a todos, mientras que la otra, la llave privada, solo es conocida por el propietario de las llaves. Encriptar un documento con estos algoritmos es costoso en términos de cómputo, por lo que en general se prefiere firmarlo en lugar de encriptarlo completamente.⁵ El proceso funciona como se muestra en la figura 1.

1. Se genera un compendio digital del documento a través de una función *hash* criptográfica. Como se explicará adelante, este compendio es muy pequeño (por ejemplo, en el *blockchain* de *bitcoin* solamente es de 32 bytes) y puede ser considerado como una huella digital del documento original.
2. El compendio se encripta con la llave privada del remitente. Esta es la firma digital que se le añadirá al documento original y se enviará al destinatario.
3. Cuando se recibe el documento, se desencripta la firma digital con la llave pública del remitente para obtener el compendio original y al mismo tiempo se vuelve a calcular el compendio del documento recibido.

⁴William Stallings, *Cryptography and network security: Principles and practices*, 2005, Nueva Jersey, Prentice Hall, 2005.

⁵Andrew S. Tanenbaum y David J. Wetherall, *Computer networks*, 2010, Boston, Pearson.

FIGURA 1
Cómo autenticar y mantener
la integridad con una firma digital



En este procedimiento, si los dos compendios coinciden, se garantiza la integridad y la autenticidad del documento enviado. La integridad, porque si se altera el mensaje original, el compendio recalculado sería diferente del que se encuentra en la firma digital recibida; y la autenticidad, porque si el compendio descifrado de la firma digital es igual al recalculado, se puede garantizar que el documento fue firmado por el emisor, quien no puede negar haberlo enviado.

Los algoritmos de llave pública también pueden proporcionar confidencialidad. Para esto, se encripta el documento con la llave pública del destinatario, de tal manera que solo él pueda descifrarlo con su llave privada.

En el entorno de *bitcoin* se utilizan algoritmos de llave pública para proteger las transacciones. Sin entrar en detalles técnicos, en una transacción enviada a una persona cualquiera, digamos José, el emisor firma con la llave pública de él. De esta manera, solo José puede descifrar la transacción con su llave privada y tomar posesión del activo intercambiado.

Función hash criptográfica

Una *función hash* (función de troceado) es un algoritmo matemático que transforma una cadena de bits de cualquier tamaño en una cadena de bits de un tamaño fijo determinado. Una función *hash* criptográfica es un caso especial de una función *hash*, cuyas propiedades son ideales para usos criptográficos, dado que están diseñadas de tal modo que no se pueda invertir la función.

Una función *hash* criptográfica tiene cinco propiedades principales: 1) Es determinista, de tal modo que la misma cadena (o “mensaje”) de entrada siempre resulta en el mismo compendio o “valor”; 2) es fácil y rápido calcular el valor *hash* de cualquier mensaje; 3) es computacionalmente imposible generar un mensaje de entrada dado su valor *hash*, y la única alternativa para encontrar un mensaje correspondiente a un valor *hash* particular es enumerar todos los posibles mensajes; 4) un cambio pequeño en el mensaje produce un valor *hash* totalmente distinto; 5) es “casi imposible” encontrar dos mensajes diferentes con el mismo valor *hash*.

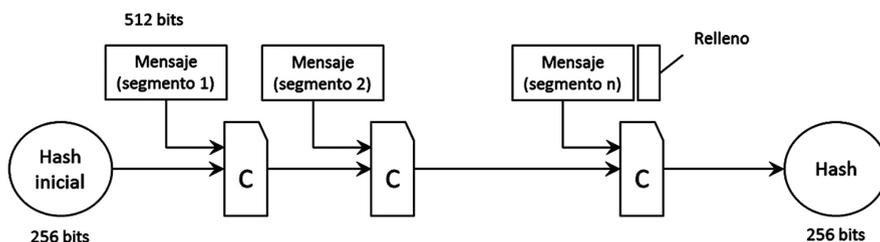
Una de las funciones *hash* criptográficas más utilizadas es SHA-256, desarrollada por la Agencia de Seguridad Nacional estadounidense. Esta función se utiliza en el entorno de *bitcoin* así como en otras aplicaciones de *blockchain*. En la figura 2 se muestra cómo opera la función:

1. Se separa el mensaje de entrada en varios segmentos de tamaño predeterminado. La cadena de bits (unos y ceros) que representa el contenido digital de cualquier tipo (por ejemplo, texto, video o una transacción digital) se divide en bloques de 512 bits. Cuando el tamaño original no es un múltiplo de 512, se completa (o rellena) el último bloque con bits de valor 0. Por ejemplo, un mensaje de 5220 bits se divide en 11 bloques: 10 de 512 bits y el último con los 100 bits restantes y 412 bits 0 de relleno.
2. Se toma el bloque 1 y un valor inicial de 256 bits definido por la norma⁶ como entrada para la función de compresión C para producir la salida 1, de 256 bits.

⁶ Secure Hash Standard, FIPS PUB 180-4, National Institute of Standards and Technology, marzo de 2012.

3. Se introducen el bloque 2 y la salida 1 a la misma función de compresión C para producir la salida 2 de 256 bits.
4. Se repite el paso tres hasta que se introducen el último bloque y la salida anterior a la función C . Por ejemplo, en un mensaje de 5220 bits se repetiría el paso tres hasta que se introduzca el bloque 11 y se obtenga la salida 10. Esta última salida es el valor *hash* deseado.

FIGURA 2
La función *hash* criptográfica SHA-256.⁷



Cómo funciona el *blockchain* del *bitcoin*

120

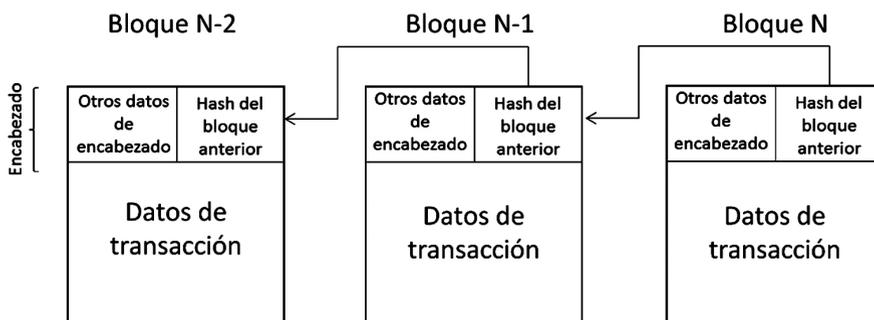
Blockchain y apuntadores *hash*

En el ecosistema de *bitcoin*, las transacciones (es decir, una transferencia de *bitcoins* de un usuario a otro) se agrupan en bloques creados periódicamente. Cada bloque se identifica de forma única por un valor *hash* de su encabezado, que a su vez está compuesto por varios elementos incluyendo un valor *hash* obtenido a partir del contenido del bloque. El encabezado también almacena el valor *hash* del bloque pasado.⁸ Por lo tanto, el nuevo bloque “apunta” al anterior, como se muestra en la figura 3.

⁷ Edward Felten y Arwid Narayanan, “Introduction to crypto and cryptocurrencies”, Coursera, University of Princeton, 2015.

⁸ Como veremos en la siguiente sección, no es estrictamente cierto, puesto que algunos bloques pueden ser creados en paralelo.

FIGURA 3
Estructura de una *blockchain*⁹



La idea de tener valores *hash* “apuntando” a bloques anteriores es lo que llevó al concepto de un *blockchain*. Un bloque está “encadenado” al bloque cuyo valor *hash* está en su encabezado formando una “cadena de bloques”, un *blockchain*. Esta estructura hace que sea imposible realizar cambios a la información o los encabezados de los bloques sin ser descubierto. Por ejemplo, si un hacker (pirata informático) altera la información del bloque N-2 de la secuencia, donde N es el tamaño actual del *blockchain*, el apuntador *hash* del bloque N-1 ya no correspondería al valor *hash* del bloque N-2. Para pasar desapercibido, el hacker también tendría que modificar el apuntador *hash* del bloque N-1, pero esta acción haría que a su vez el valor *hash* del bloque N que apunta al bloque N-1 difiriera del valor del bloque N-1. Al final, el hacker tendría que seguir alterando los apuntadores *hash* de la cadena hasta llegar al final (bloque N). Ahora bien, si se altera el contenido del bloque N, el valor *hash* almacenado en el apuntador H que apunta hacia el bloque N no coincidiría con el valor *hash* del bloque alterado N, por lo que se revelaría el intento del hacker.

Algunos lectores meticulosos se preguntarán: ¿y cuál es el problema? Si es fácil calcular funciones *hash* en computadora, ¿por qué no se podrían modificar todos los valores *hash* que fueran necesarios? La respuesta es que resultaría inviable. Como se verá adelante, el *blockchain* tiene un mecanismo de prueba de trabajo (*proof-of-work*) que vuelve muy

⁹Felten y Narayanan, *op. cit.*

costoso en términos de cómputo modificar los valores *hash* del *blockchain*. Los valores *hash* del *blockchain* no pueden tener cualquier valor, sino que están restringidos por ciertas condiciones.

Otro factor que hay que considerar es que un *blockchain* es, de hecho, una base de datos repetida. El número de copias del *blockchain* almacenadas simultáneamente en distintos repositorios puede ser enorme; por lo tanto, aun cuando se pueda alterar una instancia del *blockchain*, esta sería rechazada por la mayoría de los jugadores en el ecosistema.

Un *blockchain* emula digitalmente una de las características más importantes de los tradicionales libros de contabilidad en papel: una vez que se asienta ahí una transacción, es casi imposible modificarla.

Evitar el doble gasto: El consenso implícito

En principio, las criptomonedas son objetos digitales intangibles que se copian fácilmente, de la misma manera que casi todo el contenido digital. Por lo tanto, uno de los principales problemas de las criptomonedas antes de la aparición del *blockchain* de *bitcoin* era cómo evitar el doble gasto de la misma moneda sin la necesidad de una autoridad de confianza central que llevara control de todas las transacciones. En *bitcoin* y otras aplicaciones de *blockchain*, el problema se resuelve con un mecanismo de consenso implícito integrado a las reglas que gobiernan el ecosistema completo.

El consenso implícito funciona de la siguiente manera. Supóngase que Juan quiere transferir una cantidad determinada de *bitcoins* a José. Para esto, Juan crea y firma digitalmente una nueva transacción a nombre de la identidad digital de José (que está relacionada con la llave pública de José), la cual queda almacenada en un bloque del *blockchain*. Esta transacción se envía por internet a varios nodos del *blockchain*. Cada uno de estos nodos, conocidos como “mineros”, es un sistema de cómputo con el *software* del *blockchain* que le permite buscar nuevas transacciones para añadir al *blockchain*, y que además compite con los demás nodos para ser el elegido y agregar un nuevo bloque con estas transacciones a la cadena.

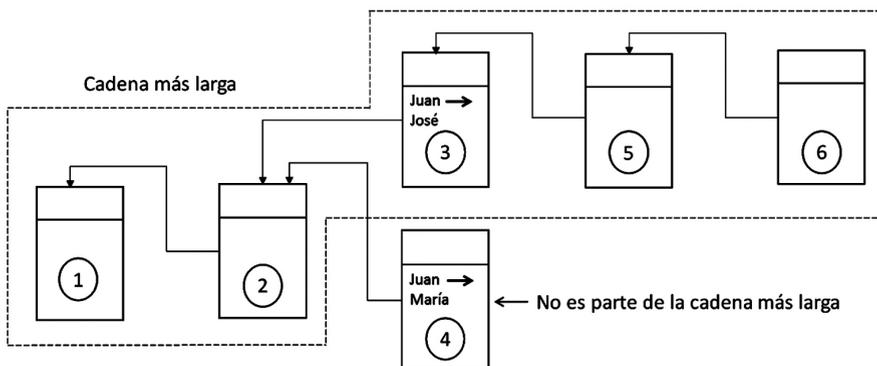
Ahora veamos qué sucedería si Juan quisiera engañar al sistema y envía una segunda transacción en la que transfiere los mismos *bitcoins*,

pero ahora a nombre de otra persona, por ejemplo María. Esta transacción sería parte de un nuevo bloque que será agregado al *blockchain*. Si el bloque con la transacción de Juan a José ya fue añadido a la cadena, cualquier minero detectará que Juan está tratando de hacer un doble gasto de los mismos *bitcoins* y, por lo tanto, invalidará la transacción.

Ahora supongamos que ambos bloques, el que contiene la transferencia de *bitcoins* de Juan a José (digamos, el bloque 3) y el que contiene la transferencia de *bitcoins* de Juan a María (digamos, el bloque 4) no se crean en secuencia, sino en paralelo, con distintos mineros que tratan de añadirlos al *blockchain* como se muestra en la figura 4. En este caso, uno de los dos bloques (el bloque 3 o el bloque 4) se considerará inválido, ya que se añadirán bloques nuevos al bloque 3 o al bloque 4. Con el tiempo, un bloque solo se considera válido si es parte de la cadena más larga. Vale la pena observar que la transacción válida puede terminar siendo la transacción con José o la transacción con María. El *blockchain* solo garantiza que se evite el doble gasto, pero no indica cuál de las dos transacciones será válida al final.

Los mineros reciben un incentivo solo cuando el bloque que agregan forma parte de la cadena más larga. Esto implica que otros mineros validan implícitamente los bloques añadidos antes al extender el *blockchain* a partir de ellos; de allí el nombre de “consenso implícito”.

FIGURA 4
Un intento de doble gasto



Proof-of-work (prueba de trabajo) e incentivos

Los mineros compiten unos con otros al resolver un rompecabezas criptográfico. Para esto, se trata de encontrar una cadena de bits que, cuando se utiliza como entrada de determinada función *hash* criptográfica, produce un resultado predefinido. Como la única manera de encontrar la respuesta a este acertijo es probar diferentes cadenas de bits hasta encontrar la correcta, los mineros con mayor poder de cómputo tienen una mayor probabilidad de ganar el derecho de agregar un nuevo bloque a la *blockchain*. El primer minero en ganar agrega el nuevo bloque a la cadena, y cuando se añaden más bloques, se le paga un incentivo por haberlo creado.¹⁰ Usualmente, los mineros también reciben una comisión por cada transacción que se agrega a un bloque que finalmente se convierte en parte del *blockchain*.

Cuando un minero da comienzo a la creación de un bloque, empieza a resolver el problema criptográfico, el cual se considera como una “prueba de trabajo” (*proof-of-work*). En la mayoría de las aplicaciones del *blockchain*, el rompecabezas consiste en encontrar un *nonce* (es decir, un número usado solo una vez) que, cuando se agrega al encabezado del bloque, da como resultado un valor *hash* del bloque que es menor que el objetivo de dificultad definido en el encabezado del bloque. En términos simples, se dice que “minar” es el proceso de probar múltiples *nonces*, uno a la vez, hasta encontrar uno cuyo valor *hash* resultante sea menor que el objetivo específico. Como no se puede determinar de antemano el valor de una función *hash*, y además es imposible identificar un patrón para producir un valor *hash* determinado, la única forma de producir un resultado que coincida con un objetivo específico es intentar una y otra vez, al azar, diferentes *nonces* hasta que uno de ellos, combinado con los demás campos del encabezado del bloque, cumpla la restricción de que el valor *hash* resultante sea menor que el objetivo de dificultad.

