

EN LÍNEAS GENERALES



En Líneas Generales

Revista de investigación del Programa de Estudios Generales de la Universidad de Lima

N.º 14, diciembre, 2025

doi: <https://doi.org/10.26439/en.lineas.generales2025.n014>

DIRECTOR

Juan Luis Orrego

COMITÉ DIRECTIVO

Fernando Hoyos (Universidad de Lima, Perú)

Fernando Iriarte (Universidad de Lima, Perú)

Juan Luis Orrego (Universidad de Lima, Perú)

ASISTENTE EDITORIAL

Ana Paula Arellano Ramírez

© Universidad de Lima
Fondo Editorial
Av. Javier Prado Este 4600
Urb. Fundo Monterrico Chico
Santiago de Surco, Lima, Perú
Código postal 15023
Teléfono (511) 437-6767, anexo 30131
fondoeditorial@ulima.edu.pe
www.ulima.edu.pe

Edición, diseño, diagramación y carátula: Fondo Editorial de la Universidad de Lima

Los trabajos firmados son responsabilidad de sus autores. *En Líneas Generales* se publica bajo los términos de la licencia Creative Commons Attribution 4.0 (CC BY 4.0)

Publicación semestral

ISSN 2616-6658 (en línea)

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú n.º 2021-01790

COMITÉ EDITORIAL

Prof. Pedro Luis Barcia (Academia Argentina de Letras)

Prof. Enrique Bruce Marticorena (Pontificia Universidad Católica del Perú)

Prof. Matthew Bush (Lehigh University, Estados Unidos)

Prof. Manuel Chust (Universidad Jaume I, España)

Prof. Juan Carlos Galdo (Texas A&M University, Estados Unidos)

Prof. Luis Hernán Castañeda (Middlebury College, Estados Unidos)

Prof. Peter Elmore (University of Colorado at Boulder, Estados Unidos)

Prof. Roberto Forns (Metro State Denver College, Estados Unidos)

Prof. Cristina Fonseca (Universidad Jaume I, España)

Prof. Leila Gómez (University of Colorado at Boulder, Estados Unidos)

Prof. Franklin Ibáñez Blancas (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)

Prof. María Emma Mannarelli (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)

Prof. Wladimir Márquez Jiménez (Regis University, Estados Unidos)

Prof. Eva Márquez Velandria (Denver School District, Estados Unidos)

Prof. José Castro Urioste (Purdue University, Estados Unidos)

Prof. Alexánder Gómez Mejía (Universidad Nacional de Colombia)

Prof. Camilo Fernández Cozman (Universidad de Lima, Perú)

Prof. Jesús Turiso Sebastián (Universidad Veracruzana, México)

Prof. Vicent Sanz (Universidad Jaume I, España)

COLABORADORES Y REVISORES DE ESTE NÚMERO

Jean Luis Arana Alencastre (Universidad de Lima, Perú)

Úrsula Carrión Caravedo (Universidad del Pacífico, Perú)

Carlos Rufino Ching Chevez (Universidad de Lima, Perú)

Giancarlo Wilfredo Garcés Arce (Universidad de Lima, Perú)

Gabriel Alonso García Higuera (Universidad de Lima, Perú)

Diego Llontop Céspedes (Universidad de Lima, Perú)

Carolina Mirian Lovón Cueva (Universidad de Lima, Perú)

Michael Iván Mendieta Pérez (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)

Paul Munguía Becerra (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)

Alan Martín Pisconte Quispe (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)

Saul Rengifo Vela (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)

Rafael Adrián Jesús Sánchez-Concha Barrios (Pontificia Universidad Católica del Perú)

Luis Ernesto Tello Vidal (Universidad de Lima, Perú)

Martín Valdéz Oyague (Pontificia Universidad Católica del Perú)

ÍNDICE

<u>PRESENTACIÓN</u>	7
<u>DOSIER: FILOSOFÍA Y CORRUPCIÓN</u>	
Introducción al dossier sobre filosofía y corrupción <i>Franklin Ibáñez Blancas</i>	8
Liberalismos frente a la corrupción: una comparación entre Rawls y Nozick <i>Anghela Denisse Alvarez Niñas</i>	10
Adam Smith y la corrupción de los sentimientos morales: tensiones entre ética y economía <i>Linda Celeste Velásquez Monzón</i>	21
El concepto de φθορά en la tradición griega: análisis filológico y filosófico <i>Mishell Trinidad Felipe</i>	36
Naturaleza de la corrupción en la Edad Media: la relación entre poder y bien común <i>Oscar Yangali Núñez</i>	53
<u>MISCELÁNEA</u>	
<u>CIENCIA POLÍTICA</u>	
El nacionalismo visto desde Marvel: un análisis de la serie <i>X-Men</i> '97 desde la ciencia política <i>Luis Fernando Llanos Illescas</i>	71
<u>HISTORIA</u>	
Gestionar lo público en la Antigüedad. La “administración estatal” en Mesopotamia, Egipto y China desde una perspectiva histórica <i>Javier Iván Saravia Salazar, Carlos Yampier Quevedo Gallardo</i>	88

Verdades a medias, mentiras completas: el juego de espejos de la historia <i>Jesús Turiso Sebastián</i>	113
--	-----

RESEÑAS

Gabriel García Higuera. <i>El joven Raúl Porras Barrenechea: periodismo, historia y literatura (1915-1930)</i> <i>Mauricio Rafael Gálvez Carcelén</i>	126
--	-----

Alexander Huerta-Mercado. <i>Feliz seré. Chisme, humor y lágrimas en la cultura popular</i> <i>Javier Pizarro Romero</i>	130
---	-----

Alicia del Águila. <i>Días de Zorba</i> <i>Alonso Rabí Do Carmo</i>	133
--	-----

<u>DATOS DE LOS AUTORES</u>	136
-----------------------------	-----

<u>CONVOCATORIA</u>	140
---------------------	-----

PRESENTACIÓN

En *Líneas Generales* introduce, a partir de esta entrega, la figura del coeditor, que se encarga del contenido del dossier. En esta oportunidad, el profesor Franklin Ibáñez Blancas, doctor en filosofía, ha reunido cuatro artículos que tienen un hilo conductor: el fenómeno de la corrupción desde la mirada de la filosofía. Estos textos, a su vez, fueron ponencias que los autores (Anghela Álvarez, Linda Velásquez, Mishell Trinidad y Óscar Yangali) presentaron en un congreso que, sobre dicho tema, se realizó en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima.

Luego del dossier, el lector encontrará dos artículos y un ensayo. El profesor Luis Llanos, desde la ciencia política, estudia la serie *X-Men '97* para abordar el nacionalismo radical. Luego, los historiadores Javier Saravia y Carlos Quevedo realizan una aproximación al mundo antiguo para rescatar el desarrollo de la gestión de lo público. Finalmente, el doctor Jesús Turiso, en un texto histórico-filosófico, reflexiona sobre la función social de la historia.

Tres reseñas bibliográficas cierran el número que el lector tiene en sus manos.

Juan Luis Orrego Penagos

Director

Introducción al dossier sobre filosofía y corrupción

INTRODUCTION: PHILOSOPHY AND CORRUPTION

Franklin Ibáñez Blancas

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú

fibanezb@unmsm.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-1648-6362>



La corrupción representa uno de los principales males sociales. Ningún Estado se encuentra libre de ella, aunque no todos la padecen en igual grado. Comprendida sobre todo como un fenómeno del aparato público, despilfarra los erarios nacionales, produce bienes y servicios de mala calidad y desgasta la confianza ciudadana. Sin embargo, ni su campo de afectación ni su raíz deberían circunscribirse solo al Estado, ni a sus funcionarios, ni a los bienes públicos. Una revisión de la tradición filosófica explicita el amplio origen de la corrupción y sus efectos: es un fenómeno social extenso y complejo que involucra mucho de lo que denominamos hoy espacio privado e incluso la naturaleza social en conjunto.

Con la intención de comprender la corrupción en este sentido más amplio, lo cual pueda a su vez arrojar luces sobre su posible combate, nace este dossier. Inicialmente, algunos filósofos griegos, particularmente los presocráticos, concebían la corrupción (phthora) como inherente a la naturaleza o parte del ser de las cosas en el mundo natural. Así, una fruta podrida manifiesta una corrupción como destino del que no puede escapar. Posteriormente, otros filósofos, como Platón o Aristóteles, aplicaron una categoría semejante a hechos o entidades sociales como el Estado. Los artículos que se exponen en este dossier realizan un breve recorrido desde el mundo griego hasta el liberalismo contemporáneo.

El texto de Mishell Trinidad, “El concepto de φθορά en la tradición griega: análisis filológico y filosófico”, plantea las bases etimológicas y conceptuales. Permite entender la corrupción como un proceso de cada cosa particular, pero también del propio ser en general, del cual solo el ser humano puede dar cuenta. En línea cronológica, continúa el artículo de Óscar Yangali, “Naturaleza de la corrupción en la Edad Media: la relación entre poder y bien común”. En este, su autor expone algunas nociones medievales cercanas a la comprensión contemporánea de la corrupción como fallo del carácter

<https://doi.org/10.26439/en.lineas.generales2025.n014.8454>

moral de la persona o el abuso del poder en provecho propio. Seguidamente, aparece el texto de Linda Velásquez, “Adam Smith y la corrupción de los sentimientos morales: tensiones entre ética y economía”. Aunque casi nadie ignore la defensa del mercado de Smith, pocos conocen sus fundados reparos respecto de cómo el mercado puede corromper la moral de las personas y las instituciones del Estado. Cierra el dossier el artículo “Liberalismos frente a la corrupción: una comparación entre Rawls y Nozick” de Anghela Álvarez. La autora realiza un balance entre las posturas de dos reconocidos intelectuales que representan dos versiones del liberalismo contemporáneo. ¿Existe alguna versión teórica del mismo menos susceptible a la corrupción?

Ojalá los textos animen a profundizar en un debate que a veces se estrecha en marcos jurídicos cuando la comprensión debe ser interdisciplinaria. Ojalá se comprenda también la necesidad de salir del marco de lo público para explicitar de qué modo todos, funcionarios civiles o no, somos corresponsables de reducir el problema de la corrupción.

Liberalismos frente a la corrupción: una comparación entre Rawls y Nozick

LIBERALISMS FACING CORRUPTION: A RAWLS - NOZICK COMPARISON

Anghela Denisse Alvarez Niñas
Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú
anghela.alvarez@unmsm.edu.pe
<https://orcid.org/0009-0003-2201-2360>



RESUMEN

En este trabajo partimos del reconocimiento de que las democracias liberales enfrentan formas de corrupción que exceden la simple violación de normas, como sugiere gran parte de la literatura académica más reciente especializada en corrupción sistémica. Por tanto, lejos de centrarnos en actos individuales e ilegales, adoptamos una definición que entiende la corrupción como la degradación de los principios normativos que legitiman un modelo político. A partir de esto, analizamos cómo podrían manifestarse formas de corrupción estructural en los modelos de Rawls, que propone un Estado redistributivo basado en la equidad, y de Nozick, que defiende un Estado mínimo centrado en la protección de derechos individuales. El trabajo concluye que, aunque ambos modelos enfrentan riesgos específicos, la teoría rawlsiana ofrece mayores herramientas institucionales para enfrentar dinámicas de captura del poder, mientras que la propuesta libertaria de Nozick presenta debilidades frente a las formas de corrupción derivadas de la concentración económica.

PALABRAS CLAVE: corrupción / liberalismo / Rawls / Nozick

ABSTRACT

This paper begins by acknowledging that liberal democracies face forms of corruption that go beyond the mere violation of legal norms, as highlighted by recent academic work on systemic corruption. Accordingly, rather than focusing on individual and unlawful acts, we adopt a definition that conceives corruption as the degradation of the normative principles that legitimize a political model. Based on this premise, we analyse how structural forms of corruption might emerge within the frameworks proposed by Rawls, who advocates a redistributive state grounded in fairness, and Nozick, who defends a minimal state focused on the protection of individual rights. We argue that, while both models face specific vulnerabilities, the Rawlsian approach offers more robust institutional mechanisms to prevent phenomena such as state capture, whereas Nozick's libertarian model appears less equipped to address corruption arising from the concentration of economic power.

KEYWORDS: corruption / liberalism / Rawls / Nozick

INTRODUCCIÓN

Desde hace siglos, la corrupción ronda la vida política, casi invisible en el momento y claramente corrosiva en sus efectos. En estas páginas no se la aborda como un listado de delitos, sino como un proceso de desgaste que socava la legitimidad de un orden, entendida como el conjunto de razones por las que un gobierno merece obediencia y confianza. Con esa inquietud en mente, la tradición liberal se asume como terreno de prueba para observar si su entramado institucional resiste ese desgaste o si, en la práctica, termina cediendo ante él.