Cabe notar que, aunque encontrar un *nonce* que resuelva el rompecabezas es muy difícil e implica mucho poder de cómputo, validar que

¹⁰De hecho, en el ecosistema de *bitcoin*, esta es la única forma de crear nuevos *bitcoins*. En agosto de 2017, cada vez que un minero añadía un bloque válido al *blockchain* recibía 12.5 bitcoins.

el acertijo fue resuelto correctamente es una tarea que puede hacer cualquier otro nodo. Basta calcular el valor *hash* y verificar que sea menor al objetivo de dificultad.

En ecosistemas como el de *bitcoin*, los mineros resuelven la prueba de trabajo utilizando *hardware* especializado, por ejemplo, los circuitos integrados de aplicación específica (*application specific integrated circuits, ASIC*), en los que cientos de miles de circuitos integrados corren el algoritmo de SHA-256 en paralelo a velocidades altas. Además, hay grupos de mineros que colaboran para resolver los acertijos y compartir las recompensas.

Como el *hardware* evoluciona rápidamente, el objetivo de dificultad se recalcula periódicamente, de manera que el tiempo para resolver el rompecabezas permanezca constante. En el ecosistema de *bitcoin*, cada 2016 bloques se calcula automáticamente un nuevo objetivo de dificultad. Todos los nodos recalculan la dificultad comparando los actuales tiempos de resolución del problema con el tiempo deseado, que es de 10 minutos en el entorno de *bitcoin*.

Una vez que un minero encuentra el *nonce* que resuelve el acertijo, inmediatamente transmite el bloque recién creado a sus pares. Estos pares verificarán la validez del bloque y, si es válido, lo transmiten igual que en las transacciones que se propagan a todos los nodos de la red. A medida que el bloque se propaga, cada minero recibe el nuevo bloque, lo añade y extiende a su propia copia del *blockchain*. De esta manera, la base de datos distribuida se actualiza automáticamente.

Blockchain: ¿El protocolo de confianza?

Durante décadas se han realizado esfuerzos para resolver mediante criptografía los problemas de privacidad, seguridad e inclusión de las criptomonedas. *Blockchain*, la tecnología de cadena de bloques detrás del *bitcoin* garantiza integridad (ya que las transacciones están firmadas) y transparencia (pues se trata de una base de datos distribuida) sin la necesidad de un tercero de confianza (debido al consenso implícito). Esto tiene grandes implicaciones para el sector financiero y para la sociedad en general.

Esta especie de “libro mayor” puede emplearse para registrar o intercambiar cualesquiera activos importantes o valiosos, como certificados de nacimiento, títulos de propiedad, votos, transferencias de dinero, contratos inteligentes y otros. De hecho, algunas empresas están utilizando el *blockchain* de *bitcoin* como una forma de almacenar información que no tiene nada que ver con la moneda.

Don Tapscott considera que la tecnología de *blockchain* será la tecnología que permitirá una “verdadera economía de intercambio entre pares”.¹¹ Hoy en día, muchas compañías han desarrollado modelos de negocio que permiten compartir activos entre las personas. Por ejemplo, Uber permite compartir automóviles y Airbnb permite compartir viviendas. Sin embargo, ambas compañías centralizan su operación y la información de sus correspondientes negocios. En el futuro, uno podría pensar en usuarios compartiendo sus activos sin la necesidad de una compañía central entre ellos.

En palabras de Tapscott, “estamos emigrando de un internet de colaboración, eficiencia de búsqueda, acopio de datos y toma de decisiones en el que el punto central era monitorear, mediar y monetizar información y transacciones, a un internet de menores costos de negociación y contratos comerciales y sociales, en el que se dará la preponderancia a la integridad, seguridad, colaboración, privacidad y creación y distribución de valor”.¹²

¹¹ Tapscott y Tapscott, *op. cit.*

¹² *Loc. cit.*

SECCIÓN ESPECIAL

LA ELECCIÓN PRESIDENCIAL DE 2018

*José Antonio Crespo**

RESUMEN: El presente texto elabora un análisis electoral y político de los comicios llevados a cabo en México en julio de 2018. Se muestran las diversas hipótesis que pueden explicar el triunfo de Andrés Manuel López Obrador. Un conjunto de factores políticos, sociales y hasta de carácter legal favorecieron la victoria electoral del Movimiento de Regeneración Nacional (Morena): el hartazgo político, la constante presencia de López Obrador, los conflictos entre el PRI y el PAN, la transferencia del voto útil y la actual estructura y normatividad legislativa que permiten mayorías artificiales.



THE PRESIDENTIAL ELECTION OF 2018

ABSTRACT: This text prepares an electoral and political analysis of the elections held in Mexico in July 2018. It shows the different hypotheses that may explain the triumph of Andrés Manuel López Obrador. A set of political, social and even legal factors favored the electoral victory of the National Regeneration Movement (Morena): the political weariness, the constant presence of López Obrador, the conflicts between the PRI and the PAN, the transfer of the useful vote and the current structure and legislative regulations that allow artificial majorities.

PALABRAS CLAVE: Andrés Manuel López Obrador, legislativo, partidos políticos, política mexicana, voto útil.

KEY WORDS: Andrés Manuel López Obrador, congress, mexican politics, political parties, useful vote.

* Profesor afiliado, Centro de Investigación y Docencia Económicas.

RECEPCIÓN: 7 de noviembre de 2018.
APROBACIÓN: 21 de febrero de 2019.
DOI: 10.5347/01856383.0129.000294418

LA ELECCIÓN PRESIDENCIAL DE 2018

Introducción

En el año 2000 se registró la primera alternancia pacífica en la presidencia de México. En la mayor parte de los países democráticos se alternan en el ejercicio del poder los grupos políticos, pero no en México. Los cambios en las leyes electorales hechos desde 1988, así como las tendencias a la baja de la votación del PRI, permitieron desde 1998 pronosticar que al fin se alternaría la presidencia.¹ Las reformas de 1994 y, sobre todo, de 1996 implicaron que el gobierno mexicano ya no controlara la organización de las elecciones ni a la institución encargada, el Instituto Federal Electoral, por lo cual renunciaba implícitamente a la posibilidad de manipular los resultados a favor del partido oficial o de revertir un resultado adverso. En 1996 se cruzó finalmente el umbral de la competitividad, lo que implicaba que el PRI podría ser derrotado. La votación de ese partido, además, seguía su tendencia decreciente; obtuvo 39% en 1997, así que se pensaba que en 2000 tendría probablemente una votación menor (en las nuevas elecciones presidenciales, el partido ganador obtenía menos porcentaje de la votación que en las elecciones intermedias anteriores). Con un probable 36 o 37% del voto, sería posible que el opositor más cercano atrajera

129

¹ Cfr. José Antonio Crespo, *¿Tiene futuro el PRI? Entre la disolución y la supervivencia*, 1988, México, Grijalbo.

una parte de voto útil del tercero en discordia y ganara. Así ocurrió, pues Vicente Fox, del PAN, obtuvo 43% de los votos frente al 36% de Francisco Labastida, del PRI.

La alternancia desembocó en una rápida decepción democrática, pues Fox no cumplió su compromiso esencial de modificar el régimen político, terminar con la impunidad y combatir la corrupción. Un nuevo candidato emergido de la izquierda (PRD), Andrés Manuel López Obrador se colocó como favorito. Sin embargo, por errores cometidos durante la campaña de 2006 perdió la ventaja y terminó en empate técnico con el candidato del PAN, Felipe Calderón, que ganó oficialmente con una diferencia de 0.56% del voto (unos 243 000 votos). Hubo dudas y acusaciones de fraude por parte de López Obrador, pues, en efecto, cuando el margen de ventaja es tan cerrado, basta un número reducido de irregularidades o votos manipulados (que siempre ocurre en las elecciones mexicanas) para alterar el resultado. Lo que se pudo comprobar es que las discrepancias aritméticas en las actas superaron la diferencia entre los dos punteros, porque ni el IFE ni el TEPJF aceptaron abrir los paquetes electorales según los facultaba la ley. Así, de acuerdo con la propia ley, resulta imposible determinar con precisión, contundencia y certeza quién ganó. Pese a todo, el Tribunal Electoral dictaminó el triunfo de Calderón. Según encuestas, 50% de la ciudadanía consideró que no había habido fraude, 35% sostenía que sí y 15% que dijo que no sabía con certeza quién había ganado.

Quedó así la idea entre la izquierda (el PRD y posteriormente Morena, partido surgido de la fractura de aquel), que la democracia electoral solo funcionaba para los partidos de la “derecha”, quienes sostenían el proyecto neoliberal instaurado en 1985, dejando al margen a la izquierda. Esta hipótesis fue repetida por esa misma izquierda en 2012, cuando ganó el candidato del PRI Enrique Peña Nieto, pero ahora con un margen de 7% de la votación.

En realidad, podía afirmarse que cuando hubiera un triunfo holgado de esa izquierda, pese a las irregularidades e intentos de fraude por parte del PRI o del PAN, se tendría que reconocer el triunfo (como había ocurrido con el PAN en 2000). Esto ocurrió en 2018, y se confirmó la tesis de que la democracia electoral establecida desde 1988 permitiría el triunfo

y reconocimiento de cualquier opción, siempre que la ventaja fuera clara. El candidato de Morena, López Obrador, por diferentes razones logró el triunfo con 53% de la votación y 30% de ventaja sobre su más cercano seguidor (Ricardo Anaya, del PAN). El resultado abrió una enorme válvula de escape a la tensión, enojo y hartazgo acumulados en los últimos sexenios por un desempeño insuficiente de los gobiernos del PAN y el PRI, además de actos escandalosos de corrupción que, en general, pasaron impunes. Es una de las ventajas de la democracia; cuando un gobierno o un proyecto de gobierno se han agotado, es posible cambiarlo y probar con otro por una vía pacífica y civilizada (al margen de los resultados que pueda arrojar esa nueva opción). De lo contrario, las tensiones y frustraciones acumuladas pueden estallar fuera de la vía institucional y provocar un episodio de inestabilidad política (como revoluciones, guerras civiles o golpes de Estado). Las razones del desenlace de 2018 son múltiples y, al menos las más relevantes, se explicarán en este ensayo.

El hartazgo y la decepción democrática

El hartazgo con el PAN y el PRI fue mayor en 2018 que en 2006 y en 2012, lo cual representó una gran ventaja para López Obrador, que era la opción natural para capitalizar ese descontento y enojo. De acuerdo con la encuestadora GEA-ISA, 82% consideraba que el rumbo era equivocado en materia política y 79% en materia económica. Además, 43% creía que la situación política era peor que el año anterior, 36% la consideraba peor en lo económico y 70% pensaba que el país atravesaba una crisis económica.² Pese a la publicidad del PAN de representar un cambio, no ofreció ninguno sustancial en sus doce años de gobierno. Ese hartazgo, aunado a la amplia corrupción de políticos y gobernantes de todos los partidos, se tradujo en un revanchismo social y político de buena parte del electorado. También se buscaba dar oportunidad a una corriente política que hasta entonces no había gobernado el país. Como señaló Amparo Casar, “AMLO se ha apropiado de tres banderas poderosas: la bandera anticorrupción, la bandera antisistema y la bandera de que Morena nunca

² Encuesta GEA-ISA, junio, 2017.

ha gobernado”.³ Por su parte, Jorge Zepeda Patterson escribió: “Nadie tiene dudas de que tras doce años de gobierno panista y un repudiado regreso del PRI (los niveles de desaprobación del gobierno de Peña Nieto son históricos), ha llegado el momento de la izquierda. Casi hasta por razones pendulares, los votantes parecerían dispuestos a optar por lo que aún no han probado, a la luz de los problemas que vive el país”.⁴ En 2018, el hartazgo era tal, que más electores estaban dispuestos a votar por la nueva opción, encarnada en Morena, que por los ya conocidos y que resultaron un fiasco, lo que hacía previsible un triunfo de López Obrador en su tercer intento.⁵ Más importante aún fue que los electores (unos más duros y otros más moderados) parecían dispuestos a pasar por alto cualquier error, exceso o dislate de su candidato, de modo que en las encuestas en 2017, que ubicaban a López Obrador como puntero, nunca registraron un descenso, ni siquiera en los momentos frágiles del candidato. Así, en una gira por Estados Unidos, López Obrador responsabilizó al Ejército (de manera cauta pero innegable) de la desaparición de los normalistas de Ayotzinapa, con lo que causó gran molestia en los mandos militares. Más tarde, en Chilpancingo, repitió sus acusaciones y ofreció una investigación verdadera en caso de llegar al poder. Muchos defectores compararon el desliz con el “síndrome Chachalaca” de 2006 (cuando López Obrador se enfrentó verbalmente a Fox, lo que le ganó críticas y deserciones), que inició un desplome de las intenciones de voto del candidato en ese año. Se esperaba que en las encuestas siguientes apareciera el candidato de Morena con menos ventaja (alrededor del 5%). En una encuesta se indicó que López Obrador había descendido incluso al segundo lugar (por debajo de Margarita Zavala), debido a que “el líder de Morena, quien viajó a Estados Unidos en días pasados, pudo haber sufrido un raspón, luego de entrar en controversia con el padre de uno de los estudiantes de Ayotzinapa”.⁶ Pero muchas otras encuestas

³ Amparo Casar, “Austeridad no es igual a honestidad”. *Excélsior*, 10 de mayo de 2017.

⁴ Jorge Zepeda Patterson, “PRD ¿palero o salvaguarda de la izquierda?”, *sin embargo*, 11 de junio de 2017.

⁵ Cfr. José Antonio Crespo, *2018: ¿Amlo presidente?*, 2017, México, Grulla.

⁶ *El Financiero*, 3 de abril de 2017.

confirmaron su ventaja, de modo que el incidente no repercutió en su intención de voto.⁷ Tenía razón Sergio Sarmiento:

López Obrador [...] tiene la piel muy delgada cuando se le cuestiona a él, pero no se equivoca al señalar que las acusaciones no han afectado hasta ahora su popularidad [...] Muchos han sido los cuestionamientos a la honestidad de López Obrador [...] Nada de esto ha servido para reducir su popularidad entre sus simpatizantes. López Obrador goza del efecto teflón (todo se le resbala).⁸

El porcentaje de votos que las encuestas le atribuían reflejaba más un piso que un techo, pues no se reducía, cualquiera que fuera el comportamiento del candidato morenista, y en cambio quedaba abierto para crecer aún más (como ocurrió). Este marco general explica el triunfo final de López Obrador

El que se mueve, sí sale

Ser un personaje público puede ser una gran ventaja en una campaña electoral. Desde luego, no garantiza el triunfo; eso depende de la imagen que proyecte. Sin embargo, de los últimos comicios se desprende que es mejor lanzarse en búsqueda de la candidatura presidencial más temprano que esperar hasta el último momento. Esa variable no es determinante, pero ayuda y, por lo visto, no en poca medida. Al menos desde 2000 cambió la famosa regla de que “el que se mueve, no sale”, según frase atribuida al legendario Fidel Velázquez, líder de la CTM del PRI. Los “tapados” no podían moverse más de la cuenta, pues eso mismo implicaría su descalificación de la sucesión presidencial. Pero una vez cruzado el umbral de la competitividad electoral en 1997, la regla cambió. Vicente Fox, siendo gobernador de Guanajuato, expresó tres años antes de las elecciones su deseo de ser el candidato de su partido. Se adelantó así a otros aspirantes dentro del PAN, quienes por diversas razones no

⁷ *El Universal*, 4 de abril de 2007. *Excélsior*, 3 de abril de 2007.