Por liberal se entiende, de forma simple, una familia de ideas que pone en el centro la libertad individual y la protección de derechos básicos. Cabe señalar que, a pesar de asumir dichas ideas como centrales, el liberalismo no representa una doctrina única, sino un conjunto de variantes que discrepan en varios puntos importantes: ¿cuánto debe hacer el Estado?, ¿cómo entender la propiedad?, ¿qué cuenta como igualdad?, ¿qué hace justa a una sociedad? La respuesta a estas preguntas es lo que muchas veces termina por determinar a qué tipo de liberalismo pertenece un autor u otro. Y es en base a estas diferencias que resulta pertinente realizar una comparación entre dos figuras sumamente importantes y actuales dentro de la tradición liberal, como lo son John Rawls y Robert Nozick.

Rawls defiende un liberalismo igualitario; es decir, preserva libertades básicas y, además, sostiene que la justicia requiere oportunidades reales y ciertas condiciones materiales mínimas para que esas libertades no se queden en el papel. Nozick, en cambio, representa un liberalismo libertario; es decir, privilegia la inviolabilidad de los derechos individuales, en especial los de propiedad, y propone un Estado ultramínimo (policía, tribunales, defensa) que no debe redistribuir, porque eso vulneraría ciertos derechos fundamentales. En pocas palabras, podríamos decir que uno propone fortalecer la libertad haciendo posibles sus condiciones, mientras que el otro sugiere protegerla limitando al Estado. Ninguno de los dos autores tematiza de manera directa la corrupción, y precisamente por eso la comparación se vuelve necesaria: porque permite examinar hasta qué punto cada diseño institucional mantiene su promesa de justicia cuando aparecen derivas habituales en las democracias que desgastan las instituciones y los procedimientos, como la concentración de poder económico que tuerce prioridades públicas, la captura de agencias reguladoras por intereses particulares o la distorsión persistente de la representación, que deja a grupos en desventaja estructural. Puesto en términos sencillos, el contraste funciona como una prueba de coherencia que pone a la vista tanto las resiliencias como los puntos ciegos de cada propuesta.

Con este objetivo en mente se ha decidido la estructura de este trabajo. Primero, se propone una definición operativa de corrupción que servirá como criterio común.

Luego, se examina la propuesta de Rawls a la luz de ese criterio. Después, se evalúa la de Nozick con el mismo rasero. Por último, se ofrecen conclusiones sobre cuál de los dos modelos dispone de mejores herramientas para lidiar con la corrupción y por qué.

SOBRE EL CONCEPTO DE CORRUPCIÓN

Se han dado ya muchas respuestas a la pregunta de qué es la corrupción. Es necesario responder esta interrogante antes de plantear vías o mecanismos de lucha contra ella. Por un lado, es cierto que su delimitación teórica continúa siendo un tema de debate en la literatura académica, y que la búsqueda de una definición unívoca no solo parece inalcanzable sino también epistemológicamente problemática, puesto que la adopción de un marco conceptual único para abarcar la multiplicidad de fenómenos que el término *corrupción* engloba puede derivar en un análisis reduccionista que limite la comprensión de sus distintas manifestaciones y obstaculice el desarrollo de estrategias diferenciadas para mitigar sus efectos. Sin embargo, existe un consenso generalizado sobre la importancia de combatir la corrupción en nuestros sistemas políticos contemporáneos. Esto evidencia la carga moralmente negativa que el término evoca. En su artículo “La corrupción y el liberalismo del favor”, Jesús Silva-Herzog Márquez (1999) inicia el texto empleando una metáfora que no busca definir racionalmente el término, sino evocar su carga afectiva al asociarlo con una experiencia que podría considerarse como universalmente desagradable: la descomposición de un cuerpo.

La palabra *corrupción* es olorosa. No convoca al ojo sino al olfato. Al pronunciar estas sílabas, la nariz, convertido en órgano de nuestra buena conciencia, se arruga instintivamente como queriendo evadir un sonido maloliente. En ese infeliz aroma está la memoria del concepto. Corrupción evoca el deterioro de las carnes, la descomposición de la vida, la fermentación, la podredumbre de un cuerpo que ha sido infectado por la muerte. La corrupción desintegra los tejidos hasta que el organismo resulta irreconocible, privado del esqueleto de su identidad. (p. 41)

La corrupción se nos presenta, entonces, como algo repugnante e intolerable. Más allá de los parámetros institucionales, jurídicos o económicos con los que intentamos medirla —índices de transparencia, normativas anticorrupción o indicadores de confianza pública—, también la percibimos de manera inmediata e instintiva como algo nocivo. Sin embargo, a pesar de esta experiencia compartida de rechazo, salta a la vista que las definiciones del término nunca han sido del todo homogéneas; es decir, no existe un consenso absoluto sobre qué entendemos por corrupción. Por el contrario, su definición parece depender siempre del contexto o del objeto particular al que se aplique. Por ejemplo, sabemos que no es lo mismo hablar de la corrupción de la naturaleza (*physis*) que de la corrupción de las instituciones políticas, económicas

o sociales (*nomos*), pues los objetos que se corrompen en cada caso son distintos y requieren un análisis específico. Cuando hablamos de corrupción en el ámbito natural, nos referimos a un proceso físico inevitable, regido por leyes naturales que no implican una valoración ética. En cambio, la corrupción de instituciones humanas es producto de decisiones y acciones deliberadas, lo que permite asignarle un juicio moral negativo. Sin embargo, aunque su carácter nocivo nos resulta innegable, aún hace falta transformar la intuición en concepto. Es decir, necesitamos una definición precisa de corrupción que nos permita avanzar en su análisis y abordaje dentro de la presente investigación. Al asumir tal definición no se pretende, ni remotamente, afirmarla como la única posible, sino más bien utilizarla en tanto que nos permita analizar un tipo específico de corrupción.

La definición de corrupción más ampliamente utilizada en el discurso global es la de uso indebido del cargo público para beneficio privado. Esta concepción ha sido adoptada y promovida por organismos como Transparencia Internacional, el Banco Mundial y diversas instituciones especializadas en gobernanza y transparencia, lo que ha contribuido a su consolidación como un referente central en la formulación de políticas y marcos regulatorios anticorrupción (Transparency International, s. f.; World Bank, 1997). Este enfoque, que asocia la corrupción con una transgresión ética o legal, ha influido significativamente en la opinión pública y en la manera en que los Estados y organizaciones internacionales abordan este fenómeno. A lo largo del tiempo, diversos académicos han propuesto definiciones más amplias con el objetivo de capturar mejor la complejidad del concepto. Nye (1967), por ejemplo, define la corrupción como

un comportamiento que se desvía de los deberes formales de un rol público debido a ganancias pecuniarias o de estatus de carácter privado (personal, familiar cercano, círculo privado); o que viola normas contra el ejercicio de ciertos tipos de influencia de carácter privado. (p. 419)

Esta formulación introduce elementos adicionales al debate, al considerar tanto los beneficios económicos como los de estatus y la influencia privada, pero sigue anclada en la tradición *public-office/legalista*.

En contraste, algunos autores han propuesto un enfoque más estructural. La corrupción, bajo estas posturas, ya no sería entendida como una simple desviación ética o un problema legal, sino como una distorsión sistémica del poder político. Desde esta perspectiva, la corrupción ocurre cuando las instituciones dejan de operar en función del bien común y comienzan a servir a intereses privados que capturan la toma de decisiones dentro de una sociedad. Este fenómeno se puede traducir en un debilitamiento progresivo de los principios democráticos, tales como la soberanía popular, al permitir que el poder responda a intereses privados; el Estado de derecho,

al generar impunidad y arbitrariedad; la igualdad política, al favorecer a las élites sobre la ciudadanía; y la transparencia, al dificultar el control público. Esto puede traer como consecuencia la erosión de la confianza en la democracia y reducir la participación ciudadana.

Esta cuestión es de gran importancia, pues dependiendo de cómo se entienda la corrupción, las estrategias para enfrentarla varían. Si se la ve como un fallo moral individual, la respuesta será fortalecer sanciones y mecanismos de control. Si, en cambio, se la concibe como un fallo estructural, la solución implicará reformas en la distribución del poder y en los incentivos institucionales, afectando las reglas de juego que regulan la relación entre el Estado y los intereses privados.

Para efectos de esta comparación, se propone una definición operativa de corrupción que permita analizar ambos modelos desde sus propios principios. En ese sentido, se entiende la corrupción como la degradación del principio normativo que justifica la autoridad política dentro de un modelo dado. Es decir, consideraremos que hay corrupción cuando las instituciones dejan de cumplir con los fines que, según la teoría de cada autor, les otorgan legitimidad. Esta perspectiva nos permite comparar a Rawls y a Nozick sin imponer un criterio externo, evaluando —en cambio— cómo cada uno lidia con los riesgos de erosión institucional o desvío normativo dentro de su propia propuesta.

Esta definición es sistémica en tanto entiende la corrupción como un fenómeno que puede afectar al conjunto de instituciones y normas que componen un orden político. Asimismo, en este análisis la legalidad no se asume como algo automáticamente legítimo, porque, aunque el sistema legal es fundamental para cualquier estructura política, su legitimidad depende de que las instituciones y las leyes cumplan efectivamente los fines que cada teoría propone. De este modo, una ley puede ser formalmente válida y aun así constituir corrupción sistémica, si contraría los principios que justifican su existencia dentro de cada modelo. En consecuencia, el juicio sobre la corrupción remite siempre a un criterio previo de legitimidad.

Sobre esa base, para afirmar que la corrupción en un sistema político es moralmente negativa, primero debe considerarse que dicho sistema esté justificado y, por lo tanto, sea digno de ser preservado. Esto no implica que el sistema no pueda evolucionar con el tiempo para adaptarse a nuevas necesidades y formas de vida dentro de una sociedad, pero sí sugiere que hay elementos fundamentales de su estructura que consideramos necesarios de proteger. En este sentido, hablar de corrupción política a nivel sistémico implica inevitablemente emitir juicios morales sobre los sistemas en los que vivimos, pues toda conceptualización del fenómeno y todo esfuerzo por erradicarlo se apoyan en una determinada idea de las formas de gobierno y del orden social. Esta idea, explícita o implícitamente, surge del rechazo

a un modelo específico o a la degeneración de un régimen en particular (Vásquez Cárdenas & Montoya Brand, 2011, p. 230). Desde ahí adquieren especial relevancia las propuestas filosófico-políticas de John Rawls y Robert Nozick, ya que cada uno plantea una visión distinta sobre el papel del Estado y la justicia en la regulación del poder y en la distribución de recursos, dos dimensiones decisivas para el estudio de la corrupción.

EL ENFOQUE RAWLSIANO ANTE LA CAPTURA DEL PODER Y LA DESIGUALDAD ESTRUCTURAL

Como se ha mencionado en la introducción, el modelo de Estado que propone Rawls se enmarca dentro del liberalismo igualitario, una perspectiva que busca reconciliar los valores de libertad e igualdad dentro de un esquema institucional. En su obra *Liberalismo político*, Rawls (1993/1995) nos indica que el punto de partida de su reflexión sobre la justicia política es la estructura básica de la sociedad, entendida como

la manera en que las más importantes instituciones sociales encajan unas en otras en un sistema, y en cómo asignan derechos y deberes fundamentales y dan forma a la división de las ventajas que se obtienen mediante la cooperación social. (p. 243)

La justicia no puede limitarse a decisiones individuales o a actos puntuales, sino que debe operar a nivel estructural, de manera que las reglas del juego sean justas desde el inicio y conserven esa cualidad a lo largo del tiempo.

Ahora bien, Rawls reconoce que incluso en sociedades que parten de un acuerdo justo pueden generarse, con el tiempo, desigualdades económicas y sociales que afectan la equidad de las oportunidades reales de vida. En ese sentido, exige que la estructura básica asegure condiciones de trasfondo justas para que las transacciones particulares no erosionen la justicia del conjunto (Rawls, 1993/1995, p. 250). En este marco, las desigualdades no están prohibidas sin excepción, pero sí condicionadas moralmente: solo pueden admitirse si mejoran la situación de los menos desfavorecidos y si son congruentes con la libertad y con la justa igualdad de oportunidades (Rawls, 1993/1995, p. 264). Esta es la lógica del principio de la diferencia, uno de los pilares de su teoría. Asimismo, la cooperación social, para Rawls, no debe reducirse a un acuerdo formal, sino organizarse como un proceso en el que los títulos y honores “se ganan y se disciernen como se declara en el sistema público”, en el que “los impuestos y las restricciones” sean previsibles y en el que la propiedad se adquiera “con la conocida condición de que se harán ciertas transferencias y redistribuciones” (Rawls, 1993/1995, p. 265). No basta con que los derechos existan en el plano legal, ya que deben ser accesibles y ejercibles por todos,

lo cual refuerza la idea de un Estado que no solo protege la libertad individual, sino que también promueve condiciones sociales mínimas para una vida justa.

En suma, podemos afirmar que Rawls propone un modelo de Estado que, sin dejar de ser liberal, asume responsabilidades redistributivas relevantes. Es un modelo que apuesta por la justicia como equidad y que entiende al Estado no como una amenaza a la libertad, sino como su garante efectivo cuando actúa conforme a principios públicos de justicia.