⁸ “Ave del pantano”. *Reforma*, 26 de abril de 2017.

lograron reunir la fuerza suficiente para enfrentar al guanajuatense. Fox resultó ser candidato único de su partido. Además, en la contienda general su madrugete le resultó también ventajoso. También en 1997, Cuauhtémoc Cárdenas ganó la jefatura de gobierno del Distrito Federal, lo que le prestó una estupenda plataforma para la carrera presidencial de 2000. No hacía falta que aceptara abiertamente sus pretensiones, sino que se daban por sentadas. No obstante, cayó en una especie de inmovilismo que lo hizo perder su posición en las encuestas. Fox lo alcanzó y lo superó con claridad. Mientras tanto, los aspirantes del PRI mantenían un perfil bajo, como en los viejos tiempos, si bien llegado el momento (a fines de 1999) se realizaron elecciones internas con cuatro aspirantes. Paradójicamente, en esa ocasión el PRI fue el único de los grandes partidos que organizó una contienda interna, formalmente democrática (si bien la mayoría priista se alineó con el aspirante oficial, Francisco Labastida). Cuando Labastida asumió formalmente la candidatura, había obtenido cierta ventaja en las encuestas (por la atención que atrajo la insólita contienda interna), pero pronto empezó a rezagarse de Fox. Una explicación es que el panista llevaba años de campaña informal, en tanto que Labastida apenas la iniciaba.

134 | En las elecciones de 2006 ocurrió algo semejante. El nuevo jefe de gobierno del Distrito Federal era López Obrador, y desde ese puesto inició su campaña a la presidencia, por más que dijera que “lo dieran por muerto”. Así fue ocupando el primer lugar en las encuestas. Además, no tuvo un rival interno (Cárdenas quedó desplazado como líder moral y eventual candidato del PRD). Ya en 2005, López Obrador tenía cerca de 20 puntos porcentuales de ventaja. Por el lado del PAN, Fox, ya como presidente, pretendió reproducir las rígidas normas del antiguo priismo. El secretario de Energía, Felipe Calderón, no respetó los tiempos presidenciales y aceptó que en un acto público el gobernador panista de Jalisco lo proclamara candidato a la presidencia. Fox, en lugar de reprenderlo en privado, lo descalificó en público, lo que orilló a Calderón a renunciar al gabinete y continuar abiertamente su precampaña. En cambio, el favorito de Fox, el secretario de Gobernación Santiago Creel, respetó la regla de no moverse. Calderón ganó la contienda interna con amplitud. Así,

haber actuado anticipadamente le resultó a Calderón más favorable que respetar la caduca regla priista de no moverse sino hasta el final.

Para 2012, Calderón no había aprendido de la experiencia de Fox ni de la suya propia, y decidió que los integrantes del gabinete (de donde surgiría su favorito) deberían acatar la regla disciplinaria. Mientras tanto, Josefina Vázquez Mota, fuera del gabinete y coordinadora de la diputación panista, empezó muy anticipadamente a hacer precampaña. Cuando al final de 2005 finalmente Calderón destapó a su favorito, el secretario de Hacienda Ernesto Cordero, Vázquez Mota ya había ganado mucho terreno y derrotó al aspirante calderonista. A cambio, Vázquez Mota fue abandonada por Calderón, quien no toleró que no se hubiera hecho a un lado para dar paso a Cordero. El PAN llegó dividido a las elecciones y cayó al tercer sitio. En este caso, haberse adelantado a los tiempos le permitió a Vázquez Mota ganar la candidatura de su partido.

En estas mismas elecciones, el priista Peña Nieto también se movió con mucha antelación dentro de su partido. Desde que llegó a la privilegiada gubernatura del Estado de México en 2005, movió sus fichas para alinearse a las cúpulas y gobernadores del PRI. De inmediato logró distanciarse de los demás aspirantes, que ya no pudieron alcanzarlo. Esto le sirvió al PRI para evitar fricciones como en 2006, que llevaron a su candidato de ese año, Roberto Madrazo, al tercer sitio. Peña se movió muy anticipadamente y acaparó la atención como candidato único e inevitable. También en 2012, López Obrador logró ser el candidato del PRD, pero partió del tercer lugar. Aunque rebasó al segundo lugar y se acercó al ganador, terminó con mucha mayor distancia que en 2006, lo cual le dejó con menos fuerza dentro del PRD. Los contrapesos internos de las facciones del partido no le dejaron el margen de maniobra y la autoridad que tenía y que requería para garantizar su tercera candidatura en 2018. Por tanto, decidió abandonar el partido y formar el suyo propio, el Movimiento de Regeneración Nacional (Morena), amparado en el supuesto —correcto— de que buena parte del voto en los comicios presidenciales de 2006 y 2012 había sido más suyo que del PRD. El nuevo partido nació esencialmente personalista, por lo que no era posible oponerse o modificar las resoluciones del líder máximo. Así, la tercera

candidatura de López Obrador en 2018 quedaba garantizada, lo que no hubiera sido seguro en el PRD. Al llevarse sus fichas, López Obrador abrió un boquete en el PRD (tal como el PRD lo había hecho con el PRI), para que se fueran los perredistas que no encontraran ya acomodo o que calcularan que Morena tenía mejor futuro que el PRD). La apuesta de López Obrador era que Morena sustituyera al PRD como eje de la izquierda mexicana, como ha ocurrido gradualmente desde entonces.

En las elecciones de 2018, López Obrador no solo llevaba la ventaja de haber estado en campaña continua desde 2000, sino que formalmente también se adelantó a los candidatos de otros partidos. Como, por definición, en Morena no había alternativas a la candidatura de López Obrador, nada impedía que se presentara muy anticipadamente, aunque los formalismos del registro oficial se llevaran a cabo mucho después. Además, en 2015 decidió autonombrarse presidente de su partido, cargo que no había ocupado (el primer presidente fue Martí Batres). Así, bajo la cobertura de esa posición pudo figurar en la publicidad asignada legalmente por el Instituto Nacional Electoral a su partido. En efecto, para impulsar su imagen como candidato presidencial nada mejor que ocupar formalmente la presidencia del partido. De esa manera pudo esquivar mejor las denuncias de realizar actos anticipados de campaña (lo cual está prohibido por la ley en términos genéricos, aunque la aplicación es imprecisa) y usar en su provecho la publicidad que le correspondía a su partido.

Un aspirante del PAN a la candidatura presidencial, Ricardo Anaya, que entonces era también presidente del partido, utilizó el mismo recurso para cerrar distancia respecto de la otra aspirante, Margarita Zavala, muy aventajada en las encuestas y que en 2016 aparecía en empate técnico con López Obrador. Hasta antes de la campaña, López Obrador apareció en 3.5 millones de promocionales de radio y televisión. Entre tanto, el PAN se fracturó en 2017, cuando Zavala declaró que se le habían cerrado las puertas para una contienda equitativa por la candidatura de su partido. Anaya logró manejar los hilos para ser candidato único de la coalición Con México al Frente, formada por el PAN, el PRD y el MC. Ese mismo año, José Antonio Meade, candidato del PRI, se alió con el PANAL y el PVEM.

Para entonces, Anaya y Meade tenían ya poco tiempo para darse a conocer y difundir sus propuestas. Les quedaban seis meses para posicionarse, en contraste con los dos años y medio que López Obrador había promovido su candidatura. Antes de ser designados candidatos, analistas y encuestadores habían insistido en que las tendencias podían modificarse radicalmente una vez que se decidiera su candidatura. Sin embargo, a tres meses de despejar la incógnita, López Obrador seguía en la punta de las encuestas, incluso con mayor ventaja que antes.⁹

Los candidatos del PRI y el PAN

La forma de elegirlos y el perfil de los candidatos del PRI y el PAN explican también el triunfo de López Obrador. José Antonio Meade no era militante priista, pero se pensó que era una mejor opción para captar el voto de ciudadanos no priistas e incluso panistas, en virtud de que había cumplido funciones en el gobierno de Felipe Calderón. Sin embargo, su falta de militancia y su perfil técnico no convencieron a buena parte de los priistas de las bases, aunque las cúpulas se disciplinaron y cumplieran con la tradición del cierre simbólico de filas. El triunfo de Luis Videgaray (secretario de Hacienda y después de Relaciones Exteriores) al designar a su favorito como candidato priista, dejó fuertes fisuras internas con otros aspirantes (como Miguel Ángel Osorio Chong, secretario de Gobernación) y otras bases priistas, por más que ritualmente hubieran expresado su apoyo a Meade. La priista Claudia Ruiz Massieu dijo luego en una entrevista: “José Antonio Meade era un candidato de lujo, pero el [partido] no lo hizo suyo”.¹⁰ En plena campaña hubo que cambiar al presidente del partido, el tecnócrata Enrique Ochoa, por René Juárez, que tenía una trayectoria política muy amplia en el partido y estaba más vinculado a las bases priistas. Con todo, llegó tarde, si bien el desprestigio del PRI (y la baja popularidad del presidente Peña Nieto) hacían una misión prácticamente imposible remontar el tercer sitio en que había iniciado Meade su campaña

⁹ Cfr. *Oraculus*, marzo de 2018.

¹⁰ *La Jornada*, 31 de julio de 2018.

Es cierto que Meade tenía la ventaja de su vasta experiencia administrativa y gubernamental, y no se le conocía ningún enriquecimiento ilícito. Pero como parte de un gobierno priista (y otro panista) durante la campaña fue acusado de omisión y complicidad en actos de corrupción gubernamental (hubo muchos casos durante el gobierno de Peña Nieto). Meade cargó el fardo de las siglas priistas ante el enojo y el hartazgo de al menos 80% de la población. Su principal valor estaba en haber colaborado en un gobierno panista y no ser militante del PRI, pues podría atraer votos externos de quienes vieran en él una opción frente a Ricardo Anaya y Andrés López Obrador.

Por su parte, Ricardo Anaya logró consolidar el Frente por México junto con el PRD y MC, pese al vendaval que soplabá en su contra. Tenía una imagen juvenil y fresca que podría ser atractiva para millones de jóvenes que votarían por primera vez. Manejaba además una retórica ágil y firme que lució en los debates presidenciales. Pero la forma en que se apoderó de la candidatura de su partido jugó en su contra. Hizo pactos con dirigentes y después no los cumplió, y al provocar la salida de Margarita Zavala del partido se ganó la animadversión del influyente grupo calderonista dentro del PAN. No era un buen comienzo para aspirar al triunfo en las elecciones. Fuera de su partido, proyectaba la imagen de un joven ambicioso capaz de fracturar al PAN con tal de ganar la candidatura. Todos los aspirantes que renunciaron a la contienda interna apelaron a la inequidad de la competencia.

Originalmente, el Frente por México convocó al sector de electores que no querían que repitiera el PRI en el gobierno pero tampoco que ganara López Obrador. Solo que no otorgaron su voto a Anaya, por la desconfianza que había generado. Por otra parte, no tenía gran experiencia de gobierno (fue subsecretario de Turismo en el régimen de Calderón) y el hartazgo ciudadano no solo se limitaba al PRI, sino que alcanzaba también al PAN por el gran fiasco que resultaron sus dos gobiernos. Anaya tuvo la libertad para deslindarse de Fox y de Calderón, pero eso no garantizaba que el PAN fuera a hacer lo que dijo que haría y no hizo de 2000 a 2012.

La ruptura entre el PRI y el PAN

Se da por sentado que en 2006 y en 2012 se produjo un acuerdo entre las cúpulas del PRI y el PAN que ayudó a ganar, primero, a Felipe Calderón, y luego, a Enrique Peña Nieto. Se señala la alianza histórica, que López Obrador sintetiza como PRIAN, y que viene desde tiempos del presidente Salinas de Gortari (1988-1994), con las entonces llamadas “concertaciones”, en las que el PAN apoyaba al gobierno federal en asuntos económicos y federales a cambio del reconocimiento de triunfos en elecciones estatales. Desde luego, la coincidencia ideológica del PAN con la del neoliberalismo adoptado por el presidente Miguel de la Madrid (1982-1988) y Salinas de Gortari fue el eje del acuerdo. Se trataba de detener a la izquierda para garantizar la continuidad del modelo económico. Por tanto, cabía rivalizar en ciertos niveles (elecciones estatales o intermedias), y por un tiempo en las campañas presidenciales, pero una vez que quedara claro quién llevaba la delantera, había que cerrar filas en torno a quien pudiera derrotar a la izquierda contraria al neoliberalismo.

Ahora bien, en 2018 hubo una diferencia respecto de 1988, una confrontación entre el PRI y el PAN que podría obstaculizar el acuerdo partidario para enfrentar a la izquierda. La relación entre los partidos había sido cordial durante el gobierno de Peña Nieto (aunque no en los comicios estatales), pero se cortó abruptamente a raíz de las elecciones en Coahuila, El PAN no reconoció el triunfo priista, en parte porque la Procuraduría General de la República (PGR) se enfrentó a la candidata panista, lo que provocó un desencuentro entre ambos partidos que llevó al PRI a retener de manera dudosa la gubernatura de Coahuila, que según el PAN había ganado pero le fue arrebatada con trampas. El PRI no quiso ceder ni aceptó la anulación de las elecciones que permitía el Instituto Nacional Electoral. El Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (con mayoría priista) convalidó el triunfo del PRI.

A continuación, Ricardo Anaya arremetió para impedir el nombramiento del procurador Raúl Cervantes, cercano a Peña Nieto, como nuevo fiscal general. El gobierno filtró a los medios de comunicación

una denuncia de lavado de dinero contra Anaya y su familia política, que dañó su imagen y lo frenó en las encuestas. La acusación resurgió más tarde en la PGR, que difundió datos sobre la investigación para dañar la imagen del candidato, pero en la medida en que le quedó claro a la opinión pública que hubo un uso electoral de la PGR, también se perjudicó al candidato del PRI. La sospecha de corrupción de Anaya quedó sembrada en buena parte del electorado, pero en las encuestas permaneció en segundo lugar, arriba de Meade, que no creció.

Anaya dijo que investigaría hasta sus últimas consecuencias al gobierno saliente, incluido al propio presidente Peña Nieto. La confrontación lastimó a los dos partidos en beneficio de López Obrador, que fue sumando los votos de estos descontentos.

Resultó imposible un nuevo pacto entre PRI y PAN, por las ofensas y agravios mutuos. Los obradoristas consideraban que prevalecerían los fuertes intereses de estos grupos y que la amenaza de un probable triunfo de López Obrador llevaría a que se dejaran de lado sus disputas y estrecharan sus manos. Pero el desacuerdo era irreversible. Circuló incluso la versión de que un grupo de grandes empresarios pidió al presidente Peña que apoyara a Anaya, incluso con una declinación formal de Meade, como única posibilidad para derrotar al candidato de Morena, pero el presidente se habría negado.¹¹

La última vez que se dio una confrontación semejante entre PRI y PAN fue en los años previos a 1988, cuando el gobierno de Miguel de la Madrid impidió en 1986 el triunfo del PAN en Chihuahua y Durango. Luego, en 1987 se desgajó del PRI la Corriente Democrática, con su candidato a la presidencia Cuauhtémoc Cárdenas, que le complicó el escenario al PRI y le impuso graves costos de credibilidad y legitimidad. En cambio, en 1994 al PAN ya se le habían reconocido algunas gubernaturas, por lo que pudo ir en buenos términos con el PRI a las elecciones presidenciales de ese año, y avaló de inmediato el triunfo del candidato priista, Ernesto Zedillo. En 2000, la alternancia encontró un ambiente político calmado y civilizado. Zedillo reconoció triunfos locales de las dos principales fuerzas opositoras y favoreció una reforma electoral que dio paso a una plena

¹¹ Salvador García Soto, “Los mensajeros entre Peña y Amló”, *El Universal*, 5 de julio de 2018.

competitividad entre partidos.¹² En 2006, frente al desafío de López Obrador, de último momento el PRI (por medio de varios de sus gobernadores) y el PAN llegaron a un acuerdo para que los priistas reconocieran el cerrado triunfo de Felipe Calderón.¹³ Todavía en 2012 hubo un nuevo acuerdo para facilitar la campaña y el reconocimiento del triunfo del priista Enrique Peña Nieto. Pero la confrontación entre PRI y PAN por las elecciones de 2017 radicalizó al segundo y propició la consecuente ruptura de hostilidades políticas entre ambos partidos. A fines de marzo de 2018, el promedio de las encuestas marcaba un ligero descenso tanto de Meade como de Anaya, y un avance de López Obrador, que sumaba 40% (sin incluir a los indecisos) frente a 28% de Anaya y 22% de Meade.¹⁴ Esa distancia se fue abriendo conforme el golpeteo entre PRI y PAN se prolongó e intensificó a lo largo de las campañas. Nunca hubo una tregua, y menos un arreglo entre ambos partidos, que de cualquier manera ya hubiera sido tardío.

Transferencia del voto útil

El voto estratégico o útil se define como aquel que se emite a favor de un partido en los comicios legislativos, pero no por el candidato presidencial de ese mismo partido. Ocurre cuando el candidato propio no es uno de los dos punteros, de modo que un voto por él se desperdicia y el votante decide entregarlo al que le parece el menos malo de los punteros. O bien cuando un militante o votante duro de un partido no se identifica con su propio candidato y prefiere votar por otro, aunque de todos modos vota por su partido en las elecciones legislativas.

Por tanto, en el primer semestre de 2018 se podía suponer que un buen número de votantes y militantes del PRI o sus aliados (PANAL y PVEM) iban a dar su voto presidencial a un candidato diferente de Meade. Y lo mismo se pensaba respecto de los votantes del PAN o sus aliados (PRD

¹² José Antonio Crespo, *Jaque al rey*, 1996, México, Planeta.

¹³ José Antonio Crespo, *2006: hablan las actas. Las debilidades de la autoridad electoral*, 2008, México, Random House Mondadori.

¹⁴ *Oráculus*, Promedio de encuestas, 31 de marzo de 2018.

JOSÉ ANTONIO CRESPO

y MC). En el primer caso, en parte porque los votantes entenderían que Meade no pasaría del tercer sitio, y en parte porque no se identificaban con el perfil del candidato (sin militancia en el PRI, técnico del neoliberalismo y miembro del primer círculo de Peña Nieto). En cuanto a Anaya, algunos panistas habrían podido desertar por el conflicto interno, mientras que perredistas y votantes del MC podrían identificarse más con otro candidato y no con un panista, pese a entregar el voto legislativo a su partido. Y si bien hubo una disputa entre el PRI y el PAN para atraer el voto de su adversario (como extensión de la confrontación entre ambos partidos), el más probable beneficiario del voto útil iba a ser López Obrador, en virtud de cómo se había comportado ese voto en 2006 y en 2012. En esas elecciones, muchos electores que sufragaron por diputados de partidos distintos a la coalición obradorista (o por ninguno, anulando su voto), lo hicieron por López Obrador en las presidenciales. En 2006 el voto útil sumó más de cuatro millones y en 2012, más de dos millones y medio. Casi todos estos votos fueron a dar a las arcas de López Obrador. Los datos precisos son los siguientes:

142

CUADRO 1
Voto útil en 2006
Partidos y segmentos que aportaron el voto útil

	<i>PRI-PVEM</i>	<i>PANAL</i>	<i>Casillas especiales</i>	<i>Total</i>
Presidente	9 301 441	401 804	41 791 322	
Diputados	11 619 679	1 872 283	41 195 198	
Voto útil	2 318 238	1 470 470	596 124	4 384 841
Porcentaje	53%	33%	14%	100%

Partidos y segmentos receptores del voto útil

	<i>PAN</i>	<i>PRD-PT-MC</i>	<i>PASC</i>	<i>Nulos</i>	<i>Total</i>
Presidente	15 000 284	14 756 350	1 128 850	1 202 593	
Diputados	13 753 633	11 941 842	845 749	1 162 012	
Voto útil	1 246 651	2 814 508	283 101	40 581	4 384 841
Porcentaje	28%	5%	6%	1%	100%

Fuente: Instituto Nacional Electoral.

Debe destacarse en primer lugar que la proporción del voto útil en 2006 fue mucho mayor que en las anteriores elecciones: casi 4 400 000 (10.5% del total), más del doble que en las elecciones del 2000 (4.5%) y tres veces más que en 1994 (3%). La interpretación es que priistas y panalistas tuvieron una mayor disposición a emitir un voto útil que los perredistas seis años antes (en 2000). ¿Quiénes fueron los principales receptores de ese voluminoso voto útil? Se pensaría que el PAN, dada la alianza de gobernadores del PRI con el PAN por medio de Elba Esther Gordillo, dirigente del PANAL. Muchos analistas incluso explicaron el estrecho triunfo de Calderón por el voto útil proveniente del PANAL e incluso del PRI. Sin embargo, al contrario de esta tesis, el voto útil proveniente del PRI y el PANAL favoreció principalmente a López Obrador. La coalición de este candidato recibió 65% del voto útil combinado del PRI, PANAL y los abstencionistas parciales (dos terceras partes). Mientras tanto, Felipe Calderón del PAN recibió solo 28% de ese voto útil, menos de la mitad. Curiosamente, un tercer partido recibió también una parte del voto estratégico pese a no tener posibilidad alguna de triunfo: el Partido Alternativa Social-Demócrata y Campesina (PASC) con Patricia Mercado como su candidata (quien recibió 6% de ese voto útil). Se asume que la intención era favorecer el registro de un partido que representaría una ideología poco expresada en México, la socialdemocracia (que ni el PRI, ni el PAN ni el PRD representaban).

En 2012, los receptores del voto útil fueron exclusivamente López Obrador (PRD) y el candidato priista Enrique Peña Nieto. Y quienes aportaron ese voto fueron el PAN (aunque en pequeña medida), el PANAL y, sobre todo, el segmento de electores que decidieron destruir o anular su voto por los candidatos a diputados pero sí votaron por presidente.

CUADRO 2
Voto útil en 2012
Partidos y segmentos que aportaron el voto útil

	<i>PAN</i>	<i>PANAL</i>	<i>Anulistas</i>	<i>Abstencionistas</i>	<i>Total</i>
Presidente	12 732 630	1 146 085	1 257 481	50 143 616	
Diputados	12 885 414	2 031 537	2 506 527	49 775 933	
Voto útil	152 784	885 452	1 249 046	367 683	2 654 964
Porcentaje	6%	33%	47%	14%	100%

JOSÉ ANTONIO CRESPO

Partidos receptores del voto útil

	<i>PRI-VERDE</i>	<i>PRD</i>	<i>Total</i>
Presidente	19 158 592	15 848 827	
Diputados	18 938 363	13 414 143	
Voto útil	220 229	2 434 684	2 654 913
Porcentaje	8%	92%	100%

Fuente: Instituto Nacional Electoral.

En las elecciones de 2012, el voto útil cayó a 5% de la votación total (el mismo que en 2000 y la mitad que en 2006). Una explicación posible es que los priistas, cuando su candidato ha perdido la posibilidad de ganar, están más dispuestos a emitir un voto útil. Así pasó con Roberto Madrazo en 2006, que quedó en tercer lugar (con 22% de la votación). Pero como en 2012 nunca estuvieron abajo en las encuestas, se mantuvieron fieles con su candidato (Peña Nieto). En cifras totales, el voto útil en 2012 sumó 2 654 913 (casi la mitad de los 4 384 841 votos útiles de 2006). ¿A quién benefició ese voto en 2012? En muy poca proporción, al candidato del PRI, que recibió solo 8% del total (casi todo, probablemente, de panistas). En cambio, López Obrador captó el restante 92%, una proporción mayor que en 2006 (aunque cuantitativamente fueron menos votos). Se puede inferir que la mayoría de los electores del PANAL, los anulistas y quienes votaron en casillas especiales se inclinaron por López Obrador, de seguro con la intención de impedir el retorno del PRI al poder (o en el caso de los panalistas, por una identificación real con el candidato del PRD, como ocurrió en buena medida también en 2006 con ese partido y con los priistas). En efecto, aun suponiendo que la totalidad del voto útil recibido por el PRI (más de 220 000) hubiera provenido del PANAL (lo que implicaría que los panistas que dieron un voto útil lo habrían hecho por López Obrador, cosa poco probable en ese momento), de cualquier forma el PANAL habría aportado el doble de esos votos, más de 665 000, al candidato perredista. Sin embargo, es más probable que el grueso del voto útil de los panistas haya ido a dar a Peña Nieto, por lo que es razonable pensar que el voto útil del PANAL entregado a López Obrador fue abrumador. No es ilógico suponer que

los maestros se identificaran más con la izquierda que con el PAN (pese a la cercanía de su dirigente, la Maestra Gordillo, con tal partido). En ese 2012, el PAN fue donante de voto útil al haber caído al tercer sitio, sin posibilidad de triunfo. Sin embargo, ese voto útil fue muy reducido: 153 000 votos, lo que significó solo 6% del total. La mayoría de electores panistas dieron un voto de lealtad a su candidata. También es probable que el escaso voto útil panista se haya dirigido al candidato del PRI, dado que López Obrador les genera una aversión mayor que el propio PRI. El PANAL, en cambio, aportó una gran proporción de voto útil (33%).

En 2012 se registró un fenómeno notable: el conjunto de electores apartidistas, que comprende a los abstencionistas parciales (votan solo para presidente en casillas especiales por hallarse fuera de su circunscripción) o quienes anulan su voto legislativo pero votan por presidente, aportaron el 61% del voto útil, lo que no había ocurrido en elecciones anteriores. ¿Qué explicación se daba a este fenómeno? Probablemente fue en parte repercusión del movimiento anulista de 2009, cuando muchos electores contemplaron la opción de anular su voto como protesta en lugar de abstenerse o sufragar por algún partido.¹⁵ En cambio, en 2012 muchos de los que anularon su voto por legisladores optaron por participar en las presidenciales. Entre los votos para diputados se registraron 5% nulos, pero para presidente el voto anulado fue de solo 2.5%. Y la gran mayoría de esos votantes favoreció a López Obrador.

Dadas las cifras de 2006 y 2012, podía esperarse que en 2018 el voto útil favoreciera también a López Obrador. El hecho de que el candidato priista quedara en tercer sitio impulsaría a muchos electores del PRI, el PANAL y el PVEM a preferir el voto útil. Y dada la ideología nacionalista revolucionaria tanto de las bases priistas y los maestros del PANAL, era más probable que se inclinaran a favor de López Obrador que de un panista (Anaya o cualquier otro). Y en el caso de los votantes del PRD y MC, también era más probable que se decantaran por alguien de su propia ideología (López Obrador) y no por un candidato panista o uno

¹⁵ Cf.: José Antonio Crespo, “México 2009; abstención, voto nulo y triunfo del PRI”, 2010, Cuadernos del CIDE, núm. 220.

JOSÉ ANTONIO CRESPO

priista y neoliberal. En cuanto a los panistas, si bien los priistas esperaban que pudieran votar por Meade (dado que no era militante del PRI y había formado parte del gobierno de Calderón), era más probable que mantuvieran un voto fiel a su candidato, como ocurrió también en 2012.¹⁶ Y en efecto, así ocurrió. El PRI, el PVEM y el PANAL aportaron casi el 50% de todo el voto útil (más de ocho millones de votos): el Frente aportó 35% de ese voto y el restante 15 % provino de votantes que anularon en las legislativas pero no en las presidenciales o que lo hicieron por candidatos independientes para diputados, más los votos en casillas especiales, que son únicamente para presidente.

CUADRO 3
Distribución del voto útil (2018)
Partidos que aportaron voto útil

	<i>PAN-PRD-MC</i>	<i>PRI, PVEM, PANAL</i>	<i>Nulos, independientes, casillas especiales</i>	<i>Total</i>
Presidente	12 610 120	9 289 853	1 923 876	
Diputados	15 549 755	13 397 304	3 135 701	
Voto útil	3 098 671	4 107 451	1 211 825	8 417 947
Porcentaje	37%	49%	4%	100%

146

Partidos y segmentos que recibieron el voto útil

	<i>MORENA, PT, PES</i>	<i>Jaime Rodríguez (el Bronco)</i>	<i>Total</i>
Presidente	30 086 483	2 961 732	
Diputados	24 538 267		
Voto útil	5 548 216	2 961 732	8 509 948
Porcentaje	65%	35%	100%

Fuente: Instituto Nacional Electoral, Programa de Resultados Electorales Preliminares.

¿Cómo se comportaron los votantes del Frente por México? Según lo esperado. Cuando en 2012 el PAN ya no fue competitivo, sus votantes sufragaron pese a todo por su candidata; solo 1% del elector panista dio un voto útil (presumiblemente a favor de Peña Nieto). Sin embargo, en

¹⁶ Crespo, 2018: *¿Amlo presidente?*

las elecciones del Estado de México se percibió que panistas votaron por Morena y el PRD (ambos ganadores en las zonas de tradicional voto panista), por lo que quizá muchos votarían esa vez por López Obrador. Sin embargo, su comportamiento fue semejante al de 2012, pues fueron fieles a Anaya y solo 1% sufragó por un candidato distinto (haya sido *el Bronco* o López Obrador). En cambio, era absolutamente previsible que los votantes del PRD y MC votaran más por López Obrador que por Anaya y menos aún por Meade. En efecto, 46% de los perredistas dieron su voto útil, y en el caso del MC, el porcentaje llegó al 60%. La coalición resultó un mal negocio para el PAN, pues abrió espacios a sus aliados en la contienda para diputados a cambio de muy pocos votos en la presidencial.