Desde esta perspectiva, la corrupción no se limitaría a actos ilegales o individuales de deshonestidad, sino que puede manifestarse de forma estructural cuando los fundamentos básicos dejan de operar conforme a los principios que los justifican. El que los principios se apliquen al trasfondo institucional implica también imponer límites a la acumulación y a dinámicas que, de otro modo, erosionan la equidad con el paso del tiempo. En uno de sus trabajos posteriores, titulado *La justicia como equidad*, Rawls (2001/2002) distingue entre democracia de propietarios y capitalismo del Estado de bienestar, sosteniendo que solo la primera encaja con la justicia como equidad, mientras que la segunda no satisface de manera estable las exigencias de fondo de sus dos principios, sobre todo en lo relativo a la justa igualdad de oportunidades y a la dispersión del poder económico (p. 190).

Con todo, ese mismo activismo institucional abre flancos de vulnerabilidad frente a la corrupción en su dimensión estructural. Cuanto más complejo es el entramado de subsidios, regulaciones y políticas redistributivas, mayores son las posibilidades de que actores con poder económico o político influyan en la toma de decisiones para su propio beneficio. Un caso paradigmático aparece cuando grandes corporaciones presionan para obtener subsidios o regulaciones a la medida bajo el argumento de que tales medidas generan empleo o crecimiento. Aunque estas políticas podrían justificarse formalmente dentro del marco rawlsiano —en la medida en que parecen beneficiar indirectamente a los menos aventajados—, en la práctica pueden derivar en captura del Estado; es decir, en la apropiación de los procesos decisorios por parte de las élites, que reconfiguran la política pública a su favor y desvirtúan la finalidad redistributiva y equitativa del sistema. En este contexto, la corrupción en un Estado rawlsiano no requiere ilegalidad para existir. Basta con que las instituciones se aparten de su función normativa y produzcan efectos sistemáticos de injusticia para que el sistema quede moralmente comprometido. La legitimidad de ese Estado se erosiona, entonces, no tanto por la violación de leyes, sino por la traición de los fines ético-políticos que le dan sentido y justificación.

VULNERABILIDADES DE UN ESTADO MÍNIMO NOZICKIANO ANTE LA CORRUPCIÓN Y LA CONCENTRACIÓN ECONÓMICA

Robert Nozick (1974/1988), en *Anarquía, Estado y utopía*, presenta una de las formulaciones más influyentes del liberalismo libertario contemporáneo. Su teoría parte de una defensa estricta de los derechos individuales, inspirada en la tradición de Locke, pero llevada a consecuencias robustas. Abre su libro con la afirmación de que “los individuos tienen derechos, y hay cosas que ninguna persona o grupo puede hacerles sin violar los derechos” (p. 7). Con ello, el punto de partida no es un fin colectivo sino límites morales previos a cualquier arreglo institucional; desde allí se entienden sus tesis posteriores. Sobre esa base, Nozick (1974/1988) sostiene que “un Estado mínimo, limitado a las estrechas funciones de protección contra la violencia, el robo y el fraude, de cumplimiento de contratos, etcétera, se justifica” y que “cualquier Estado más extenso” viola el derecho de las personas “de no ser obligadas a hacer ciertas cosas” (p. 7). De aquí deriva una posición muy estricta respecto de las políticas redistributivas, que aparecen como interferencias que tratan a unos como medios para fines de otros y no como fines en sí mismos. Esta prioridad de los derechos se expresa también como una tesis de “restricciones indirectas” a la acción: “los individuos son fines, no simplemente medios; no pueden ser sacrificados o usados, sin su consentimiento, para alcanzar otros fines. Los individuos son inviolables” (Nozick, 1974/1988, p. 43). El énfasis kantiano refuerza que la justificación política legítima no puede borrar esas fronteras morales, incluso cuando pudiera producir resultados agregados supuestamente mejores.

Nozick no apela a un contrato social para explicar el origen del Estado, sino que más bien ofrece una explicación de tipo mano invisible que describe cómo asociaciones voluntarias de protección emergen y se consolidan. En su relato aparece “la agencia de protección dominante” que, por ventajas competitivas, “puede ofrecer a sus clientes una garantía que ninguna otra agencia puede igualar” y asegurar que “únicamente aquellos procedimientos que nosotros consideremos apropiados serán usados en nuestros clientes” (Nozick, 1974/1988, p. 114). La idea es que un Estado mínimo puede resultar de ese proceso sin violar derechos, siempre que el paso hacia la dominancia no implique agresiones ilegítimas. En coherencia con lo anterior, su teoría de la justicia es histórica y procedimental. La corrección no se mide por patrones de resultados igualitarios, sino por cómo se adquieren y transfieren los bienes. De ahí que los “medios de transición” especificados por el principio de justicia en la transferencia “tienen la característica de conservar la justicia”, y que “cualquier situación que surja realmente de transiciones repetidas de acuerdo con el principio a partir de una situación justa es también justa” (Nozick, 1974/1988, p. 155). La célebre parábola de Wilt Chamberlain ilustra este punto: si millones eligen voluntariamente pagar para verlo jugar, la distribución resultante es

justa precisamente porque nace de tratos libres (Nozick, 1974/1988, p. 164). El énfasis recae en el procedimiento, no en el patrón final.

De ese marco se sigue que “el Estado no puede usar su aparato coactivo con el propósito de hacer que algunos ciudadanos ayuden a otros” (Nozick, 1974/1988, p. 7), pues tales fines, aunque valiosos, han de perseguirse por vías voluntarias. La consecuencia práctica es un Estado que protege derechos y hace cumplir contratos, pero que no promueve ideales sustantivos de justicia material ni de igualdad a través de coerción legal, lo que encaja con la idea de inviolabilidad mencionada anteriormente. Sin embargo, que el Estado sea mínimo no lo vuelve inmune a deformaciones prácticas. En un sistema en el que la justicia depende de procesos de adquisición y transferencia —y no de patrones distributivos—, los actores con mayor poder económico pueden inclinar el terreno sin romper formalmente las reglas. Por ejemplo, al ampliar su acceso a representación legal o al sostener litigios prolongados que de facto desalientan a la parte débil. Si el aparato judicial llega a operar de modo que sistemáticamente favorece intereses con más recursos, el resultado puede ser una forma de distorsión estructural; es decir, no hay violación explícita de derechos, pero sí una degradación del entorno que asegura que esos derechos valgan lo mismo para todos. Este riesgo no es una objeción interna que Nozick acepte, pero sirve para poner a prueba su tesis de que la protección de derechos, sin más, basta para sostener un orden público justo.

En síntesis, Nozick delimita un Estado mínimo justificado por el respeto a derechos inviolables y por una genealogía evolutiva del poder político; su justicia es de procedimientos y no de patrones. Esa combinación hace muy altas las barreras contra políticas redistributivas y, al mismo tiempo, abre preguntas sobre la resiliencia de ese marco cuando desigualdades de poder económico presionan el trasfondo en el que los derechos se ejercen de manera efectiva.

CONCLUSIONES

Rawls ofrece un modelo de Estado con más recursos para enfrentar la corrupción, porque parte de la necesidad de corregir las desigualdades que emergen tanto de la dinámica del mercado como del propio proceso político. Además, porque su idea de justicia exige instituciones activas que regulen, redistribuyan y garanticen oportunidades efectivas, de modo que los derechos no sean meras ilusiones formales, sino realidades concretas, y que los abusos de poder que benefician a pocos puedan identificarse a tiempo y ser contenidos antes de erosionar la legitimidad del orden común.

Nozick, en cambio, confía en que el juego competitivo y el respeto estricto de los derechos individuales bastan para evitar la corrupción, ya que, si las adquisiciones y

las transferencias son voluntarias, el sistema funcionaría sin necesidad de un Estado interventor. Sin embargo, esa confianza presupone condiciones de competencia que rara vez se cumplen de manera uniforme y no ofrece respuesta al escenario en el que la concentración de poder económico se traduce en influencia sobre decisiones públicas sin romper la ley, una situación que también degrada el sentido de justicia compartido.

Ambos marcos presentan vulnerabilidades, aunque por motivos distintos. En el caso de Rawls, el riesgo aparece cuando las instituciones llamadas a proteger la justicia son capturadas por élites económicas o políticas, y si fallan la transparencia y el control ciudadano. Bajo el modelo de Nozick, en cambio, el problema reside en la ausencia de límites efectivos al poder del dinero sobre la vida pública, lo que deja al propio Estado mínimo sin defensas frente a distorsiones persistentes que se incuban en el trasfondo en el cual se ejercen los derechos.

Es así que podemos concluir que el modelo rawlsiano ofrece mejores posibilidades para enfrentar la corrupción, porque reconoce su carácter multicausal y diseña salvaguardas que buscan mantener en equilibrio la libertad, la igualdad y la justificación pública, con lo cual se refuerza la resistencia del sistema frente a intentos de captura. El modelo de Nozick, al reducir el papel del Estado y confiar casi por completo en la corrección espontánea del mercado, subestima la capacidad del dinero para torcer la agenda política y social y termina ofreciendo menos defensas ante formas de corrupción estructural que no necesitan violar la ley para vaciar de contenido la promesa de un orden justo.

REFERENCIAS

- Nozick, R. (1988). *Anarquía, Estado y utopía* (R. Tamayo, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1974)
- Nye, J. S. (1967). Corruption and political development: A cost-benefit analysis. *American Political Science Review*, 61(2), 417-427. <https://doi.org/10.2307/1953254>
- Rawls, J. (1995). *Liberalismo político* (S. R. Madero Báez, Trad.). Fondo de Cultura Económica; Universidad Nacional Autónoma de México. (Obra original publicada en 1993)
- Rawls, J. (2002). *La justicia como equidad. Una reformulación* (A. de Francisco, Trad.). Paidós. (Obra original publicada en 2001)
- Silva-Herzog Márquez, J. (1999). La corrupción y el liberalismo del favor. *Isonomía - Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, (10), 41-50. <https://www.isonomia.itam.mx/index.php/revista-cientifica/article/view/574>

Transparency International. (s. f.). *What is corruption?* <https://www.transparency.org/en/what-is-corruption>

Vásquez Cárdenas, A. V., & Montoya Brand, M. (2011). Corrupción, lucha anticorrupción y formas de gobierno: hacia la búsqueda del concepto corrupción. *Estudios de Derecho*, 68(152), 227-253. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/red/article/view/11414>

World Bank. (1997). *Helping countries combat corruption: The role of the World Bank*. <https://documents1.worldbank.org/curated/en/799831538245192753/pdf/Helping-Countries-Combat-Corruption-The-Role-of-the-World-Bank.pdf>

Adam Smith y la corrupción de los sentimientos morales: tensiones entre ética y economía

ADAM SMITH AND THE CORRUPTION OF MORAL SENTIMENTS: TENSIONS BETWEEN ETHICS AND ECONOMICS

Linda Celeste Velásquez Monzón

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú
linda.velasquez@unmsm.edu.pe
<https://orcid.org/0009-0002-5003-3567>



RESUMEN

El artículo se centra en la noción smithiana de la corrupción de los sentimientos morales, entendida como el deterioro del juicio moral y de la simpatía a causa de la imitación y admiración de la riqueza. Este enfoque permite comprender cómo en la sociedad comercial el interés propio puede degradar las bases éticas de la vida social. No se pretende aquí ofrecer un diagnóstico empírico de la corrupción contemporánea ni del papel político del sector privado en la corrupción estatal, a la cual Smith tampoco fue ajeno, sino una reconstrucción conceptual del fenómeno, considerando principalmente la *Teoría de los sentimientos morales*. En este sentido, se cuestiona si el mercado podría conllevar efectos degradantes o corruptivos en las relaciones sociales y, frente a las interpretaciones que proponen a Smith como un mero defensor del liberalismo, se sostiene que, aunque en efecto fue un defensor del libre mercado, también reconoció las posibles consecuencias degradantes de este en las dinámicas sociales, a partir de la obra ya mencionada y de la *Riqueza de las naciones*.

PALABRAS CLAVE: Adam Smith / mercado / corrupción de los sentimientos morales / juicio moral / espectador imparcial

ABSTRACT

This article focuses on Adam Smith's notion of the corruption of moral sentiments, understood as the deterioration of moral judgment and sympathy caused by the imitation and admiration of wealth. This perspective allows us to understand how, within commercial society, self-interest can erode the ethical foundations of social life. The aim is not to provide an empirical diagnosis of contemporary corruption, nor an account of the political role of the private sector in state corruption –aspects to which Smith was not entirely indifferent–, but rather to offer a conceptual reconstruction of the phenomenon, considering primarily *The Theory of Moral Sentiments*. In this sense, the article questions whether the market may entail degrading or corruptive effects on social relations and, against interpretations that present Smith as a mere defender of liberalism, argues that although Smith was a proponent of the free market, he also recognized its possible degrading effects on social dynamics, drawing on both the aforementioned ethical work and *The Wealth of Nations*.