La nueva y artificial mayoría legislativa

Los resultados de las elecciones de 2018 no solo dieron un abrumador triunfo a López Obrador, con 53% de la votación, sino que le brindaron una mayoría absoluta en ambas cámaras del Congreso, además de la posibilidad de conseguir la mayoría calificada de dos terceras partes de los escaños, necesaria para modificar la Constitución. Es una situación parecida a la que prevalecía con el PRI cuando aún era partido hegemónico. El PRI perdió la mayoría calificada de la Cámara Baja por primera vez en 1988. Entonces Carlos Salinas de Gortari habló de que terminaba la era de un partido “prácticamente único” (es decir, hegemónico). En 1993 se reformó la ley electoral para impedir que un partido pudiera reunir una mayoría calificada; cuando mucho, tendría 60% de las curules (y ya no el 66% requerido). En 1997, Ernesto Zedillo perdió la mayoría absoluta en la Cámara de Diputados y, desde entonces, ningún presidente la ha logrado recuperar. En adelante, hubo que pactar coaliciones para acercarse o conseguir dicha mayoría absoluta, pero aun así no se contaba con la mayoría calificada. Zedillo no pudo realizar una reforma energética presentada en 1998, pues el PAN la rechazó. Más tarde, Vicente Fox intentó igualmente emprender una reforma energética y otra fiscal, por la que medicinas y alimentos se gravarían con

el impuesto al valor agregado, y el PRI rechazó ambas iniciativas. Felipe Calderón quiso impulsar también una reforma energética, que fue obstruida nuevamente por el PRI. Pese a la afinidad ideológica entre el PRI neoliberal y el PAN (que dio lugar al membrete de PRIAN), en realidad el PRI decidió obstruir a los gobiernos panistas con vistas a que el electorado le devolviera el poder (como ocurrió en 2012). En 2012, Enrique Peña Nieto pudo convencer a las dirigencias de los partidos opositores (PAN y PRD) de respaldar una serie de reformas constitucionales pendientes, en tanto coincidieran con sus plataformas correspondientes, a través del llamado Pacto por México. Las cúpulas del PAN y el PRD decidieron sentarse a negociar con el gobierno y aprobar aquello que fuera compatible con su respectivo programa. Así se aprobaron reformas como la de comunicaciones, la educativa, la laboral y otra electoral. La reforma energética solo fue aprobada por el PRI y el PAN (pues iba contra el programa histórico del PRD), y la reforma fiscal solo fue aceptada por el PRI y el PRD (pues iba contra las convicciones del PAN). Las bases de los partidos acusaron a sus dirigencias de traicionar sus principios al sentarse a negociar con el gobierno de Peña Nieto, pese a que en realidad las reformas no iban contra las plataformas de los partidos firmantes.

148 Respecto de las elecciones de 2018, si bien López Obrador obtuvo 53% de los votos, los diputados y senadores de su coalición recibieron solamente 43%. Ahora bien, dada la fórmula electoral vigente en México, los partidos mayoritarios pueden quedar sobrerrepresentados, esto es, que obtengan un porcentaje de curules superior al porcentaje de votos obtenidos en las urnas. En la Cámara de Diputados, los de mayoría relativa son 300 y los de representación proporcional (o plurinominales), 200. En otras democracias, la representación proporcional tiene la función de equiparar el porcentaje de votos con el porcentaje de escaños. Como señala Dieter Nolen: “La representación proporcional se da cuando la representación política refleja, lo más exactamente posible, la distribución de los votos entre los partidos [e] impide la constitución de mayorías parlamentarias demasiado artificiales que no corresponden a una mayoría real del electorado”.¹⁷ En la medida en que no se dé esa correspon-

¹⁷Dieter Nolen, *Sistemas electorales y partidos políticos*, 1995, México, FCE, pp. 88 y 112.

dencia entre votos y escaños, se distorsiona la representación de los electores en el Congreso.

Cuando en México se introdujeron los diputados de representación proporcional en 1979, no fue para equiparar el porcentaje de votos con el porcentaje de curules, como sucede en los países democráticos que tienen esa fórmula, sino solo para aminorar la sobrerrepresentación del PRI y la subrepresentación de la oposición. Se trataba de generar incentivos para que los partidos opositores pudieran prosperar y legitimar en cierta medida el sistema político y electoral vigente, pero sin que el PRI perdiera su hegemonía. La fórmula para distribuir los diputados de representación proporcional sufrió cambios y al cabo fue acotada en 1996. Sin embargo, solo se restringió la sobrerrepresentación, en lugar de eliminarla por completo. Con las nuevas modificaciones, ningún partido podría obtener una sobrerrepresentación mayor al 8% tras el reparto de diputados plurinominales, pero sí dentro de ese límite. Así, un partido que obtuviera poco más del 42% de la votación, podría aún alcanzar la mayoría absoluta, y en esa medida, los partidos minoritarios quedarían subrepresentados en esa misma proporción. Dicha disposición sobrevivió a varias otras reformas electorales. Los partidos opositores pusieron atención en otros temas de equidad, pero se olvidaron de cambiar la fórmula de reparto de diputados que todavía permite la sobrerrepresentación.

El partido más beneficiado fue el PRI, si bien el PAN también lo hizo en ciertos momentos. Ahora, en 2018 el gran favorecido fue el obradurismo, pues en la Cámara de Diputados su coalición quedó sobrerrepresentada casi 20% (y en esa proporción el resto de partidos quedaron subrepresentados). En efecto, Morena, el PES y el PT obtuvieron 43% de la votación para diputados (10% menos que López Obrador en la presidencial), pero suman 62% de las curules. En otras palabras, 43% de los votantes quería darle a López Obrador una mayoría absoluta en la Cámara de Diputados, pero el restante 57% no votó por eso (incluido el 10% de electores que votaron por López Obrador para presidente, pero no por su coalición para el legislativo). ¿Por qué consiguió esa coalición una gran mayoría? Por la sobrerrepresentación estipulada en la

anacrónica fórmula de reparto de las curules de representación proporcional. Sin sobrerrepresentación, la coalición obradorista habría obtenido solo 215 diputados, pero tiene 306 (91 curules más de las que determinó el electorado). Al mismo tiempo, los partidos de oposición (incluido el PRI) quedan subrepresentados en la misma proporción. En particular, el PRI quedó sumamente subrepresentado, porque obtuvo 16% de la votación (que en principio le daría 80 diputados), pero tiene solamente 46, es decir, 9% de las curules; una subrepresentación del 11%. El PAN quedó menos subrepresentado; su votación fue de casi 18% y su bancada alcanza 79 diputados (16%).

Por otro lado, si la ley establece que la sobrerrepresentación máxima por partido será del 8%, ¿cómo es que la coalición obradorista está sobrerrepresentada en 18%? Precisamente porque es una coalición de tres partidos, cada uno con derecho de hasta 8% de sobrerrepresentación. Así, en principio, la coalición podría tener hasta 24% de sobrerrepresentación. Por ejemplo, el PT obtuvo cerca del 4% de la votación (equivalente a 20 curules) pero por su convenio de coalición con Morena alcanzó 61 escaños (12%), es decir, tres veces más de lo que la ciudadanía decidió darle. Es 8% de sobrerrepresentación. El PES, por su parte, no alcanzó el 3% requerido por la ley para conservar el registro. Por tanto, no le tocaron diputados plurinominales, pero ganó en 55 distritos de mayoría (equivalentes a 11% de las curules) que retiene pese a haber perdido el registro. Lo que ocurrió fue que muchos de esos candidatos ganadores en realidad pertenecían a Morena, pero aparecieron bajo las siglas del PES en virtud de la coalición Juntos Haremos Historia (Morena, PT y PES). Morena por sí mismo captó 38% de la votación, con un total de 191 diputados (38%); es decir, no estaría sobrerrepresentado. Sin embargo, dado que 56 de los candidatos de sus aliados PT y PES en realidad eran de Morena, se integraron a la bancada de su verdadero partido, con lo cual de 191 diputados Morena pasó a obtener 247 escaños (49.5% de las curules), es decir, casi 12% más que la votación que obtuvo. No es ilegal, pero sí una forma de burlar el límite de sobrerrepresentación estipulado por la ley. Además, la bancada de Morena se incrementó con la incorporación de diputados de otros partidos, como el

PVEM, que aportó cinco (mediante el acuerdo entre partidos), y el PRI, que aportó otros cuatro. Esto último suele ocurrir en otros países (si bien se toman medidas legales para dificultarlo), pero en México no es ilegal, por mucho que sea una maniobra que distorsiona la voluntad del electorado en las urnas. El jurista Elizur Arteaga escribió:

En las cámaras que integran el Congreso de la Unión es práctica común el prestarse o regalarse diputaciones o senadurías de un partido a otro con el fin de que una facción alcance mayoría absoluta. Hacerlo es inadmisibles, va contra el fondo que explica un sistema democrático: los electores, entre ellos los que lo hicieron por el Verde Ecologista, votaron por un programa, por una ideología. Cuando, una vez electos, son transferidos para formar parte de la bancada de otro partido, o asumen el compromiso de votar en forma constante y sistemática por lo que propone otro partido, significa renunciar a la ideología partidista y abjurar un programa político. Y hacerlo, sin contar con la anuencia de sus electores, es traicionarlos.¹⁸

En total, Morena cuenta con 256 diputados (de los 191 originales), lo que representa 51%, con 13% de sobrerrepresentación respecto de la votación que recibió en las urnas. La coalición obradorista concentrará 313 diputados, a 17 curules de alcanzar la mayoría calificada (las dos terceras partes que se exige para modificar la Constitución). En resumen, la mayoría está determinada, en parte, por el voto ciudadano, pero se acrecienta con las distorsiones de la ley electoral, que todavía incluye una disposición anacrónica para el reparto de las curules, resabio de la hegemonía priista que ahora permite el surgimiento de una nueva hegemonía legislativa en otra fuerza política

¹⁸Elizur Arteaga, “Así no se logrará la Cuarta Transformación”, *Proceso*, 10 de septiembre de 2018.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

DIÁLOGO DE POETAS

Los textos que el lector encontrará en esta entrega de *Diálogo de poetas* son en realidad un solo poema en cinco estancias, obra de Iveth Luna Flores, poeta neoleonera nacida en 1988.

El poema lleva, desde el título, “Adiós, Robinson Crusoe”, la alusión a una distancia insalvable. En él, asistimos a un luto doble, el de la voz poética y el de su padre, que hacen eco del abuelo fallecido. Pero la distancia no la determina la muerte, sino que parece estar presente desde antes, en vida. Al igual que el héroe de la novela de Defoe, cada uno de quienes habitan el poema vive en su propia isla desierta, contigua a la de los demás y, sin embargo aislada en su propia soledad.

En su primer poemario, *Comunidad terapéutica* (FETA, 2017), Iveth Luna Flores parece reescribir una violencia al mismo tiempo personal y múltiple sobre el cuerpo femenino, con una poética que se encadena a sí misma a una prosa delgada y cruda, puesto que, como la autora misma ha dicho, “hay imágenes que no merecen ser traducidas a metáforas”. El mismo estilo y la misma intención subyacen al poema de estas páginas, si bien la violencia es, en este caso, la de los procesos naturales, la irrevocabilidad de la muerte y los vacíos emocionales que no obstante quedan llenos de cosas: una botellita de colonia, un libro viejo.

La poesía de Iveth Luna Flores irrumpió en el panorama de la poesía contemporánea joven el año antepasado con su primer libro. El presente texto es una brevísima muestra de una voz sólida que parece pulida a presión, y que *Estudios* se complace en compartir con sus lectores.

Adrián Chávez

IVETH LUNA FLORES

ADIÓS, ROBINSON CRUSOE

Iveth Luna Flores

Me escribes a las 2 de la mañana,
me escribes a las 6,
me alientas a que sea feliz,
aseguras que tú estás bien,
respondes preguntas
que yo jamás hice,
me envías canciones,
me cuentas sobre lo que comiste,
aseguras de nuevo que estás bien.

Me escribes: se me fue mi piar,
me escribes: se me fue mi piedra.

Corriges: se me fue mi pilar.
Te disculpas: se me fue mi padre.

No hubo carroza fúnebre,
no hubo gente de negro,
en ese lugar mantienen al cuerpo
dos metros bajo tierra
por 37.50 pesos al mes.
Dos coronas medio marchitas
y algunos hombres ebrios.
Así son las cosas, ¿ves?
Así son las cosas, ¿a poco no lo ves?
Papá era el único que iba de negro,
estaba tambaleándose
en medio del cementerio,
dijo que quería ir a caminar,
gritó que lo dejaran ir a caminar,
pero ninguno de nosotros
lo estaba deteniendo.

IVETH LUNA FLORES

De aquellos años solo
un libro viejo de Robinson Crusoe
y una botella de agua de colonia
Flor de naranja
en su buró;
sus chanclas, las camisas nejas
y el olor que despedía su cama individual,
que no era suya,
sino de mi hermano mayor.

De los recientes daños solo
se cayó, se calló
y como bolsita de ziploc
jamás abierta
todo lo de adentro se pudrió.

Lo vi apretar su playera negra con las manos,
lo vi apretar los párpados y resoplar hondo.

No me acerqué a ver el féretro del abuelo.
Abuelo: no me atreví a ver tu cuerpo putrefacto
por respeto a todo el tiempo en que no te vi.

Un tanque que ha pasado años acumulando agua,
seguro ha acumulado lama
y es muy probable que ya haya anidado larvas.

No voy a desatar los nudos que tienes en la garganta,
papá, no lo voy a hacer por ti.

Abuelo: ¿ahora sí me vas a contar por qué conservabas
ese libro de Robinson Crusoe?

IVETH LUNA FLORES

Me dijo que lo amenazó:
Si no te levantas, te voy a llevar a un asilo.

Días de no comer, de enojarse,
de cagarse en los pantalones,
de no beber agua.

No necesitaron practicarle autopsia.

Días de venganza,
adiós, Robinson Crusoe.

UNA TARDE EN CANCÚN

*Armando Pereira**

*Para Ana, mi hija,
que, como su abuela,
siempre le tuvo una extraña fobia al mar*

Llegamos el lunes a mediodía. El sol caía a plomo sobre el asfalto, y el calor subía desde el piso y se derramaba desde el cielo hasta crear una masa densa, amorfa, irrespirable, que parecía querer asfixiar a los que habitábamos la zona intermedia. Esa fue la primera sensación que tuvimos al salir de las salas refrigeradas del aeropuerto a buscar un taxi. En menos de media hora, estábamos en el hotel: una habitación en el séptimo piso, con un balcón volado sobre la playa, donde podíamos tomarnos un whisky a la caída de la tarde y contemplar el interminable reventar de las olas sobre la arena.

Pasamos el día en la playa, a la sombra de una palapa, bebiendo una cerveza detrás de otra. En algún momento, hace nueve o diez años, dejó de gustarme el mar. Quiero ser preciso: no es que no me guste, me gusta contemplarlo, verlo de lejos, con una cerveza en la mano. Pero no me internaría nunca en él; tampoco en una maldita alberca. Si vengo a la playa, es para beber cerveza y leer algún libro sin que nadie me interrumpa, ni la lectura ni la cerveza. Afortunadamente, mi hija salió un poco a mí (mi mujer dice que la hice a mi imagen y semejanza, que le robé a su hija): a ella tampoco le gusta meterse al mar, ni a las albercas llenas de niños y de pelotas y de padres que persiguen a las pelotas para devolvérselas a los niños que vuelven a arrojarlas todavía más lejos.

*Centro de Estudios Literarios, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

Mi hija leía *Vanity Fair*, un artículo que aseguraba que Van Gogh no se había suicidado en Auvers-sur-Oise, sino que lo había matado una banda de energúmenos con un disparo en el vientre. Yo llevaba un libro de Clarice Linspector (*Lazos de familia*), que al tercer cuento (“Una gallina”) me aburrió tanto como un domingo por la tarde sin televisión. Y tuve que subir al cuarto a buscar a Lévi-Strauss (*Anthropologie structurale*), que a las treinta o cuarenta páginas también me aburrió. Se lo dije a mi hija.

—Tendrás que prestarme algún ejemplar de los *Vanity Fair* que trajiste. No tengo ninguna otra cosa que leer. Y en treinta kilómetros a la redonda, al menos, no creo que haya algún amago de librería.

—Te traje los *New Yorker* que me pediste que te consiguiera en México. Si quieres subo a buscarlos —me propuso.

—Prefiero hablar contigo, ya leeré esta noche o mañana al volver a la playa. El problema de estos lugares es que solo puedes leer o beber cerveza.

—Tú ya no hablas con nadie, papá. ¿Por qué quieres ahora hablar conmigo?

—Tal vez por eso; porque eres la única persona con la que puedo hablar.

—A mí me gusta hablar contigo, papá. Quizá porque cuando hablas conmigo parece que no hablaras con nadie. Elaboras una teoría detrás de otra, sin importarte demasiado si alguien te escucha.

“Hablo contigo, aunque mire al vacío. Eres la única persona que me queda aquí, y no quiero a nadie más. Tú me llevas a la playa, a Nueva Orleans, a París... Compartimos tantas cosas.

“Un día me dijiste que yo era tu Antígona. Aunque no vivimos en Tebas, sino en la Ciudad de México. A pesar de todo, yo he cumplido fielmente con el papel que me asignaste: soy la hija de un rey destronado y me dedico a llevarlo por el mundo para que se distraiga.”

—Antígona no sacaba a su padre a distraerse, sino a pedir limosna para sobrevivir.

—Tú no tienes que pedir limosna. Tú tienes el dinero suficiente para pagarte el mejor hotel de Cancún y beber cerveza todo el día.

—A propósito, hace un buen rato que no veo al mesero por aquí. Por qué no nos vamos al bar y nos pasamos al vino. Un buen vino blanco, un

Chardonnay o un Albariño, por ejemplo. Además, también podríamos comer algo.

Susana se encargó de los libros y las revistas, mientras yo recogía las toallas. El bar estaba a unos cuarenta o cincuenta metros de la zona de palapas donde habíamos pasado la tarde, cuarenta o cincuenta metros que bien pueden volverse el doble si tienes que cruzarlos bajo el sol calcinante de ese verano en una playa del Caribe. Pero los cruzamos con la misma decisión y entereza con la que los ejércitos aqueos cruzaron el Mediterráneo rumbo a Troya. Nuestro objetivo no era conquistar una ciudad amurallada, sino conquistar una mesa decente en el bar que a esa hora de la tarde debía estar abarrotado. No iba a sentarme en la barra, como a Susana le gustaba; quería una mesa con sillones cómodos y una botella de un buen vino helado.

No tuvimos que conquistar nada. Al entrar al bar, en la zona más apartada de la barra, había una mesa solitaria, triste, olvidada, esperándonos. Nos sentamos cómodamente en los sillones y encendí un cigarrillo. A los pocos minutos, una figura pequeña, regordeta, morena, como emergida de pronto del subsuelo de Tulún, se detuvo junto a nuestra mesa y con una amabilidad desbordante nos preguntó lo que deseábamos. Le dije que queríamos una botella de Chardonnay bien fría.

—Lo prefiere chileno, argentino, mexicano...

—Lo prefiero francés.

—Como usted ordene, señor.

Lo vimos retirarse con premura. Y en ese instante estuve seguro que la botella no tardaría ni cinco minutos en llegar. La eficiencia turística del mexicano, pensé, está muy por encima que la de cualquier país desarrollado (y no desarrollado). En cuanto se fue el mesero, miré a mi hija a los ojos, que me miraban con una dulzura intraducible, y le pregunté:

—¿Cómo distingues a unas personas de otras?

—¿A qué te refieres, papá?

—Mira, esa pareja que está pagando la cuenta y se retira dignamente de la barra son españoles.

—¿Cómo lo sabes?

—Porque, cuando pasamos junto a ellos, los escuché hablar.

ARMANDO PEREIRA

—No te burles; no seas idiota.

—No me burlo. Dime: a tu izquierda, en unos sillones como los nuestros, hay otra pareja, que parece conversar animadamente, ¿de dónde son?

—¿Quieres que siga tu juego?

—Inténtalo. ¿De dónde son?

—Son franceses.

—¿Cómo lo sabes?

—Porque cuando pasé junto a ellos los escuché hablar.

—No. De verdad, ¿cómo lo sabes?

—Porque beben vino y no cerveza como los gringos; porque, a pesar de su ropa sport, están muy bien vestidos; porque hablan en voz baja; porque no se ríen a carcajadas; porque se miran a los ojos.

—Me has convencido. Estoy seguro que deben ser franceses. ¿Te has dado cuenta que cualquier hotel de Cancún se ha vuelto una nueva Babel?

—También hay árabes e hindús y chinos —dijo ella—. En este pequeño espacio (me refiero al bar), se mezclan todas lenguas y las religiones y las razas. Y estamos en armonía.

—No te la creas. En cualquier momento, después de unos tragos más, se arma la de San Quintín. Pero no me preocupa eso; lo que me importa es tu enorme capacidad de observación. ¿De dónde la sacaste?

—Supongo que de ti, ¿de quién más podía sacarla?

—De tu madre, quizá.

Pero ella ya no alcanzó a responder. El mesero, como un monolito de piedra entre gris y verde, se había detenido ante nosotros, depositaba la botella en una cubeta con hielo y un par de copas sobre la mesa, y nos preguntaba si necesitábamos algo más. Miré a Susana a los ojos, que eran de una inocencia incalculable, y me sonrió. Pedí algo para picar: unos camarones, y unos ostiones en su concha. De lo contrario, llegaríamos un poco entonados a la cena. Cuando el mesero se fue, ella dijo:

—Mi madre siempre dijo que yo había sido obra tuya, que tú me habías hecho un monstruo.

—¿Te sientes un monstruo?

—A veces un poco, papá. No me entiendo con los chicos de mi edad. Me siento como una mujer de treinta años rodeada de adolescentes. Como Blancanieves y su pandilla de enanos.

—Lo único que siempre intenté fue que disfrutaras de lo que a mí me gustaba. ¿Te parece un pecado, una monstruosidad?

—Quizá no, pero me hiciste vivir un mundo que ninguna chica de mi edad ha vivido.

—Fantasías, imaginación, ilusiones...

—Todo lo contrario: ciudades, por ejemplo, y no me refiero a las habituales: Madrid, Nueva York, Londres, Roma, París, sino a las menos predecibles: Praga, Budapest, Estambul, Marrakesch... Y tú lo sabías todo de cada una de esas ciudades, hablabas incluso sus idiomas.

—No exageres, no hablo árabe, tampoco checo, ni húngaro.

—Sabes a lo que me refiero —dijo llevándose un camarón con mayonesa a la boca—. Lo mismo pasó con los libros, con el cine, con la pintura.

—¿Te arrepientes de todo eso?

—Al contrario, te lo agradezco. Pero cuando hablo de Hemingway, de Fitzgerald, de Camus o de Kundera, mis amigos abren los ojos como platos, como si hubiera sido abducida y estuviera pronunciando nombres de extraterrestres. Lo mismo me ocurre si digo Renoir, Delaunay, Chagal o Kandinsky. Ponen cara de What? Y se echan a reír.

—¿Y por qué tú no te ríes igual?

—Igual me río con ellos, pero por dentro no me río. Solo los miro como si viera una película cómica que en el fondo produce tristeza. O un cuadro de Magritte en donde todo —la luz, la sombra, el árbol, el farol, la casa— está equivocado.

—Dime una cosa —dije, llevándome la copa de vino a los labios—. De todas esas experiencias, ¿cuál te ha gustado más?, ¿con cuál te quedarías?

La vi llevarse la copa a los labios también y mirarme a los ojos con una mirada empavorecida.

—No me pidas eso, no podría elegir.

—Una, solo una.

—¿Sigues con tu juego?

—Digamos que sí.

—La pintura.

—¿Por qué la pintura?

—No lo sé. Un libro o una película te confrontan con emociones fuertes: amores, odios, despedidas, tristezas infinitas, en las que nunca he creído o nunca he sentido realmente. Un cuadro, en cambio, no te exige ninguna de esas emociones que me parecen banales, aunque te permite ingresar en él y quedarte en él incluso después de que abandonas el museo. Por eso me gusta, cuando salimos del museo, que siempre me invites a tomar una cerveza.

—Porque te gusta la cerveza.

—Porque me gusta permanecer en el cuadro. ¿Sabes?, eso no me ocurre con todos los pintores, pero sí con Monet, con Turner. Después de verlos, cuando salgo a la calle, de pronto todo lo que me rodea me parece tan gris, tan pobre, tan insignificante, que me gusta sentarme contigo en la terraza de algún bar cercano a tomarnos una cerveza y a seguir contemplando a Monet, a Turner.

—Por eso te quedas en silencio durante la primera cerveza.

—Y durante la segunda. ¿Te acuerdas cuando fuimos a la casa de Monet en Giverny?

—Estabas entusiasmada.

—Pero no tanto por los jardines mismos, ni por el puente chino, ni por los nenúfares, sino por lo que había hecho con ellos en sus cuadros. En los jardines de la casa (y no digo que no me hayan gustado), todo era más pequeño y enjuto, predecible; en sus cuadros, en cambio, ese mismo paisaje se abre al infinito, es el mundo entero; al menos, el mundo que a mí me habría gustado habitar.

—Un mundo en silencio, de colores difusos, de formas imprecisas, inacabadas, y la total ausencia del hombre.

—Los hombres hacemos demasiado ruido, lo manchamos todo con nuestra grosera presencia. ¿Te imaginas esta playa sin bañistas, solo con el lejano rumor del mar?

—Creo que estás haciendo una excesiva apología de la naturaleza. Y a mí la naturaleza me aburre.

—A ti te aburre todo lo que no sea un libro.

—Tú nunca me aburres. Al contrario, me permites olvidarme de todo lo que no sea nuestra conversación, que nunca termina. Olvidarme de la gente que nos rodea, de los libros que leo... También de la naturaleza.

¿Sabes?, a veces pienso que solo existo en nuestra conversación, que fuera de ella no soy nada; a lo sumo, una mancha gris, intrusa, que se desvanece en un cuadro que no me necesita.

—Voy a decirte una cosa que nunca te he dicho antes, papá, a veces no sé con quien hablas. Me has convertido en un personaje más en todo lo que escribes y, cuando conversamos, nunca estoy segura si hablas conmigo o con ese personaje que has hecho de mí.

—Algunas veces, yo tampoco estoy seguro. Me pasa un poco lo que a ti: me gusta más el cuadro (o el libro) que el mundo que me rodea.

—Mamá tenía razón: soy tu invención. Fuera de la imagen que te has construido de mí, no soy nada para ti.

—Tal vez solo esa imagen que ha terminado convirtiéndose en realidad y ahora está sentada frente a mí. Anda, tómate lo que queda del vino y subamos al cuarto a darnos un baño. Ve pensando en lo que quieres cenar esta noche.

Pagué la cuenta y subimos en el elevador hasta el último piso del hotel. Atravesábamos el largo pasillo que debía llevarnos hasta nuestra habitación, cuando descubrí la máquina de hielo.

—¿No se te antoja un whisky en el balcón antes de darnos un baño y bajar a cenar?

—Yo ya bebí demasiado esta tarde. Tómatelo tú, si tienes ganas; yo me reservo para la cena.

Así lo hice. Busqué la cubeta de plástico en una de las mesas del cuarto, volví a la *Ice machine Styron and bros.*, apreté un botón y vi cómo, por un artificio mecánico que nunca lograría comprender pero que siempre agradecería, el recipiente se llenaba de hielo. Con la sensación del deber cumplido, regresé contento a la habitación, me serví un vaso de whisky hasta el borde y salí al balcón a fumarme un cigarrillo, mientras mi hija se echaba en la cama y encendía la televisión. Me había llevado también uno de los ejemplares del *New Yorker*, elegido al azar, para leer un rato mientras Susana se daba un baño y se arreglaba. Le di un trago al vaso de Whisky, encendí el cigarrillo y me dispuse a buscar algún artículo que me interesara (o al menos me entretuviera) en las páginas de la revista. No tuve que buscar demasiado, enseguida me atrajo un título: “Lost in Syria”, y me dispuse a leerlo.

Erick Harroun había sido uno de tantos soldados americanos que habían quedado atrapados en las guerras del Medio Oriente. Desde el 2003, como veterano de guerra ya separado del U.S. Army, había viajado, saltando de un país a otro, desde el Líbano hasta Tailandia y desde Tailandia hasta el Líbano más de una vez. Ahora (2012) se encontraba en Siria, decidido a unirse al Free Syrian Army para combatir contra el dictador Bashar al-Assad. “The atrocities that were being committed by that totalitarian regime, it made me mad”, declaró Harroun tiempo después. Un año más tarde, la situación en Siria se había vuelto imposible, un caos difícilmente comprensible para una mentalidad medianamente racional. A principios de 2013, David Sheed, director de la Defense Intelligence Agency, estimaba que al menos 1,200 grupos, muchos de ellos de ideas extremistas, combatían en Siria, entre ellos Jabhat al-Nusra, afiliado a Al Qaeda. Somar Rahmooní, un sargento del Syrian Army que desertó en 2012, declaró en una entrevista con Nicholas Schmidle, autor del artículo: “You don’t know who’s loyal to whom anymore”.

Harroun fue una de tantas víctimas de este ambiente de caos y confusión que recorría al país y a cada uno de los combatientes que creían luchar contra el dictador. Sin saberlo, se había unido, después de pasar de una guerrilla a otra, a al-Nusra, grupo armado al que el Departamento de Estado Norteamericano tenía clasificado como una organización terrorista. Sin saberlo, ahora combatía contra los aliados de su propio país; era, por lo tanto, un enemigo de Estados Unidos. Había aparecido incluso en uno de los videos de Al Qaeda, en donde se asesinaba, frente a las cámaras, a uno de los rehenes. Cuando oscuramente Harroun intuyó el error en el que quizá podía haber incurrido, se entregó al consulado norteamericano en Estambul. Si Harroun era condenado, en la corte de justicia norteamericana, por “alta traición a la patria”, seguramente tendría que enfrentar la pena de muerte.