KEYWORDS: Adam Smith / market / corruption of moral sentiments / moral judgment / impartial spectator

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo no busca analizar la corrupción como fenómeno empírico contemporáneo ni abordar el papel del sector privado en la corrupción política. Más bien, su propósito es conceptual y teórico: examinar cómo Adam Smith concibió la corrupción de los sentimientos morales en el marco de la sociedad comercial. Con ello, se pretende mostrar la relevancia filosófica de esta noción smithiana y cómo sus intuiciones pueden iluminar debates actuales sobre el vínculo entre ética y mercado.

La propuesta del presente trabajo consiste en realizar una reflexión ética de la corrupción de los sentimientos morales de Adam Smith, a partir de dos de sus obras fundamentales: *La riqueza de las naciones* (RN, 1776) y *La teoría de los sentimientos morales* (TSM, 1759)¹. La problemática que enfrenta esta investigación reside en la conceptualización difundida y mayormente aceptada, a mediados del siglo xx, de la corrupción como un delito que implica la subordinación del interés público al interés propio o como la violación de la norma de imparcialidad, que son las que han prevalecido en la literatura de las ciencias sociales (Sparling, 2018). En este sentido, la cuestión se ha focalizado preferentemente en el ámbito del sector público, relegando otras dimensiones del fenómeno.

Ahora bien, trasladada al pensamiento de Adam Smith, la cuestión plantea un problema interpretativo adicional. En el marco de la Ilustración escocesa del siglo xviii, Smith ha sido considerado un autor clave en la configuración del liberalismo económico moderno. Buena parte de la tradición lo ha presentado como un mero defensor del liberalismo y del libre mercado, resaltando el interés propio como motor de la prosperidad social². Sin embargo, una lectura más atenta de su pensamiento muestra que Smith no se limitó a ofrecer un alegato en favor del comercio, sino que también fue consciente de los efectos degradantes de la sociedad comercial sobre el juicio moral y la vida en común. En este sentido, nuestro análisis parte de una tensión central: por un lado, Smith como defensor del mercado y, por otro, Smith como crítico de los procesos corruptivos que afectan los sentimientos morales.

Conviene precisar, además, que el presente trabajo no pretende ofrecer un diagnóstico empírico de la corrupción contemporánea ni de las prácticas políticas y mercantiles —como el lobby empresarial o la tendencia al monopolio— que Smith

¹ En adelante, me referiré a estas obras por sus siglas, RN y TSM, respectivamente. Asimismo, a lo largo del artículo emplearemos las traducciones de ambos libros realizadas por Carlos Rodríguez Braun.

² No son pocas las veces en las que Smith es considerado arbitraria y categóricamente como un pensador liberal (Boyd, 2013). La dificultad radica en que esto impide ver ciertos matices o ambigüedades que el mismo autor expone en sus obras.

también denunció en RN³. Nuestro interés es, más bien, reconstruir conceptualmente el fenómeno de la corrupción de los sentimientos morales como categoría ética, para así resaltar su importancia filosófica en la comprensión de la sociedad comercial. Esta delimitación permite también mostrar la vigencia de Smith en el debate actual sobre los riesgos éticos del capitalismo y el papel de la economía en la vida moral.

En este marco, cabe preguntarse si el mercado, en tanto sociedad comercial, puede degradar los sentimientos morales o corromper el ejercicio del juicio moral de quienes lo integran. Para desarrollar esta cuestión, el artículo se organiza en cuatro apartados. En primer lugar, se revisan las principales interpretaciones sobre Adam Smith y se discute si su pensamiento debe entenderse como estrictamente liberal o si puede abrirse a otras lecturas. En segundo lugar, se aborda la ambigüedad del liberalismo smithiano, resaltando tanto sus coincidencias con los principios del liberalismo clásico como sus matices con respecto al papel del Estado en la actividad económica. A continuación, se analiza la tesis de que la corrupción es inherente a la sociedad comercial, siguiendo la interpretación de Spiros Tegos. Finalmente, se examinan los efectos corruptores de la sociedad comercial sobre el espectador imparcial y la simpatía en la TSM, en la que Smith reconoce las consecuencias éticas más profundas de la corrupción.

LAS INTERPRETACIONES SOBRE ADAM SMITH: ¿LIBERAL O SOCIALISTA?

El vínculo que nos interesa abordar concierne, en términos generales, al que se da entre ética y economía y, de manera más específica, a la corrupción de los sentimientos morales. Con respecto a lo primero, la conexión entre ambas disciplinas ha sido objeto de debate, al punto de que en su momento se llegó a plantear una incoherencia moral y filosófica entre la obra ética (TSM) y económica (RN)

³ Véase, por ejemplo, el siguiente pasaje de la RN: "El interés de los empresarios en cualquier ram concreta del comercio o la industria es siempre en algunos aspectos diferente del interés común, y a veces su opuesto. El interés de los empresarios siempre es ensanchar el mercado, pero estrechar la competencia. La extensión del mercado suele coincidir con el interés general, pero el reducir la competencia siempre va en contra de dicho interés, y solo puede servir para que los empresarios, al elevar sus beneficios por encima de lo que naturalmente serían, impongan en provecho propio un impuesto absurdo sobre el resto de sus compatriotas. Cualquier propuesta de una nueva ley o regulación comercial que provenga de esta categoría de personas debe siempre ser considerada con la máxima precaución, y nunca debe ser adoptada sino después de una investigación prolongada y cuidadosa, desarrollada no solo con la atención más escrupulosa sino también con el máximo recelo. Porque provendrá de una clase de hombres cuyos intereses nunca coinciden exactamente con los de la sociedad, que tienen generalmente un interés en engañar e incluso oprimir a la comunidad, y que de hecho la han engañado y oprimido en numerosas oportunidades" (Smith, 1776/1996, pp. 343-344).

de Smith. Este debate, conocido como *Das Adam Smith Problem*, planteaba la aparente contradicción entre las nociones de interés propio y simpatía presentes en RN y TSM, respectivamente. No obstante, como señala Rodríguez (2017), esta contradicción se disuelve cuando se reconoce que Smith era ante todo un profesor de filosofía moral y que, por tanto, su teoría económica estaba enmarcada en una reflexión ética: “Smith elabora una ética para la sociedad comercial y rechaza la confusión entre el amor propio y el egoísmo” (p. 199). Si bien no desarrollaremos esta problemática, su mención resulta clave para los propósitos del presente trabajo.

Rodríguez (2017) también destaca la dificultad que, a inicios del siglo xx, planteó la lectura tradicional de Smith como pensador liberal. En ese contexto, emergieron interpretaciones disruptivas, como la de Fleischacker (2004), que sugieren que la visión política de Smith se aproxima más a la socialdemocracia del Estado de bienestar que al liberalismo clásico, o, en todo caso, que el liberalismo smithiano debe ser matizado. Rodríguez mismo caracteriza a Smith como un liberal moderado, realista y gradualista, pero lo relevante para nuestra investigación es su exposición crítica de las lecturas que cuestionan el liberalismo de Smith.

En este panorama, las interpretaciones de Smith suelen oscilar entre dos polos: presentarlo como liberal o como intervencionista. La imagen de Smith como liberal ha sido ampliamente acogida por economistas como Friedrich von Hayek, Milton Friedman o Amartya Sen, y reforzada por la Escuela de Manchester en su defensa del libre comercio. En contraste, quienes subrayan su faceta intervencionista señalan las medidas regulatorias que aparecen en la RN, como la acuñación de monedas o las represalias arancelarias. Rodríguez (2017) recuerda que Jacob Viner fue uno de los primeros en advertir estas excepciones al liberalismo de Smith, junto con autores como J. S. Nicholson —quien denunció un retrato liberal distorsionado de Smith— y Lord Acton —quien vinculó la influencia de Smith con la Revolución francesa y el socialismo—. Más tarde, pensadores como Paul Samuelson o Ronald L. Meek continuarían esta línea crítica desde perspectivas intervencionistas o marxistas.

Frente a estas oscilaciones, Rodríguez (2017) advierte que “la utilización simplista, sesgada o reduccionista de las ideas de pensadores célebres para sostener otras teorías o iniciativas políticas concretas es un fenómeno habitual” (p. 200). Tras la caída del muro de Berlín y el desmoronamiento del comunismo, este fenómeno se intensificó: sectores de izquierda enfatizaron que Smith, considerado un paradigma del liberalismo, no lo era tanto como se había creído.

Más allá de tomar partido en este debate, lo que interesa en nuestro trabajo es situarnos en la ambigüedad de estas interpretaciones. No se trata de determinar si Smith fue liberal o socialista, sino de reconocer que la tensión entre ambas lecturas abre un espacio fértil para examinar la relación entre ética y economía. Así, desde esa

complejidad, podremos avanzar hacia nuestro objetivo: un análisis conceptual de la corrupción de los sentimientos morales en la sociedad comercial.

LA AMBIGÜEDAD DEL LIBERALISMO DE ADAM SMITH

Las apreciaciones que presentan a Smith como un autor decididamente liberal encuentran su justificación principalmente en *La riqueza de las naciones*, obra cuyo sustrato moral se expresa en la defensa de la libertad de los individuos que, en pie de igualdad, realizan intercambios en el mercado con el propósito de obtener beneficio recíproco (Rodríguez, 2017). Ahora bien, la libertad individual es solo uno de los principios que integran el liberalismo clásico. Según Butler (2013), entre los diez principios básicos de ese liberalismo se encuentran la primacía del individuo; la mínima coerción; la tolerancia; un gobierno limitado y representativo; el Estado de derecho; el orden espontáneo; la protección de la propiedad; el comercio y los mercados; la sociedad civil y los valores humanos compartidos.

Para precisar la ambigüedad del liberalismo smithiano, nos centraremos en tres nociones: el orden espontáneo (mano invisible), el gobierno limitado y la sociedad civil⁴. En los dos primeros casos recurriremos a la RN con el fin de mostrar que, aun dentro de ese texto —con frecuencia leído como manifiesto del liberalismo económico—, aparecen matices que impiden una lectura monolítica. Para la noción de sociedad civil también nos remitimos a la RN, prestando atención a las críticas internas de Smith.

Orden espontáneo (mano invisible) y gobierno mínimo

La mano invisible —metáfora que explica el bienestar y riqueza de la sociedad civil— usualmente ha sido interpretada solo desde la RN, precisamente en vínculo con la libertad y el interés propio. Esto propició que Smith sea visto como partidario de un egoísmo exacerbado, cuando en realidad en la TSM podemos encontrar el balance que existe entre esos elementos de la sociedad civil y el ejercicio de virtudes tales como la justicia y la benevolencia (Del Hierro Carrillo, 2019). Ejemplo de este tipo de lectura parcial la encontramos en la analogía que Friedrich von Hayek (1979/2006) realizó entre la mano invisible y el orden espontáneo de su teoría económico-política.

El economista de la escuela austríaca empleó como antecedente la mano invisible de Smith para justificar el progreso en la sociedad (García Martínez, 2018). Propiamente, Hayek (1979/2006) entendía el orden espontáneo como el medio por el

⁴ La elección de estos términos no tiene un motivo más profundo que el de considerarlos como los principales cuando se habla de Smith como liberal.

que los individuos persiguen sus intereses y satisfacen sus necesidades de acuerdo con sus propios y limitados conocimientos. Asimismo, este orden surge y evoluciona tanto del comportamiento de los individuos, guiados por normas de recta conducta, como de las organizaciones. Ejemplos de este orden espontáneo son el lenguaje, la familia, la fábrica y también la economía de libre mercado (Gómez, 2011).

Los órdenes espontáneos no requieren de ningún tipo de regulación o intervención (principalmente estatal) o, en el mejor de los casos, esta habría de ser mínima. Por ejemplo, restringir la agresión (Butler, 2013). Por lo tanto, se cumple el principio de la mínima coerción que Butler incluyó entre aquellos propios del liberalismo clásico.

A continuación, veamos entonces la concepción que Smith tenía de la mano invisible y si el orden espontáneo hayekiano le hace justicia. Una de las alusiones a la mano invisible que encontramos en la RN se presenta en relación con la actividad de la sociedad civil y la preferencia por sus dinámicas espontáneas antes que por una reglamentación comercial que Smith ilustra de la siguiente manera:

Ninguna reglamentación del comercio es capaz de elevar la actividad de ninguna sociedad más allá de lo que permita su capital. Solo puede desviar una parte del mismo en una dirección que en otro caso no habría tomado; y no está nada claro que esta dirección artificial vaya a ser más provechosa para la sociedad que aquella que habría seguido espontáneamente.

Cada individuo está siempre esforzándose para encontrar la inversión más beneficiosa para cualquier capital que tenga. Es evidente que lo mueve su propio beneficio y no el de la sociedad. Sin embargo, la persecución de su propio interés lo conduce natural o mejor dicho necesariamente a preferir la inversión que resulta más beneficiosa para la sociedad. (1776/1996, p. 552)

De acuerdo con Del Hierro Carrillo (2019), el mismo Alfred Marshall señaló críticamente que este tipo de párrafos fueron propicios para que algunas interpretaciones entusiastas terminasen por afirmar que todo lo que producía el sistema era bueno. Sin embargo, en el mismo texto económico de Smith puede apreciarse no solo la actitud crítica del autor en relación con la sociedad civil —específicamente con la clase terrateniente⁵— sino también algunas recomendaciones intervencionistas en situaciones que la economía nacional lo requiriera, como la defensa del país⁶ o, como menciona Smith:

El segundo caso en el que será conveniente imponer cargas sobre la actividad extranjera para incentivar la nacional es cuando se impone una tasa local sobre esta

⁵ La crítica de Smith a la sociedad civil será desarrollada en la siguiente subsección, con el propósito de advertir la actitud crítica del autor sobre los efectos negativos de esta sociedad.