¿Qué había llevado a Harroun a abandonarse a ese dislate de equívocos, a esa pifia de autoengaños, a esa aberración de opciones o elecciones que había sido su vida desde que abandonó el ejército norteamericano y que consistía en matar o exponer su vida a cada minuto?

Dejé un instante la pregunta en el aire y volví a contemplar el mar, la tarde que comenzaba a desaparecer en el crepúsculo, cuyos tonos oscilaban

del naranja al malva. La playa comenzaba a despoblarse, los bañistas recogían sus toallas y volvían despacio, tal vez un poco cansados o derrotados por un largo día de sol y mar y arena. Solo algún recalcitrante permanecía entre las olas, esperando que la última línea de luz desapareciera del horizonte, como el soldado que se niega a abandonar la trinchera aun después de concluida la batalla. Decidí que nada de eso me interesaba lo suficiente, y volví a la lectura.

La respuesta a la pregunta que acababa de formularme no provendría de Erick Harroun, personaje central de este reportaje, sino de Anthony Loyd, corresponsal de guerra del *London Times*, en un artículo titulado “My war gone by, I miss it so”, del que Nicholas Schmidle cita un largo fragmento. Allí, Loyd no solo explora la adicción a la guerra, sino las adicciones subsecuentes que se derivan de ella en tiempos de paz, concretamente la adicción a la heroína, no solo entre los combatientes retirados, sino en aquellos sujetos que de una u otra forma han participado también en la guerra. Y llega a una conclusión que a muchos podría parecerles al menos inesperada: “The shrink is right: I feel sane as anything in war. It is peace I have got the problem with”.

Y en realidad, aunque resulte paradójico, la guerra, cualquier guerra (el matrimonio, por ejemplo), nos sitúa en un estado de alerta constante que nos permite sentirnos vivos, que le da un sentido inmediato y urgente a la vida. La paz, en cambio, nos hunde de pronto insensiblemente en el aburrimiento, en el que desaparece todo sentido y del que ya no sabemos cómo escapar. A ese estado lo llama Loyd “post-traumatic stress”, que solo el alcohol, la heroína o cualquier otra droga nos permite soportar.

Erick Harroun fue detenido en abril de 2013, a las puertas del consulado americano en Estambul, al que, confuso, desorientado, aturdido, se había acercado buscando refugio a una situación que había terminado rebasándolo por completo. No sabía ya quién era, ni a favor de quién o contra quién había combatido. No sabía tampoco si con aquel acto solo buscaba inmortalarse. Fue remitido a Estados Unidos y encarcelado, durante seis meses, en confinamiento solitario, en una sórdida prisión de Alexandria, Virginia. Sobre su cabeza pesaba, como espada de Damocles, la pena de muerte.

ARMANDO PEREIRA

Su repentina e inesperada liberación, seis meses después, se debió a un acuerdo con el FBI. Harroun se comprometía a compartir toda la información de que disponía sobre los grupos terroristas que combatían no solo en Siria, sino también en otras regiones del Medio Oriente. El acuerdo contemplaba la denuncia explícita de los líderes de esos grupos, del armamento de que disponían, de sus estrategias militares, pero sobre todo de los jóvenes norteamericanos y europeos reclutados por al-Nusra y Al Qaeda.

El 19 de septiembre de 2013, Harroun salió de la cárcel y se dirigió directamente a la estación de la Greyhound con el objeto de comprar un boleto con destino a Arizona. No solo compraría el boleto, sino también una buena dosis de heroína que le permitiría “face his demons”, y que desde entonces se convertiría en su fiel compañera para soportar los meses que (él no lo sabía) le quedaban de vida. Fueron meses de paz y aburrimiento extremo, de depresión, de sin sentido, en los que recordaba, con una nostalgia infinita, cada uno de sus combates. Una fría mañana de abril de 2014, Ann (su madre) y Sahara (su hermana) encontraron el cuerpo sin vida de Harroun en el piso de la habitación que rentaba en un departamento en Phoenix, Arizona. Solo lo acompañaban una cuchara, varias bolas de algodón, agujas y un encendedor sobre la mesa. La autopsia reveló altos niveles de heroína, alcohol, anfetaminas, metanfetaminas, codeína y otros antidepresivos como únicos habitantes de su cuerpo sin vida. Fue enterrado en un cementerio de Phoenix como héroe de guerra. En la lápida de su tumba, puede leerse:

168

ERICK G. HARROUN / PFC
US ARMY / JUN 11, 1982-APR 8, 2014
WORLD TRAVELER / ADVOCATE
FOR THE OPPRESSED.

Dejé la revista sobre la mesita de centro, le di un largo trago al vaso de whisky y busqué con la vista la línea del horizonte donde el mar y el cielo se confundían. Las últimas tonalidades entre el amarillo y el rojo se desvanecían, y solo una línea dorada se precipitaba hasta la franja

de espuma que dejaban las olas al romper contra la arena. Fue allí donde descubrí al hombre que nadaba más allá de la rompiente. Por momentos, se detenía y levantaba la mano haciéndole señas a un niño que lo contemplaba sentado desde la orilla. No había nadie más en la playa, solo ellos dos, que seguramente eran padre e hijo. El niño no tendría más de diez o doce años, y miraba, imperturbable, cómo su padre le hacía señas para que lo siguiera en su aventura natatoria del otro lado de la rompiente. No sabía quién de los dos terminaría imponiendo su voluntad sobre el otro, pero el niño parecía decidido a no moverse de la playa. Por lo visto, la aventura de su padre lo dejaba por completo indiferente. Decidí llamar a Susana para que construyéramos juntos, compartiendo conjeturas y posibilidades, la segunda parte de la historia.

Susana llegó arreglada ya para la cena y con un whisky en la mano. Se sentó a mi lado y optó inmediatamente por el niño.

—No puede ser tan tonto como para meterse al mar en la oscuridad de la noche.

El niño, sin embargo, se había puesto de pie y se acercaba ahora a la orilla, donde el mar acariciaba la arena con olas suaves y sucesivas. Pero tampoco hacía el menor intento para reunirse con su padre. El padre, en cambio, seguía llamándolo con la mano insistentemente: enérgico, terco, virulento, como si lo retara, como si no soportara la debilidad de su hijo. Seguramente no quería a un niño timorato, blandengue, cagueta. Seguramente quería hacer de él “todo un hombre”.

—No soporto a los machos —dijo Susana de pronto, como si respondiera al hilo de mi pensamiento.

Últimamente eso nos ocurría con bastante frecuencia, como si existiera una suerte de telepatía entre los dos. Comenzó con el teléfono: bastaba con que se me ocurriera la idea de llamarla para que mi teléfono sonara de pronto y escuchara su voz al otro lado de la línea. Y luego se extendió a nuestras conversaciones: mi silencio repentino o el suyo era una especie de silencio parlanchín, hablaba más fuerte que cualquier palabra. La conversación se reanudaba siempre no a partir de lo que el otro había dicho antes, sino de lo que en ese momento estaba pensando en silencio. Como si mutuamente nos leyéramos la mente.

—Está obligando al hijo a hacer algo que el niño no quiere hacer. Está obligándolo a ser valiente, a ser todo un hombrecito. Me gusta la gente que tiene miedo —dijo ella.

Ahora los gestos de la mano habían perdido su vehemencia. Con movimientos más lentos aunque persistentes, la mano seguía pidiéndole al niño que se metiera al mar, que nadara hasta la rompiente, que la cruzara atravesando la cresta de las olas. Su padre lo esperaba del otro lado, el hijo no podía fallarle. Pero el niño no parecía decidido a obedecer las exigencias del padre, no se movía, solo lo contemplaba desde lejos, como se contempla a un barco que se interna en el mar.

—¿Por qué el orgullo de un padre radica en la valentía del hijo, en su intrepidez, en enfrentar el peligro, en no tenerle miedo a nada? ¿Por qué un padre no acepta el miedo del hijo?

—No lo sé Susana, yo nunca tuve un hijo.

—¿Te arrepientes?

—Al contrario, yo siempre quise una hija. Te quise a ti. Y no quise tener otro hijo, porque tú me bastabas. Aunque no fueras valiente, aunque no te gustara el mar...

—Mira, la mano ya no hace señas, se ha detenido.

Y era cierto. Ahora, más que invitar al niño a que se metiera al mar, a que nadara hasta la rompiente, parecía detenerlo. Parecía decirle: no vengas, no se te ocurra. Por momentos, la cabeza que acompañaba a la mano desaparecía un instante bajo las olas, y solo quedaba la mano en alto, tiesa, inmóvil, con los dedos abiertos, como tratando de detener cualquier imprudencia repentina del hijo.

—Está haciendo exactamente lo contrario de lo que hacía antes —continuó Susana—. Está deteniéndolo, diciéndole que no, que no haga caso, que no lo intente, como si solo quisiera protegerlo.

El niño no hacía ningún movimiento, ni en un sentido ni en otro. Parecía una estatua impertérrita, contemplando la oscuridad del mar, en la que solo se distinguían la cresta blanca de las olas y la mano tratando de contener cualquier movimiento imprudente. En ese instante no solo la cabeza, sino también la mano, desapareció bajo la fuerza de la marea, tan solo para emerger a la superficie un instante después. Ahora la mano volvía a moverse, pero con un movimiento distinto, se inclinaba hacia un lado y hacia el otro, una y otra vez.

—Creo que está despidiéndose, papá. Creo que está diciéndole adiós a su hijo.

El niño no contestaba el gesto del padre, no levantaba su mano, no movía un solo músculo de su cuerpo. Solo contemplaba lo inevitable. De pronto, la mano desapareció bajo las olas, pero esta vez para no reaparecer más. Después de unos minutos, la noche parecía haber recuperado su impasible serenidad, su enorme belleza. El niño le dio la espalda al mar y camino tranquilo hacia el edificio del hotel.

—Qué bonita es la noche, también el mar, sobre todo cuando no hay nadie que los perturbe —dijo Susana.

—Creo que tienes razón, la presencia del hombre afea el paisaje. ¿No tienes hambre?

—Me muero de hambre.

—¿Qué te parece una buena mariscada?

—Me parece excelente, pero en el Thai.

—La elección siempre será tuya: en el Thai.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

RESEÑAS

Alberto Vital, *Noticias sobre Juan Rulfo. La biografía. 1762-2016*, 2017, México, Fundación Juan Rulfo, Editorial RM, 412 pp.

RECEPCIÓN: 28 de junio de 2017.

APROBACIÓN: 5 de febrero de 2019.

DOI: 10.5347/01856383.0129.000294423

Hay una colección de libros de la editorial navarra Verbo Divino que llevan por título *Para Comprender...*, y son monografías de distintas disciplinas (como sociología, historia, teología, experiencia estética, genética, entre muchas otras) que se actualizan con los nuevos descubrimientos de la era del conocimiento. El libro que aquí se reseña pudiera haber llevado el título *Para comprender a Juan Rulfo*, y sería la inauguración de una nueva disciplina humanista que se llamara “rulfología”. Además de conocer las motivaciones y el contexto de la obra del autor, esta disciplina extendería su investigación a los problemas que el escritor enfrentó, así como a las influencias y confluencias de tradición oral y escrita de su biografía, la recepción entre los lectores de generaciones sucesivas, etcétera.

La vida y la obra de Juan Nepomuceno Carlos Pérez Rulfo Vizcaíno es una síntesis histórica de posibilidades y exigencias de una narrativa original y enigmática. Entre la ficción y la historia del jalisciense, el lector se asoma a las distintas expresiones de ficción y arte fotográfico que quisieron reflejar la transición dolorosa del México rural al México urbano, una tensión que persiste y pervive en las reflexiones y documentos que Alberto Vital pone a la consideración de la comprensión lectora. Después de treinta años de leer y releer a Rulfo y después de cinco libros y muchos artículos sobre este autor, Alberto Vital (doctorado por la Universidad de Hamburgo) lo describe como “un hombre de la Revolución Mexicana en su fase de mayor conciencia social y, en ese sentido, un hombre moderno, pero extremadamente atento a los riesgos de una modernidad muy incompleta” (p. 164). Los antecedentes familiares, la temprana muerte de los padres (a los seis años su padre y a los

diez su madre), el entorno y formación intelectual del poeta, las amistades electivas (Efrén Hernández, el más significativo de todos), los viajes y los oficios que se fueron haciendo presentes o se “cristalizaron” —como diría Stendhal— en los cuentos, novelas y retratos de profunda y enigmática belleza, son las *Noticias* de este gran personaje.

¿Cómo se generan los motivos de los textos? ¿Desde dónde y por qué transforma lo que siente el poeta? ¿En qué circunstancias la obra responde y refleja la crisis histórica que, como todo hombre, tuvo que sublimar el artista? ¿Cuáles son los factores determinantes del novelista, cuentista, fotógrafo y editor excepcional?

Clara Aparicio de Rulfo invitó a Alberto Vital a llevar a cabo la monumental investigación historiográfica de la vida y obra de su esposo. El Centro de Estudios Literarios del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM le dio el apoyo necesario para acometer la hazaña de darle a México una mayor y mejor comprensión de un monumento indiscutible de su literatura nacional.

Tal vez lo más interesante y atractivo de este libro sea la realización de una biografía intelectual del novelista al mismo tiempo que la reconstrucción del contexto en el que se fue publicando la obra. Por ejemplo, explicar cómo es que dos obras (*El llano en llamas* y *Pedro Páramo*) se publicaron durante el sexenio del presidente Adolfo Ruiz Cortines (1952-1958). Mejor aún, antes de ser publicados como libros los textos se fueron publicando como fragmentos en *Pan* y *América*, dos revistas mexicanas esenciales (ahora me queda más claro a mí) para valorar el surgimiento de una nueva literatura mexicana. Me voy a permitir, en este sentido, hacer esta extensa cita del libro, porque creo que este fragmento muestra una síntesis de lo que uno puede esperar de este abundante informe de actividades e investigaciones:

Pan y *América* resumían las tendencias más importantes de los proyectos ideológico-culturales de México en los años cuarenta: 1) la búsqueda de espacios para las expresiones estéticas como una defensa tácita y práctica de la autonomía del arte, desde la cual Rulfo escribió; 2) la cultura católica no dogmática ni restrictiva, distante ya del radicalismo cristero, pese a la admiración nostálgica de [Efraín] González Luna por [Anacleto] González Flores, y 3) sobre todo un americanismo emergente que llegaría a puntos culminantes en las obras de pensamiento emprendidas por Alfonso Reyes en esos años, así como en las páginas de Jorge Luis Borges, [...] del propio Rulfo, de José María Arguedas y de no pocos más

hasta abarcar [...] las obras del *boom* en los cincuenta, sesenta e inicios de los setenta. [p. 170]

Pero no solo Alberto Vital hace síntesis, sino que también presenta pruebas para desmentir la ya conocida leyenda de que Juan José Arreola le ayudó a Rulfo a armar su novela. Juan Rulfo tiene un método propio para escribir, un oído educado en el oficio de contar historias y una capacidad sobresaliente para armar poemas visuales y acústicos con sus materiales de trabajo; por tanto, es falso que el fin de semana anterior a la entrega de *Pedro Páramo*, para su publicación en el Fondo de Cultura Económica, se hubieran reunido Rulfo y Arreola para “acomodar los fragmentos como naipes y como si cada fragmento hubiera cabido siempre en una hoja” (p. 216).