⁶ Ejemplifica esta medida con la Ley de Navegación, que benefició a Gran Bretaña, cuya defensa dependió del número de marineros y barcos (Smith, 1776/1996).

segunda producción, un caso en el que parece razonable imponer un gravamen igual sobre la primera. (1776/1996, p. 558)

Si bien Smith era partidario de la libre importación, también reconoce las dificultades que la economía nacional puede enfrentar en caso los países con los que comercie le apliquen aranceles elevados o prohibiciones a los productos que se pretenden importar.

¿A qué se refiere Smith con “sociedad civil”?

En primera instancia, cuando en la lectura de Smith nos topamos con la expresión “sociedad civil”, debemos evitar concebirla como si fuera totalmente ajena a la esfera política o como si estuviera en alguna parte de la división entre el individuo y el Estado (Boyd, 2013). En realidad, comprender lo que significaba la sociedad civil para Smith implica situarla, nuevamente, en el contexto desde el que el economista escribió. Para ello, no hay mejor opción que recurrir a su propia obra, en la que la define de manera explícita.

Ante todo, la sociedad civil es un periodo de la humanidad; es decir, es una categoría antropológica que sirve para diferenciar a la sociedad civilizada de Smith —caracterizada por el intercambio mercantil— de sociedades bárbaras o primitivas, identificadas principalmente por los lazos de dependencia entre señores feudales y siervos. Smith (1776/1996) compara ambos tipos de sociedades y respecto a la primera indica que “son cuatro las causas o circunstancias que introducen naturalmente la subordinación o que naturalmente, y antes de cualquier institución civil, confieren a algunas personas una superioridad sobre la mayor parte de sus semejantes” (p. 675). En resumen, estas causas son la superioridad de las cualidades personales (físicas y mentales), la superioridad de años, la superioridad de fortuna y la superioridad de cuna.

La sociedad civil abarca las relaciones mercantiles y el comercio⁷ (Boyd, 2013). Es decir, se trata de una sociedad comercial. De ahí que la división del trabajo es una de sus características propias, a diferencia de las sociedades primitivas. Como lo señala Smith:

En aquel estado primitivo de la sociedad en el que no existe división del trabajo, los intercambios son escasos y cada persona se autoabastece, no es necesario que ningún capital sea acumulado o almacenado de antemano para llevar adelante las actividades de la sociedad.

Pero cuando la división del trabajo ha sido cabalmente implantada, el producto del trabajo de un hombre le satisfará solo una parte muy pequeña de sus eventuales necesidades. (1776/1996, p. 335)

⁷ Esto es lo que nos permite asemejar las dinámicas del mercado a la sociedad comercial smithiana.

La ventaja, por tanto, de esta sociedad comercial es que genera un exceso de riqueza que puede ser usado como capital en las siguientes producciones, lo cual incentiva la prosperidad de una nación. A esto se le suma el hecho de que, en este tipo de sociedad, los lazos de dependencia se aminoran, pues los ahora trabajadores no dependen de la benevolencia de un patrón, sino que su sustento reside en el intercambio mercantil, cuya importancia es que les permite su participación voluntaria en el mercado.

Aunque Smith visibilizó en términos comparativos las ventajas de la sociedad comercial, también se mostró muy crítico con ella, sobre todo en relación con una posible intromisión de la clase mercantil en la política:

La violencia e injusticia de los gobernantes de la humanidad es un mal muy antiguo, y mucho me temo que apenas tenga remedio en la naturaleza de los asuntos humanos. Pero la mezquina rapacidad y el espíritu monopolista de los comerciantes y los industriales, que no son ni deben ser los gobernantes de la humanidad, es algo que, aunque acaso no pueda corregirse, sí puede fácilmente conseguirse que no perturbe la tranquilidad de nadie salvo la de ellos mismos. (1776/1996, p. 564)

Smith no era ajeno a las consecuencias negativas que la sociedad comercial podía provocar por su misma configuración. Especialmente, reconoce que hay hasta tres formas de corrupción propias de la modernidad y de la política comercial (Tegos, 2013), que son las que desarrollaremos a continuación.

LA CORRUPCIÓN ES INHERENTE A LA SOCIEDAD COMERCIAL

Spiros Tegos (2013) explicita el análisis que Smith hizo de la corrupción, aunque no de forma tan evidente. Señala que, aunque el economista escocés celebraba la sociedad comercial en virtud de que significaba un avance en el desarrollo de la independencia personal y la opulencia, también se daba cuenta de que esta sociedad no eliminaba por completo las relaciones de dependencia propias de etapas aristocráticas y feudales. En realidad, las transformaba en formas de corrupción más sofisticadas, perpetuando la corrupción moral y social.

La corrupción de la que nos hablaría Smith es compleja, en tanto que no solo pertenece al sector público, como lo conocemos hoy en día, sino que la hallamos en la esfera social que abarca, además de la política, la moral, la economía, etcétera. Solo que hemos tendido a especializarnos tanto que concebimos estos aspectos como separados y, en el peor de los casos, evitamos vincularlos en pro del tratamiento especializado de sus problemas.

Volviendo al punto, según Tegos (2013), la razón por la que Smith consideraba corruptas las sociedades que precedieron a la sociedad comercial es que en aquellas predominaba la obsequiosidad. Esta se encontraba presente en las estructuras

sociales y económicas feudales, tales como la primogenitura, el matrimonio antiguo y el trabajo de servicio. Por ello, este tipo de dinámicas promovían la dependencia personal, la cual era —al fin y al cabo— una forma de corrupción.

El mismo problema podía apreciarse en las sociedades aristocráticas, pues los aristócratas y nobles se encontraban exentos de estas normativas, lo que les permitía en muchos casos vulnerar el estado de derecho. En consecuencia, en su ansia por la riqueza, a menudo se apartan de los caminos de la virtud (Tegos, 2013). Lo perjudicial es que, al cometer conductas criticables, aquellos que se encontraban en una posición inferior los toleraban y, en el peor de los casos, los tenían como modelos e imitaban sus comportamientos. Al respecto, Smith comentaba en la TSM que

Esta disposición a admirar y casi idolatrar a los ricos y poderosos, y a despreciar o como mínimo ignorar a las personas pobres y de modesta condición, aunque necesaria para establecer y mantener la distinción de rangos y el orden social, es al mismo tiempo la mayor y más extendida causa de corrupción de nuestros sentimientos morales. (1759/1997, p. 138)

De acuerdo con Tegos (2013), esta es una de las tres formas de corrupción: la corrupción de los sentimientos morales. Esta es ejemplificada por la admiración a los ricos en la sexta edición de la TSM, la cual muchas veces ha sido infravalorada por autores como Seoane (2022), para quien no pasa de ser una retórica moralista que acompaña a todo acuerdo social. Ahora bien, el autor resalta la perspectiva auténtica de Smith, en tanto que se desvincula de la visión republicana establecida y de la posterior interpretación marxista sobre la corrupción en el ámbito comercial, que pone el foco en sus repercusiones políticas. Al mismo tiempo, como podemos observar en la corrupción de los sentimientos morales, el escocés adopta la crítica de Rousseau con respecto a los efectos psicológicos de la corrupción en la personalidad y el carácter humanos.

Las otras dos formas de corrupción que Tegos (2013) señala son las que se derivan de la extensión de la división del trabajo y el desarrollo de la economía manufacturera; y aquellos males necesarios de la urbanización gradual de la vida socioeconómica (la mutilación mental y el sectarismo). Al revisar la RN y la TSM, podemos afirmar que el análisis de Tegos se encuentra bien sustentado ya que, en relación a las dos primeras formas de corrupción, Smith comentaba:

Con el desarrollo de la división del trabajo, el empleo de la mayor parte de quienes viven de su trabajo, es decir, de la mayoría del pueblo, llega a estar limitado a un puñado de operaciones muy simples, con frecuencia solo a una o dos. Ahora bien, la inteligencia de la mayoría de las personas se conforma necesariamente a través de sus actividades habituales. Un hombre que dedica toda su vida a ejecutar unas pocas operaciones sencillas, cuyos efectos son quizás siempre o casi siempre los mismos, no tiene ocasión para ejercitar su

inteligencia o movilizar su inventiva para descubrir formas de eludir dificultades que nunca enfrenta. ... La uniformidad de su vida estacionaria naturalmente corrompe el coraje de su espíritu, y le hace aborrecer la irregular, incierta y aventurera vida de un soldado. Llega incluso a corromper la actividad de su cuerpo y lo convierte en incapaz de ejercer su fortaleza con vigor y perseverancia en ningún trabajo diferente del habitual. (1776/1996, p. 717)

Smith argumentó que la división del trabajo, como especialización de las labores, mantiene a los individuos tan ensimismados en lo que les corresponde realizar que, en consecuencia, provoca que su capacidad de razonar se atrofie. Tales personas no pueden disfrutar una conversación ni emitir juicios sobre la realidad política de su país. Los más afectados por este tipo de dolencias son los trabajadores pobres, y estos son los que conforman el mayor porcentaje del pueblo. Siguiendo esta línea, Smith explicó el sectarismo en términos de fanatismo y supersticiones:

Aunque el Estado no obtuviese ventaja alguna de la educación de las clases inferiores del pueblo, igual debería cuidar que no quedasen completamente sin instrucción. Ahora bien, el estado deriva una ventaja considerable de esa educación. Cuando más instruida está la gente menos es engañada por los espejismos del fanatismo y la superstición, que con frecuencia dan lugar a terribles perturbaciones entre las naciones. (1776/1996, p. 721)

Siguiendo el estudio de Spiros Tegos y recurriendo a la lectura de la RN y TSM, podemos notar que Smith fue muy crítico con la sociedad comercial, a pesar de reconocerla como una sociedad civilizada y superior a las que le precedieron, pues representaba un avance en torno a la independencia personal y a la generación de riqueza. La corrupción es inherente a la estructura de la sociedad comercial —y, por extensión, al mercado— y sus efectos pueden apreciarse en la admiración e imitación de las conductas cuestionables de los ricos por parte del pueblo, así como en el sectarismo.

De las tres formas de corrupción, es la de los sentimientos morales la que nos interesa analizar con mayor detalle. Para esto, tendremos en cuenta dos conceptos clave de la TSM que hasta el momento no han sido mencionados: el espectador imparcial y la simpatía. Asimismo, cabe recalcar que el trabajo partió por establecer una analogía entre el mercado y la sociedad comercial, por lo que la revisión de la corrupción consistirá en ver cómo es que, a causa de las dinámicas comerciales del mercado, nuestro espectador imparcial y la simpatía también son corrompidos.

LA CORRUPCIÓN DEL ESPECTADOR IMPARCIAL Y LA SIMPATÍA

Junto con Tegos (2013) habíamos mencionado que Smith a lo largo de la TSM critica el respeto y admiración que las personas destinaron a la riqueza y grandeza, dejando de lado la sabiduría y la virtud. Smith parte por reconocer que toda persona busca el

respeto y el reconocimiento, y que para conseguirlos existen dos caminos: el de la adquisición de riquezas y el del “estudio del saber y la práctica de la virtud” (1759/1997, p. 139). Además, a cada camino corresponden dos tipos distintos de personalidades: una de ambición y codicia, y otra de modestia y justicia.

La crítica de Smith (1759/1997) no se debe tanto a que repudie la división entre ricos y pobres⁸, pues menciona que, en tanto méritos, no es raro que la mayoría admire más a los primeros que a los segundos. El problema surge cuando la admiración por los ricos no es tanto por sus méritos, sino más bien por sus actitudes de presunción y vanidad. A diferencia de las clases pobres y medias, las cuales se encuentran sometidas sin excepción a las reglas de justicia, Smith lamentaba que las clases altas normalmente se sitúen por encima de la ley. Por lo tanto, mientras que en las primeras las personas debían mantener el respeto por aquellas reglas si no querían verse perjudicadas en su camino a la fortuna y virtud; en las segundas,

donde el triunfo y la promoción no dependen de la estima de pares inteligentes y bien informados sino del caprichoso y estúpido de unos superiores ignorantes, presuntuosos y soberbios, la adulación y la hipocresía demasiado a menudo predominan sobre el mérito y la capacidad. (1759/1997, p. 141)

De esta manera, por un lado, quienes se sitúan por encima de la ley imponen modas que van desde su forma de hablar y su vestimenta, hasta sus vicios. Por otro lado, quienes se sitúan por debajo, en su afán de querer ser tan admirados como aquellos, imitan sus conductas reprochables, incluso si no las aprueban por completo, y se avergüenzan de practicar las virtudes. Estos últimos creen que pueden conseguir el honor mediante este tipo de conductas; sin embargo, Smith (1759/1997) recalca que para mantener ese tipo de posición alta se requiere además de medios materiales, de riqueza, que les ayude a mantener su poder a costa de todo, mientras que los pobres carecen de todo ello. En consecuencia, los juicios morales de aprobación o desaprobación que los individuos formulan sobre las conductas del resto y sobre sí mismos se ven alterados en el siguiente sentido: “A menudo observamos que los vicios y tonterías de los poderosos son mucho menos despreciados que la pobreza y fragilidad de los inocentes” (1759/1997, p. 139).