Salpicado, aquí y allá de anécdotas o de juicios valorativos que se han hecho sobre los textos y la vida del cuentista, este libro consta de cuatro capítulos. El primero abarca de 1917 a 1927 y va armando y conjuntando los materiales historiográficos (los cuales se remontan a 1762), que están en directa relación con la filiación y trayectoria del poeta.

El segundo va de sus años de estudiante en 1928 hasta 1943, cuando aparece en escena su esposa. El tercer capítulo abarca la intensa década de 1944 a 1954, clave inmediata para comprender la germinación de sus entregas literarias. El cuarto capítulo abarca de 1955, año de la publicación de *Pedro Páramo*, a 2016, cuando se concluye el recuento de *Noticias* para que el lector celebre (con motivos y razones) el centenario del literato y fotógrafo más importante de México, nacido el 16 de mayo de 1917.

Además el libro presenta un árbol genealógico actualizado por la investigación más reciente, imágenes icónicas de Juan Rulfo y, para la delicia de los bibliófilos, una bibliografía actualizada directa e indirecta de la vida y obra del personaje, así como anexos documentales de entrevistas inéditas y recuentos que el propio Rulfo hizo de su obra escrita.

La primera edición de este libro se publicó en 2004. Desde entonces se han reunido otros datos del escritor que permiten trazar un arco histórico de 1762 a 2016. Con el trabajo sistemático y cuidadoso de Alberto Vital se han hecho correcciones y ampliaciones importantes a la biografía del escritor jalisciense. Esta segunda edición recoge las aportaciones de los especialistas (como el de la primera exposición fotográfica que hizo Rulfo, no en 1980, sino veinte años antes, según un crítico que leyó el dato) más informados de la vida y obra.

RESEÑAS

Hacer una biografía es una difícil combinación de trabajo arqueológico y filológico, con labores de exégesis y creación literaria. La invitación al lector de la obra de Juan Rulfo hace pensar en la importancia de la trayectoria, la historia, las ideas y las imágenes que forman el rompecabezas de la narrativa y la fotografía del artista. Sabemos que *Pedro Páramo* y *El llano en llamas* son dos obras geniales elaboradas metódicamente. ¿Cómo fue posible que la literatura resultante fuese tan auténtica? Alberto Vital resume en el prefacio su descubrimiento exegético: “en la narrativa de Juan Rulfo se asoma la pobreza de la riqueza [...] en la fotografía de Rulfo se asoma la riqueza de la pobreza”. Rulfo sintetizó la paradójica realidad y la belleza de México. Ya es de todos conocido que cuando Gabriel García Márquez leyó los libros recién publicados de *Pedro Páramo* y *El llano en llamas*, ya no quiso leer nada más durante ese año. El espíritu de Rulfo tuvo siempre la necesidad de hacer una denuncia de las muchas injusticias causadas por el Porfiriato y la Revolución. Las situaciones y los personajes son retratos de la memoria que se trastocan por la imaginación y que, en una mente brillante, devienen literatura. Ya no solo son la crítica histórica, la geografía o la antropología las disciplinas que se benefician de los aportes intelectuales de su obra: es el espíritu y el alma de nuestro ser mexicanos a través del más amplio espectro de la narrativa y la fotografía. Esta investigación de Vital es el mejor ejemplo en México de aquello que Gadamer llamaba la “fusión de horizontes” que toda interpretación logra cuando la Verdad se *re-presenta*, otra vez y siempre, de una nueva manera.

176

FERNANDO CALOCA AYALA
Hermeneuta

Yuval Noah Harari, *21 lecciones para el siglo XXI*, 2018, México, Debate, Penguin, Random House, 397 pp.

RECEPCIÓN: 6 de diciembre de 2018.

APROBACIÓN:

DOI: 10.5347/01856383.0129.000294424

En este nuevo libro, Harari nos hace pensar en los problemas de nuestro presente. Se trata de culminar el análisis de lo que ha explorado en sus obras anteriores. Si los animales devienen dioses, como decía en su primer libro, o si el futuro de la vida humana se sitúa en el plano de las máquinas y la ingeniería genética donde parece que la vida dejará de ser “humana” para ser casi literalmente robótica. En el siglo XXI, que constituye nuestro presente, lo que está en juego es el futuro mismo de la vida humana.

Harari comienza analizando la tecnología en la que estamos inmersos. Las condiciones de desarrollo han llevado a situaciones en las que los seres humanos son prescindibles. Las máquinas suplen la mano de obra. Cada vez encontramos más jóvenes que no tienen oportunidad de desempeñar un trabajo digno y bien remunerado. Las causas son varias. Por un lado, el mundo cibernético actual permite hacer operaciones a distancia que no requieren la intervención humana. Basta que haya alguien que domine una computadora, y desde casa, con las redes y el internet, hace el trabajo que antes hacían ocho personas. Por otro lado, en un mundo globalizado se exigen títulos y calificaciones doctorales y posdoctorales que excluyen a millones del mercado de trabajo. Finalmente, la acumulación de riqueza en pocas manos y en pocas naciones deja fuera de la competencia y sin oportunidades a la mayoría de la población.

Harari pone el dedo en la llaga cuando dice que en ese mundo de desempleo y acumulación de riqueza en pocas manos lo que podemos esperar es la violencia. Migraciones, revueltas, delincuencia, son una constante en la vida contemporánea. Hoy, los seres humanos han perdido mucha de la libertad que pregonan. Reducen su vida a obedecer las pautas que los medios establecen. Las

llamadas redes sociales mimetizan, tornan conductas aberrantes en paradigmas, inventan relatos que solamente buscan vender una imagen, pero jamás promueven las elecciones racionales. *Sapiens* se ha vuelto más *Faber* que nunca. La desigualdad prevalece porque ahora quien maneja y controla los datos es quien tiene el mando, el poder. Justamente la actitud del “sabio” es llevar un registro de los seres humanos calificados y los no calificados en la era de los datos. Los datos personales los conoce todo mundo a la luz de la exposición en plataformas como Facebook. Nadie sabe quién está viendo qué respecto de otros. Somos vigilados, inducidos y manipulados constantemente. Por eso, Harari dice que en la era de los datos lo que se muere es la comunidad. El ser y estar al lado del otro pierde sentido. Los amigos son “me gusta” que solamente se expresan como relatos narcisistas en los que unos dicen estar interesados en una persona que puede pasar toda una vida sin tener contacto directo con los que se encuentran ahí, en el mundo virtual.

Hemos alcanzado la dimensión de la civilización mundial, porque una es la ciencia, una es la técnica y una la forma tecnológica que predomina en el mundo. De suerte que si alguien enferma en Tokio de cáncer, será tanto como el enfermo de cáncer en San Diego. En un lugar u otro se aplicarán radiaciones o quimioterapias, o se ofrecerán medidas alternativas hasta que los individuos sean desahuciados. La civilización entendida como “modo occidental laico” choca, desde luego, con los fanatismos islámicos, cristianos, judíos, para los que las decisiones sobre la vida o la muerte derivan de las creencias que se tienen. No es igual ser liberal laico y estar a favor del aborto, que ser un musulmán que considera que una mujer ni siquiera tiene derecho a mostrar su rostro o a votar.

Las civilizaciones no chocan como pensaba Huntington porque los sistemas financieros y económicos son mundiales. También es verdad que los modos políticos cambian y que hay conflictos como el terrorismo. Pero el terror mata menos personas todos los días que la contaminación. Hay más muertos a causa del tabaco que a causa del terrorismo. Harari afirma que el terror es un invento occidental para separar a los que entran respecto de los que no entran en una sociedad, para mantener fuera a los pobres e indeseados y darle poder a un grupo sobre otros. Los problemas globales ponen en peligro la vida en la Tierra y las respuestas globales ignoran esos problemas en la medida en que los intereses económicos impiden que eso ocurra. La idea de Dios sirve a las naciones para que unos dominen a otros. De hecho, dice

Harari, la religión es un cuento que se impone a los niños para que haya disciplina, obediencia, nacionalismo. No existe Dios, sino la idea de un Ser sabio y bueno que nos venden con el propósito de hacernos dóciles. La forma darwinista, materialista y escéptica de Harari se pone de manifiesto cuando se ve que los relatos solamente diseminan falsedades para que haya jerarquías que modelan comportamientos de masas.

Algunas culturas son mejores que otras. Ese es el mito judío, por ejemplo. Más los seres humanos son sumamente ilusos al pensar que son el centro del mundo. Dice Harari: “La mayoría de la gente cree ser el centro del mundo y su cultura, el eje de la historia humana. Muchos griegos creen que la historia empezó con Homero, Sófocles y Platón, y que todas las ideas e invenciones importantes nacieron en Atenas [...] Los nacionalistas chinos replican que la historia empezó en verdad con el Emperador Amarillo y las dinastías Xia y Zhang [...] Los musulmanes piadosos consideran que toda la historia previa al profeta Mahoma es en buena medida irrelevante” (p. 204).

Por supuesto que los franceses, británicos, estadounidenses, rusos, japoneses están convencidos de que la humanidad había vivido en la barbarie e inmoralidad antes de que sus moldes occidentales e ilustrados se diseminaran por el mundo “civilizado”; mas el ser humano no es civilizado. Hace guerras, frena a los inmigrantes, practica el racismo (jamás un león es racista con otro león), asesina, maltrata a las mujeres. Desarrolla una ciencia cuya forma práctica ha depredado a la naturaleza, por el uso del carbón y sus derivados naturales. El medio ambiente está devastado y los ecosistemas están en desequilibrio. Ese egocentrismo ha hecho pensar a los propios judíos que ellos encarnan la palabra de Dios y que son el pueblo elegido por Dios. Dice Harari: “Una vez tuve un profesor de yoga en Israel que, en la clase introductoria, explicó con toda seriedad que el yoga lo inventó Abraham, ¡y que todas las posturas básicas del yoga se derivaban de las formas del alfabeto hebreo!” (p. 205). Si algo caracteriza al ser humano es la falta de sentido solidario, su afán de competencia, el terrible individualismo reflejado en el sistema económico capitalista y salvaje. Agrega Harari, en su tono siempre de mofa inteligente, naturalista, directo: “Hoy en día, los científicos señalan que en realidad la moral tiene profundas raíces evolutivas anteriores en millones de años a la aparición de la humanidad. Todos los animales sociales, como los lobos, delfines y monos, poseen códigos éticos, adaptados por la evolución para promover la cooperación del grupo. Por ejemplo, cuando los lobeznos juegan

entre ellos siguen normas de ‘juego limpio’. [...] En los grupos de chimpancés se espera que los miembros dominantes respeten los derechos de propiedad de los miembros más débiles [...] Los simios no solo evitan sacar ventaja de los miembros débiles del grupo, sino que a veces los ayudan de manera activa” (pp. 210, 211). Mucho antes de que los diez mandamientos existieran, los babilonios ya los habían establecido.

No es lo mismo ser seglar, laico, persiguiendo valores como la verdad, la igualdad, la libertad, la responsabilidad, que seguir relatos religiosos que separan a musulmanes de cristianos, de judíos y del resto. Algo ocurre en el cerebro humano que necesita esos relatos religiosos que solamente son relatos, dice Harari. Es preferible seguir los edictos que derivan del sufrimiento humano que los que dicta algún Dios. Si en nombre de ese Dios se prohíben las relaciones homosexuales y alguien pregunta por qué no tener relaciones con una cabra, Harari arguye que una relación entre dos seres humanos persigue valores como la comunicación o el intercambio espiritual, afectivo e intelectual, y eso no se logra con una cabra. El incesto genera daños psicológicos. Esas razones son mejores que prohibiciones basadas en la fe en algún Dios y sus leyes. Del aborto y la eutanasia es más el daño que se causa prohibiendo libremente a la gente decidir que imponiendo formas que aparte de punitivas marcan a un ser humano como errado y excluido o digno de perdón, como si de un apestado se tratara. No es lo mismo ser laico como alguien que no cree en Dios (Stalin), a definirlo como un ser humano que rechaza los dogmas acientíficos y se compromete con la verdad, la compasión y la libertad (Stalin no es laico en ese sentido). Todo depende de cómo se definan las palabras. Somos seres de palabras y definiciones, y lo que nos hunde es la pretensión de que nuestras palabras son representantes de las verdaderas definiciones. Sin embargo, los seres humanos están muy lejos de la verdad, están inmersos en una profunda ignorancia de todo. Las verdades son consensos entre amigos que se encierran en sus clubes y solamente se escuchan en sus cajas insonorizadas, sin atender lo que dicen quienes no piensan como ellos, pues esos son enemigos. A la mayoría de las personas no les gustan los hechos. La ciencia les repugna y prefieren sus dogmas. No estemos tan seguros de que podemos convencer a los miembros del Tea Party del calentamiento global. La estupidez humana es enorme.

Harari sigue en su recorrido por la denuncia. La justicia es lo más ajeno. La verdad desconoce la ignorancia imperante. La fe solo es relato para el poder

de unos y la exclusión de otros, y promueve guerras todo el tiempo. Vivimos en medio de redes que difunden noticias falsas, pero nos gusta creerlas. Atacamos a quien no piensa como nosotros y pone en riesgo nuestros intereses.

El ser humano es un *Homo sapiens* de la posverdad que crea ficciones y cree en ellas. La vida en la ficción origina un Hollywood de películas, series, novelas, rambos, cuerpos perfectos, monstruos terribles, que viven en el sistema límbico de nuestro subconsciente. Los cristianos creen que Cristo es hijo de Dios, que decidió que naciera como una forma de vida basada en el carbono en algún lugar de la Vía Láctea, pero no pueden probar nada. Los musulmanes creen que Mahoma fue elegido por Dios para revelar la verdad, sin que se pueda probar nada. Los judíos creen que Dios le dictó las leyes a Moisés, sin poder probar nada. Todo es *hocus pocus* en la industria de la fe.

Al final, podemos decir que el de Harari es un texto materialista, evolucionista, irreverente y hasta ofensivo, por decir lo menos. Empero, hay destellos de gran lucidez. Nadie puede poner en duda que hacen falta la tolerancia, la meditación, el sentido crítico, la humildad, la aceptación de que no somos poseedores de la verdad universal, y la invitación a humanizar las ciencias y la tecnología. Se trata, pues, de un libro muy sugerente, digno de leerse, como es necesario aplicar al mismo texto el sentido crítico.

Harari termina diciendo, con un gran pesimismo sobre el futuro: “Con la mejora de la tecnología ocurrieron dos cosas. En primer lugar, mientras los cuchillos de sílex evolucionaron gradualmente hacia los misiles nucleares, se volvió más peligroso desestabilizar el orden social. En segundo lugar, mientras las pinturas rupestres evolucionaron gradualmente hacia las emisiones televisivas, se volvió más fácil engañar a la gente. En el futuro cercano, los algoritmos podrían completar este proceso, haciendo imposible que la gente observe la realidad sobre sí misma. Serán los algoritmos los que decidan por nosotros quiénes somos y lo que deberíamos saber sobre nosotros” (p. 345).

JOSÉ MANUEL OROZCO GARIBAY
Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.