Veamos entonces ahora cómo es que Smith desarrolló el origen y proceso de este tipo de juicios morales a partir de dos conceptos clave: el espectador imparcial y la simpatía. Hemos de tener en cuenta que Smith enfatiza no solo en la evaluación

⁸ Smith señala la doble dimensión de la admiración por los ricos y el desprecio por los pobres: “aunque necesaria para establecer y mantener la distinción de rangos y el orden social, es al mismo tiempo la mayor y más extendida causa de corrupción de nuestros sentimientos morales” (1759/1997, p. 138).

de las conductas ajenas, sino también en las de uno mismo. En este sentido, Smith propone al espectador imparcial como una figura que representa el proceso mediante el cual examinamos si los demás aprobarían o no nuestra conducta:

Cuando abordo el examen de mi propia conducta, cuando pretendo dictar una sentencia sobre ella, y aprobarla o condenarla, es evidente que en todos esos casos yo me desdoble en dos personas, por así decirlo; y el yo que examina y juzga representa una personalidad diferente del otro yo, el sujeto cuya conducta es examinada y enjuiciada. El primero es el espectador ... El segundo es el agente ... El primero es el juez; el segundo, la persona juzgada. (1759/1997, p. 231)

En torno a la interpretación del espectador imparcial, la literatura contemporánea, aunque con diferentes matices, ha resaltado la importancia del aspecto social en el que este se desenvuelve, pues es en el intercambio de experiencias con los otros, caracterizado por la interdependencia social, donde se posibilita el desarrollo y construcción de los juicios morales mediante la imaginación (Chandler, 2013; Montes, 2017). El agente analiza cómo apreciarían los demás los efectos de sus pasiones y conductas y trata de imaginar cómo las juzgaría él si fueran de aquellos.

La capacidad de poder imaginar cómo nos juzgarían las demás personas en términos de aprobación o desaprobación es posible, porque de por medio está la simpatía, que acompaña a este proceso imaginativo. Los juicios morales, por lo tanto, encuentran su fundamento en un proceso simpatético más que en la aplicación de principios morales generales (Fricke, 2013). De esta manera, de forma más precisa, Smith (1759/1997) sostenía que la simpatía era el fundamento principal que nos permite no solo imaginar el cómo sería sentir las desgracias de los demás, sino también sus alegrías o enojos.

Pero la simpatía no solo es el fundamento de los juicios morales sobre la aprobación o desaprobación; es decir, no solo es una capacidad, sino que —de acuerdo con una interpretación más contemporánea de Montes— también es una disposición “y, por tanto, atañe tanto al origen del juicio moral como al proceso para lograrlo” (Montes, 2017, p. 76).

Teniendo esto en cuenta, entonces, ¿de qué manera se corrompe la simpatía y el espectador imparcial por causa del mercado? Para responder esta pregunta debemos retomar el carácter social de los dos componentes que participan en la formulación de los juicios morales, pues es mediante este carácter que podemos evaluar tanto las conductas ajenas como las nuestras. No obstante, no solo en la sociedad comercial de Smith, sino también en el mercado del hoy en día —que, en términos de Pulcini (2012), es una sociedad competitiva—, apreciamos que las decisiones de quienes cuentan con un mayor poder adquisitivo tienden a ser mayormente identificadas como un interés propio exacerbado.

Si volvemos a la obra RN, Smith considera el interés propio como el motor de la economía:

No es la benevolencia del carnicero, el cervecero, o el panadero lo que nos procura cena, sino el cuidado que ponen ellos en su propio beneficio. No nos dirigimos a su humanidad sino a su propio interés, y jamás les hablamos de nuestras necesidades sino de sus ventajas. (1776/1996, p. 46)

Esta cita ha sido muy discutida y lecturas descontextualizadas han apostado por interpretarla literalmente, sin tener en cuenta ningún tipo de trasfondo moral como el que brinda la TSM. Sin embargo, la misma obra económica smithiana no es garantía suficiente para asumir tal tipo de lecturas, pues el autor no solo se queda en un plano meramente individualista, sino que sabe que el ser humano necesita de los otros: requiere de cooperación. Y si recurrimos a la obra ética, terminamos por darnos cuenta de que este amor propio, motor económico, funciona a la par del ejercicio de las virtudes, principalmente de la justicia. Esta es tan fundamental que, siguiendo a Smith (1759/1997), sin ella no es posible el mantenimiento de la sociedad.

¿Qué sucede entonces cuando las personas, grupos, corporaciones, etcétera —cuyo poder adquisitivo es inimaginablemente superior a otros— se sitúan por encima de la justicia y solo se manejan en el plano individualista del amor propio? Desgastan, degradan, corrompen los lazos de sociabilidad sobre los cuales se desenvuelve el proceso simpatético, fuente de los juicios morales. En consecuencia, abunda la indiferencia y las reflexiones sobre nuestras acciones y las del resto pasan a un segundo plano.

CONCLUSIONES

La problemática inicial de este trabajo partía de una definición de corrupción centrada exclusivamente en el ámbito público, lo que dejaba fuera dinámicas relevantes como las del mercado. Al recorrer el pensamiento de Adam Smith sobre la sociedad comercial —cuyo paralelo actual podemos reconocer en el mercado— hemos constatado que las etiquetas simplificadoras, como la de “liberal”, a menudo oscurecen la riqueza de su análisis. Ello no significa, sin embargo, que sin tales interpretaciones la propuesta smithiana resultaría plenamente transparente: como hemos visto, el propio Smith parece oscilar entre una defensa del libre mercado y la necesidad de ciertas intervenciones.

En ese sentido, nuestro propósito fue, más bien, reconstruir conceptualmente la forma en que Adam Smith pensó la corrupción de los sentimientos morales en la sociedad comercial, sin reducirla a un problema político-institucional, sino situándola en la tensión entre ética y economía. La hipótesis que ha guiado esta investigación sostiene que el fenómeno de corrupción puede entenderse como un desgaste de la capacidad de emitir juicios morales; es decir, como una degradación de la simpatía y del espectador imparcial. Para Smith, este deterioro se manifestaba, por ejemplo, en la tendencia de las clases más bajas a imitar los vicios y lujos de los ricos en busca

de reconocimiento social. Aunque hoy la distinción tajante entre ricos y pobres pueda resultar anacrónica, la advertencia de Smith conserva vigencia, pues nuevas formas de prestigio y reconocimiento circulan velozmente gracias a la lógica del mercado, extendiéndose incluso a dimensiones íntimas de la vida social.

De ahí que el énfasis no recaiga únicamente en los consumidores o en la imitación de modelos, sino también en la crítica a la lógica misma del mercado, cuyas dinámicas, en muchos casos, pueden generar consecuencias que la sensibilidad moral común percibe como injustas o degradantes. Con ello no hemos buscado establecer un diagnóstico empírico de la corrupción contemporánea, sino recuperar la relevancia conceptual de la noción smithiana de corrupción de los sentimientos morales, subrayando cómo su análisis sigue ofreciendo claves filosóficas para reflexionar sobre la tensión entre ética y mercado.

REFERENCIAS

- Boyd, R. (2013). Adam Smith on civility and civil society. En C. J. Berry, M. P. Paganelli & C. Smith (Eds.), *The Oxford handbook of Adam Smith* (pp. 443-463). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199605064.001.0001>
- Butler, E. (2013). *Fundamentos de la sociedad libre*. Institute of Economic Affairs. https://iea.org.uk/wp-content/uploads/2016/07/FPP_Fundamentos_Sociedad_Libre_0.pdf
- Chandler, J. (2013). Adam Smith as critic. En C. J. Berry, M. P. Paganelli & C. Smith (Eds.), *The Oxford handbook of Adam Smith* (pp. 126-142). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199605064.001.0001>
- Del Hierro Carrillo, P. (2019). La invisible “mano invisible” de Adam Smith. *Revista de Economía Institucional*, 21(40), 143-161. <https://doi.org/10.18601/01245996.v21n40.05>
- García Martínez, J. (2018). *Hayek: una reconstrucción de su teoría de la justicia* [Trabajo de fin de grado, Universidad de Salamanca]. Repositorio documental Gredos de la Universidad de Salamanca. <https://gredos.usal.es/handle/10366/139108>
- Gómez, M. (2011). Crítica al concepto de “orden espontáneo” de Hayek. *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, (127), 163-176. <https://revistas.uca.edu.sv/index.php/realidad/article/view/4620https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6520945.pdf>
- Fleischacker, S. (2004). *On Adam Smith's Wealth of Nations. A philosophical companion*. Princeton University Press.

- Fricke, C. (2013). Adam Smith: The sympathetic process and the origin and function of conscience. En C. J. Berry, M. P. Paganelli & C. Smith (Eds.), *The Oxford handbook of Adam Smith* (pp. 177-200). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199605064.001.0001>
- Hayek, F. von. (2006). El espejismo de la justicia social. En *Derecho, legislación y libertad* (pp. 183-360). Unión Editorial. (Obra original publicada en 1979)
- Montes, L. (2017). *Adam Smith en contexto. Una revaluación crítica de algunos aspectos centrales de su pensamiento* (S. Cifuentes Dowling, Trad.). Tecnos.
- Pulcini, E. (2012). *The individual without passions: Modern individualism and the loss of the social bond*. Lexington Books.
- Rodríguez, C. (2017). Otro problema de Adam Smith: el liberalismo. En J. H. Cole (Ed.), *A companion to Adam Smith* (pp. 195-224). Universidad Francisco Marroquín.
- Seoane, J. (2022). Al hilo de la idea de corrupción en Bernard Mandeville, David Hume y Adam Smith. En I. Wences, P. de la Nuez & J. Seoane (Coords.), *La idea de corrupción en los siglos XVIII y XIX: forjas y resignificaciones* (pp. 21-40). Marcial Pons.
- Smith, A. (1996). *La riqueza de las naciones* (C. Rodríguez Braun, Trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1776)
- Smith, A. (1997). *La teoría de los sentimientos morales* (C. Rodríguez Braun, Trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1759)
- Sparling, R. A. (2018). Impartiality and the definition of corruption. *Political Studies*, 66(2), 376-391. <https://doi.org/10.1177/0032321717722360>
- Tegos, S. (2013). Adam Smith: Theorist of corruption. En C. J. Berry, M. P. Paganelli & C. Smith (Eds.), *The Oxford handbook of Adam Smith* (pp. 353-371). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199605064.001.0001>

El concepto de φθορά en la tradición griega: análisis filológico y filosófico

THE CONCEPT OF ΦΘΟΡÁ IN THE GREEK TRADITION: A PHILOLOGICAL AND PHILOSOPHICAL ANALYSIS

Mishell Trinidad Felipe

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú

mishell.trinidad@unmsm.edu.pe

<https://orcid.org/0009-0007-4937-7473>



RESUMEN

El presente artículo aborda el problema de los diversos sentidos de φθορά en la tradición griega antigua. La investigación sigue un enfoque filológico y filosófico que combina el análisis semántico con la interpretación conceptual. El método es analítico-argumentativo, orientado a reconstruir los sentidos históricos y ontológicos del término. Se afirma que φθορά, tradicionalmente traducido como corrupción o degradación, no debe ser comprendido como una negación del ser (τὸ ὄν), sino como una de sus dimensiones constitutivas. Contra la interpretación del ser como algo inmutable, eterno e inmóvil, se propone una concepción dinámica del ser en la que φθορά no representa una anomalía o una mera desaparición, sino una forma del devenir ontológico. Lejos de oponerse a la unidad del ser, la φθορά permite pensar esa unidad desde una lógica distinta: no como inmovilidad, sino como un proceso de reposición en el que el ser se desoculta y reconstituye en su propio devenir. La φθορά, por tanto, no anula el ser: lo revela en su movilidad esencial.

PALABRAS CLAVE: φθορά / corrupción y degradación / τὸ ὄν / el ser / dinamismo y reposición

ABSTRACT

This article addresses the problem of the various meanings of φθορά in ancient Greek tradition. The research is developed from a philological and philosophical approach, combining semantic analysis and conceptual interpretation. The method is analytical and argumentative, aimed at reconstructing the historical and ontological senses of the term. It is argued that φθορά, traditionally translated as corruption or decay, should not be understood as a negation of being (τὸ ὄν), but rather as one of its constitutive dimensions. Against the interpretation of being as something immutable, eternal, and unmoving, a dynamic conception is proposed in which φθορά does not represent an anomaly or mere disappearance, but a mode of ontological becoming. Far from opposing the unity of being, φθορά makes it possible to think that unity through a different logic: not as immobility, but as a process of reinstatement in which being becomes unconcealed and reconstitutes itself in its own becoming. φθορά does not annul being—it reveals it in its essential mobility.

KEYWORDS: φθορά / corruption and degradation / τὸ ὄν / being / dynamism and replenishment

INTRODUCCIÓN

La tradición griega suele interpretar el término φθορά desde una perspectiva óptica; es decir, como un modo de aparición o manifestación que se da a través de un ente. Esa lectura no es incorrecta, pero es insuficiente para comprender la totalidad del sentido del término. Por ello, el objetivo de esta investigación es esclarecer el sentido ontológico de φθορά, con el fin de determinar, a partir de él, las posibilidades de traducción más adecuadas según para cada contexto.

Si bien las traducciones corrientes remiten a un plano óptico —corrupción, desgaste, degradación— la interrogación más profunda debe plantearse acerca de las condiciones de posibilidad del fenómeno. Solo así podremos entender φθορά no únicamente como una realidad que afecta a las cosas, sino también como algo que incide en nuestro modo de existir: la corrupción es una condición inherente a todo ente, y el ser humano no es la excepción a esta regla.

Algo similar ocurre con τὸ ὄν: las traducciones habituales —‘el ente’, ‘el ser’ o ‘lo que es’— suelen no considerar la diferencia ontológica. Por ello, la elección de la traducción puede distorsionar el alcance conceptual del término si no se parte de la pregunta por el ser. En ese sentido, el presente estudio propone una reinterpretación del término, que consiste en asumir provisionalmente φθορά como ‘degradación, desgaste’, y τὸ ὄν como ‘lo-que-es’ o ‘lo-que-está-siendo’, con el propósito de resaltar la dimensión temporal y dinámica del ser.

La justificación de esta investigación es que una reinterpretación filológica y filosófica de φθορά y τὸ ὄν hace posible una comprensión más precisa del problema clásico de la filosofía antigua: la relación entre ser y no-ser. El propósito es reconstruir los sentidos originarios de ambos términos y mostrar cómo esta nueva lectura permite replantear la ontología griega desde la fenomenología.

Esta investigación combina dos estrategias complementarias:

- 1) Análisis filológico y argumentativo. Se parte de un análisis de los términos φθορά y τὸ ὄν en los textos griegos más relevantes, seguido de una reinterpretación crítica que confronta las lecturas tradicionales con las exigencias conceptuales propias de la pregunta ontológica.
- 2) Hermenéutica diacrónica. Consiste en una reconstrucción histórica de la evolución semántica de ambos términos a lo largo de la tradición filosófica, con el fin de identificar los desplazamientos conceptuales y las tensiones internas que han dado origen a las distintas variantes interpretativas.

A partir de ello, se espera ofrecer una lectura que posibilite: (a) establecer traducciones más acordes con el sentido ontológico de los términos, (b) vincular

la φθορά con la temporalidad constitutiva del ser, y (c) reformular la relación entre ontología y descripción óptica en el marco de la filosofía antigua.

ANÁLISIS FILOLÓGICO Y FILOSÓFICO DE ΦΘΟΡÁ EN LA TRADICIÓN GRIEGA ANTIGUA

El término φθορά es un sustantivo abstracto; deriva del verbo φθείρω, cuyo significado puede traducirse como ‘destruir, corromper, echar a perder’. Sin embargo, el sentido de φθορά no se limita a una acción puntual, sino que remite a un proceso complejo que implica degradación, pérdida o transformación de una determinada condición. En este contexto, φθορά no designa entidades concretas, sino procesos de alteración que afectan negativamente la integridad de algo, ya sea en el ámbito físico, moral o estructural. De este modo, puede emplearse para aludir al desgaste del cuerpo, a la descomposición de la materia, a la corrupción del carácter o a la ruina de una forma.

El campo semántico de φθορά comprende términos como decadencia, deterioro, colapso o desintegración. Más que una destrucción inmediata, el sentido de φθορά alude a un desgaste interno y progresivo que, sin manifestarse de manera abrupta, degrada lentamente todo aquello que alguna vez fue pleno. Tal como señala Sánchez (2009), se trata de un “un flujo universal, que se traduce en que todas las cosas del mundo nacen, se desarrollan y perecen, de modo que el mundo se encuentra en constante regeneración” (p. 19). Así, φθορά no es un final abrupto —como si φθορά fuese una destrucción o aniquilación del ente—, sino una transformación que lentamente va deshaciendo lo que alguna vez estuvo completo. En otras palabras, expresa el tránsito silencioso de la integridad hacia la pérdida, de la forma hacia su descomposición y del ser hacia su desvanecimiento.

En la tradición antigua, el término φθορά —y palabras semejantes— suele traducirse como ‘destrucción, corrupción, ruina’, pero el sentido al que remite cada término es complejo y requiere explicación. Por ejemplo, en *Antígona* de Sófocles:

Τάδ’ ἐξ ἀθύμου δεσπότης κελυσμάτων ἡθροῦμεν· ἐν δὲ λισσῷ
τυμβεύματι τὴν μὲν κρεμαστὴν ἀχένος κατειδόμεν βρόχῳ μιτῶδαι
σινδόνης καθημένην τὸν δ’ ἄμφι μέσση περιπετὴ προσκείμενον εὐνῆς
ἀποιμῶζοντα τῆς κάτω φθορὰν καὶ πατρὸς ἔργα καὶ τὸ δύστηνον
λέχος. (1219-1225)

[y en el extremo de la tumba a la una contemplamos colgada del cuello, suspendida por lazo corredizo de lino hecho de su velo ..., al tiempo que deploraba la pérdida de una esposa ya en los infiernos y el comportamiento de su padre y su infortunada boda]. (Sófocles, ca. 440 a. C./2011, p. 224)

En *Antígona*, φθοράν adquiere un sentido ópticamente trágico, pues designa la descomposición del cuerpo o la ruina material. Al aparecer junto a τῆς κάτω ('lo de abajo, el inframundo') y vincularse con el verbo ἀποιμῶζοντα ('lamentar'), remite a la putrefacción propia de lo sepultado. En ese contexto, resulta más adecuado, tanto en la traducción como en el comentario, emplear términos como descomposición o putrefacción, o incluso, en un registro más claro, muerte o pérdida. Conviene evitar, entonces, el uso del concepto corrupción, ya que puede introducir connotaciones ético-políticas ajenas al sentido funerario al que remite el pasaje.

Sin embargo, en el caso de *La república* Platón, φθοράς tiene un sentido ontológico: "Τοῦτο μὲν δὴ τῶν φιλοσόφων φύσεων περί ὠμολογήσθω ἡμῖν ὅτι μαθήματός γε αἰεὶ ἐρῶσιν ὃ ἂν αὐτοῖς δηλοῖ ἐκείνης τῆς οὐσίας τῆς αἰεὶ οὔσης καὶ μὴ πλανωμένης ὑπὸ γενέσεως καὶ φθοράς" (485b). "[Convengamos con respecto a las naturalezas filosóficas, en que estas se apasionan siempre por aprender aquello que puede mostrarles algo de la esencia siempre existente y no sometida a los extravíos de generación y corrupción]" (Platón, ca. 380 a. C./2006, p. 203).

En otras secciones de *La república*, el término φθορά adquiere la connotación de desgaste, lo cual no contradice su dimensión óptica, sino que más bien la complementa. Si se consideran términos afines como λυθήσεται y λύσις, se evidencia que la degradación es una condición inherente a todo ente, ya sea concreto, social o político. Sin embargo, esta degradación no representa un absoluto eterno, sino un proceso finito, destinado en algún momento a concluir:

Χαλεπὸν μὲν κινηθῆναι πόλιν οὕτω ξυστᾶσαν· ἀλλ' ἐπεὶ γενομένῳ παντὶ φθορά ἐστίν, οὐδ' ἡ τοιαύτη ξύστασις τὸν ἅπαντα μενεῖ χρόνον, ἀλλὰ λυθήσεται. Λύσις δὲ ἢ δεῖ· οὐ μόνον φυτοῖς ἐγγείοις, ἀλλὰ καὶ ἐν ἐπιγείοις ζώοις φθορά καὶ ἀφορία ψυχῆς τε καὶ σωμάτων γίνονται, ὅταν περιτροπαῖ ἐκάστοις κύκλων περιφοράς ξυνάπτωσι, βραχυδίοις μὲν βραχυπόρους, ἐναντίοις δὲ ἐναντίας. (546a)

[Es difícil que haya movimientos en una ciudad así constituida; pero como todo lo que nace está sujeto a corrupción, tampoco ese sistema perdurará eternamente, sino que se destruirá. Y se destruirá de esta manera: no solo a las plantas que crecen en la tierra, sino también a todos los seres vivos que se mueven sobre ella, les sobreviene la fertilidad o esterilidad de almas y cuerpos cada vez que las revoluciones periódicas cierran las circunferencias de los ciclos de cada especie, circunferencias que son cortas para los seres de vida breve, y al contrario para sus contrarios]. (Platón, ca. 380 a. C./2006, p. 282)

En ambos pasajes de *La república*, las formas φθοράς y φθορά suelen traducirse como corrupción, aunque no tienen la misma función semántica. El sentido de cada término varía según el contexto: en ciertos pasajes, remiten a una pérdida de

carácter óntico —como el deterioro o el desgaste—, mientras que en otros adquieren connotaciones ético-políticas, relacionadas con la decadencia moral o institucional.

Para Heidegger, el primer pensador, el inicial, es Anaximandro. “Los otros dos pensadores —los únicos, además de Anaximandro— son Parménides y Heráclito” (1943/2005, p. 6). Aunque comúnmente se considera a Tales de Mileto como el primer filósofo, ya que parece ser el primero en distanciarse, aunque no por completo, de la épica griega clásica, no tenemos absolutamente nada escrito por él, ni siquiera testimonios directos sobre su persona. Por ello, es comprensible que Heidegger afirme que “no ... todo pensador del comienzo del pensar occidental es un pensador inicial” (p. 6).

En la sentencia de Anaximandro aparecen los términos γένεσις (‘principio, generación’) y φθορά (‘destrucción’), junto con otras expresiones que remiten a la existencia de los seres (ἐστὶ τοῖς οὐσι): “Ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δικὴν καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν” (DK 12 B1). “[El principio de los seres es indefinido ... y las cosas perecen en lo mismo que les dio el ser, según la necesidad. Y es que se dan mutuamente justa retribución por su justicia, según la disposición del tiempo]” (Fragmentos presocráticos, siglo VI a. C./2022, p. 86).

Según el fragmento, las cosas perecen en el mismo principio (ἄπειρον) del que surgieron. Esto establece, de alguna forma, un ciclo cerrado en el que el retorno al origen se presenta como el castigo impuesto por el orden del tiempo. La expresión κατὰ τὸ χρεών (‘según la necesidad’) no es un destino inevitable, sino la ley de compensación que preserva el equilibrio del cosmos. En ese contexto, todos los seres proceden del principio originario y, al apartarse del orden y la armonía que lo constituyen, contraen una especie de deuda que se satisface mediante su disolución final (φθορά).

Como se ha señalado, las diversas traducciones de φθορά —destrucción, degradación, desgaste, corrupción, ruina— no son simples variantes léxicas, sino denominaciones complementarias que, en conjunto, permiten aproximarse al sentido originario de un mismo fenómeno. Si analizamos cada término de manera aislada, resultará complejo alcanzar una comprensión integral del concepto y, en consecuencia, no será posible determinar con precisión la traducción más adecuada. Por ello, es necesario entender estas acepciones como manifestaciones ónticas, porque todas remiten a un proceso de alteración que incide en lo existente, ya sea bajo la forma de pérdida de integridad material, descomposición corporal, aniquilación vital o decadencia ético-política. Tal proceso se predica siempre de entes concretos —cuerpos, almas, instituciones o formas—. En consecuencia, no es pertinente oponer estas acepciones, sino más bien reconocerlas como dimensiones interrelacionadas

dentro de un mismo horizonte de sentido, en el cual la fragilidad y la finitud se manifiestan como atributos constitutivos de todo lo que es.

No obstante, aunque la síntesis de las distintas formas de comprender un mismo fenómeno pueda reducirse al plano óntico, ello plantea una dificultad fundamental: la investigación filosófica no se limita a las apariencias ni a los modos de manifestación, sino que aspira a desocultar la verdad del fenómeno. Como señala Heidegger, “pensar lo verdadero significa: experimentar lo verdadero en su esencia y saber la verdad de lo verdadero en dicha experiencia esencial” (1943/2005, p. 5). Para alcanzar dicha comprensión, es necesario un hilo conductor que explique por qué un mismo fenómeno adopta diversas formas de aparición en el ámbito óntico. Este hilo debe ser de carácter ontológico, pues su tarea consiste en indagar en la doctrina del ser, y no únicamente en la del ente. Solo a partir de esta lectura ontológica inicial será posible determinar si φθορά debe traducirse como ‘descomposición, deterioro, destrucción, desgaste’, o, en ciertos contextos, como ‘corrupción’ en sentido moral. Solo siguiendo este hilo conductor podrá esclarecerse el sentido del ser que subyace al fenómeno en su totalidad.

RECONSTRUCCIÓN DEL SENTIDO DE ΦΘΟΡÁ

Etimológicamente, el término φθορά deriva del verbo griego φθείρω, cuyo núcleo semántico alude a la acción de ‘destruir, arruinar o corromper’, y en la tradición griega se utiliza para designar procesos de decadencia, pérdida o perecimiento. Dentro de esta misma familia léxica se encuentra φθίω, término que significa marchitarse o decaer, y que conserva la idea de un consumo paulatino y un desgaste progresivo. El sentido de φθίω no se restringe a la mera noción de desgaste, sino que amplía su campo semántico al incluir el declive orgánico y la erosión, entendidos como procesos graduales y observables de deterioro, en los cuales el paso del tiempo actúa como factor determinante. En este marco, φθορά puede interpretarse como un entramado semántico complejo, que integra tanto la acción enérgica y destructiva de deshacer como la modalidad lenta y continua del desgaste; por consiguiente, debe entenderse como la confluencia entre destrucción activa y deterioro gradual.

La primacía ontológica de la pregunta

Como se señaló anteriormente, φθορά admite diversas acepciones, y muchas de sus traducciones se orientan hacia un sentido óntico del término, esto es, hacia descripciones referidas al ente y a sus estados particulares. Sin embargo, limitar el análisis a ese plano resulta insuficiente: reducir la investigación al ámbito del ente implicaría restringirla a lo meramente contingente o probable, y, en consecuencia, desatender las dimensiones más fundamentales del fenómeno que se busca comprender.

Heidegger (1927/1997) afirma que “todo preguntar es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca. Preguntar es buscar, conocer el ente en lo que respecta al hecho de que es y a su ser-así” (p. 28). En esta línea, la pregunta por el sentido de $\varphi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}$ requiere indagar no solo en su manifestación empírica, sino en su condición de posibilidad; es decir, en aquello que hace posible la degradación o el desgaste como fenómeno. Esto implica examinar las estructuras temporales, ontológicas y conceptuales que permiten que “lo que se corrompe” aparezca y pueda ser pensado como tal. En última instancia, la cuestión se dirige a esclarecer si se trata de un proceso temporal o de un estado inherente atribuible al ente.

En lugar de adoptar un enfoque exclusivamente óntico, proponemos una lectura que eleve la indagación al nivel ontológico. Esto implica examinar no solo cómo se manifiesta la $\varphi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}$ en los distintos fenómenos, sino también cuáles son las condiciones de posibilidad de dicha aparición o degradación: su estatuto temporal, su vinculación con la finitud y las estructuras conceptuales que hacen posible pensar la corrupción como un acontecimiento y no solo como una propiedad atribuible a los objetos.

La primacía de la pregunta ontológica por el ser permite trasladar la interrogación al ámbito del lenguaje. En efecto, al analizar cómo el habla y los sentidos léxicos condicionan nuestro acceso a lo que es, se vuelve posible reconstruir el sentido originario de $\varphi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}$. Al respecto, Heidegger nos dice que “el preguntar ontológico es ciertamente más originario que el preguntar óntico de las ciencias positivas. Pero él mismo sería ingenuo y opaco si sus investigaciones del ser del ente dejaran sin examinar el sentido del ser en general” (1927/1997, p. 34). Así, la pregunta por el sentido de la $\varphi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}$ no puede limitarse a un mero análisis etimológico, sino que requiere una lectura hermenéutica en la que el discurso se entienda como el lugar de aparición del fenómeno.

La investigación exige articular la crítica filológica con la reflexión ontológica, a fin de mostrar cómo las formas lingüísticas revelan —o encubren— las condiciones que hacen inteligibles la corrupción, el deterioro y la finitud. Como señala Heidegger, “estamos ligados a la lengua de la sentencia, estamos ligados a nuestra lengua materna, estamos, en ambos casos, ligados esencialmente a la lengua y a la experiencia de su esencia” (1950/2010, p. 244). Por ello, indagar la $\varphi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}$ desde el lenguaje implica examinar las estructuras conceptuales y temporales que posibilitan su atribución a los entes, así como los modos de presencia que este término confiere al fenómeno dentro de la tradición filosófica griega.

La manifestación de $\varphi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}$ en el $\varphi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$

Toda aparición fenoménica constituye solo un despliegue parcial del ente: aquello que se muestra en cada fenómeno revela aspectos reales, pero nunca agota la totalidad

del sentido del objeto. Este límite epistemológico se debe a que las formas de dación —los modos en que algo se presenta— son múltiples y están estructuradas por condiciones que determinan qué aspecto del ente se vuelve accesible en un momento dado. Dichas condiciones pueden ser intrínsecas (las propiedades del ente, su historia y su modo de existencia) o extrínsecas (el contexto situacional, el lenguaje y los conceptos disponibles, las prácticas cognitivas o los intereses del intérprete). En consecuencia, una misma aparición puede recibir interpretaciones divergentes según las circunstancias de su manifestación o de acuerdo al horizonte hermenéutico del observador. Esta complejidad no conduce a un relativismo, sino que exige asumir una doble vía de investigación —hermenéutica y fenomenológica— que permita reconocer cómo el sentido depende del contexto en el que se manifiesta. Solo a través de una atención crítica y de un diálogo abierto entre distintas disciplinas es posible acercarse a una mejor comprensión del fenómeno.

El término φαίνόμενον suele traducirse como ‘lo que aparece’ o ‘lo que se manifiesta’. Etimológicamente deriva del verbo φαίνω, que significa aparecer, mostrar o hacer visible, y está vinculado a la raíz φαίν-, asociada a la idea de brillo o resplandor. Esta relación con la luz no tiene un sentido estrictamente metafórico: en la tradición griega, la luminosidad simbolizaba la revelación y la claridad del conocimiento. En ese sentido, hablar de aparición implica que algo adquiere inteligibilidad en la medida en que se hace visible; es decir, cuando se ilumina y se deja reconocer en su manifestación.

Sin embargo, como ya dijimos anteriormente, la aparición no agota la totalidad del ente. Cada modo de manifestación es necesariamente parcial, pues el φαίνόμενον nos brinda un acceso limitado de lo que se muestra, sin que ello suponga una representación exhaustiva del ente. Además, la visibilidad del fenómeno no se reduce a lo sensible, pues lo que aparece puede hacerlo mediante formas no perceptivas —conceptos o sensaciones—, de manera que la manifestación abarca tanto la dimensión empírica como las estructuras de la conciencia y del discurso que configuran lo dado. Por ello, comprender el φαίνόμενον requiere no solo un análisis filológico y lingüístico, sino también atender a sus dimensiones ontológica y hermenéutica, las cuales se articulan en dos sentidos complementarios: (1) como aquello que aparece o se deja ver (sentido pasivo), y (2) como aquello que, al mostrarse, revela algo de su propia esencia (sentido activo).

ANÁLISIS FILOLÓGICO Y FILOSÓFICO DE Τὸ ὄν

El artículo neutro τὸ cumple una función sintáctica y conceptualmente clara: delimita, señala y convierte lo indeterminado en algo susceptible de ser pensado. Al anteponer τὸ a participios o adjetivos se produce una operación de nominalización que va más allá de un mero procedimiento gramatical: transforma lo verbal o cualitativo —un

proceso, una disposición, una posibilidad— en un sustantivo; es decir, en una entidad pensable dentro del discurso. Por su parte, el término ὄν, participio presente activo de εἶμι, encierra en su forma una tensión entre acción y predicación. En ὄν coexisten lo dinámico y lo estable: designa aquello que acontece, sin dejar de permitir su comprensión como algo ya constituido o presente.

Cuando el participio se une al artículo —τὸ ὄν— se produce una síntesis conceptual: la indeterminación del devenir queda recogida en una forma delimitada del pensamiento. El artículo introduce fijación y objeto; el participio aporta movimiento y posibilidad. Como señala Sánchez (2009), “Heráclito intentó ilustrar la coincidencia entre la estabilidad y el cambio con la doctrina del flujo perpetuo” (p. 17). La expresión no constituye una simple combinación gramatical, sino un descubrimiento ontológico: el ente entendido como aquello que se encuentra en acto de ser y que, simultáneamente, puede ser pensado y enunciado. En esa expresión se condensa la tensión fundamental del pensamiento griego entre flujo y permanencia, y se abre la pregunta por las condiciones que hacen posible que lo que acontece sea objeto del logos.

Entonces, la expresión τὸ ὄν no es neutral, pues condensa dos ejes fundamentales del pensamiento griego. Por un lado, reúne la tensión entre lo particular y lo universal: el artículo τὸ remite a lo singular —“esto que es”—, mientras que el participio ὄν conserva una apertura hacia lo general —“lo que es” en tanto condición de ser—. Por otro lado, sintetiza la tensión entre el ser como permanencia y el ser como devenir.

El aspecto imperfectivo del participio sugiere un proceso inacabado, un devenir constante que entra en conflicto con la tesis de la inmutabilidad del ser formulada por Parménides, quien se refiere a τὸ ἔόν como aquello que es en sentido absoluto, sin generación ni corrupción.

El “es” de Parménides sería, por consiguiente, el contenido lingüístico que expresa la propia unidad que trasciende las oposiciones y que, por su propio estatuto unitario y absoluto, no puede tener él mismo su contrario (el “no es” o el “no ser”), ya que ello supondría la ruptura de su propia unidad intrínseca. (Berruecos, 2015, p. 78)

En cambio, esta investigación se aproxima a propuestas de carácter dinámico, pues “la realidad está constituida por los opuestos y su lucha no es sino su devenir, su movimiento y su avance histórico” (Aguilera, 2014, p. 18). Por tanto, la expresión τὸ ὄν trasciende su mera función gramatical y se convierte en un signo del modo en que los griegos pensaron la realidad. No es una simple construcción lingüística, sino una forma en la que el lenguaje se vuelve pensamiento: en ella se expresa el intento por captar lo real mediante el logos, es decir, por hacer del ser algo que pueda ser dicho, comprendido y pensado.

Al sustantivar el participio del verbo ser, los griegos no solo sentaron las bases de lo que más tarde se llamaría ontología, sino que inauguraron un modo de pensamiento en el que el lenguaje participa activamente en la constitución del sentido. Por ello, las estructuras léxicas y sintácticas no se limitan a reflejar un mundo dado, sino que delimitan campos de inteligibilidad, introducen distinciones conceptuales y posibilitan modos particulares de presencia. Dicho con mayor precisión: la palabra no es un espejo pasivo de la realidad, sino un instrumento que configura las condiciones bajo las cuales lo real puede aparecer y ser pensado.

RECONSTRUYENDO EL SENTIDO DE Τὸ ὄν

El inicio del pensar filosófico, según Heidegger, se da con la pregunta por el ser. Esta pregunta, que inaugura toda posibilidad de filosofía, enfrenta un problema fundamental: con frecuencia confundimos el ser con el ente; es decir, reducimos la cuestión ontológica —que indaga por las condiciones de posibilidad del mismo ente— a afirmaciones ónticas, que se centran en las propiedades o características de un ente particular. Aristóteles ejemplifica esta idea cuando afirma que el ser se dice de muchas maneras, pero identifica a la sustancia (οὐσία) como el sentido primario del ser, que le otorga primacía y características propias. Bajo este enfoque, la reflexión sobre el ser corre el riesgo de convertirse en una clasificación de modos del ente; es decir, en una investigación de carácter estrictamente óntico.

Sin embargo, la indagación por el ser no comienza con Aristóteles, pues su raíz se encuentra en los primeros pensadores griegos, entre los cuales Parménides ocupa un lugar fundamental. Es precisamente la radicalidad de su pensamiento —la afirmación de que “lo que es, es” y la crítica de la pluralidad aparente del devenir— lo que obliga distinguir la cuestión ontológica de las simples preocupaciones ónticas. Heidegger retoma esta tensión originaria y sostiene que la historia de la metafísica occidental, al privilegiar diversas formas de comprensión del ente, ha terminado por olvidar la pregunta más originaria y esencial: ¿qué significa que algo sea?

Heidegger ... insistirá en ver en Parménides el comienzo histórico de la metafísica occidental, puesto que su doctrina determina la dirección de todo el pensamiento posterior, en el sentido negativo de una atención que permanece volcada desde entonces, de manera unilateral, hacia “el ser del ente”, en desmedro del ser sin más. (Zubiria & Moral, 2016, p. 3)

La filosofía aristotélica, desarrollada y sistematizada por la escolástica tomista, sostiene que el punto de partida del conocimiento humano se encuentra en lo inmediatamente accesible; es decir, en τὸ ὄν. Esta tesis se sustenta en dos ideas importantes: por un lado, la inclinación natural del ser humano hacia el conocimiento; por otro, la primacía de lo sensible como vía privilegiada de acceso a la realidad.

Lo anterior puede inferirse a partir de lo afirmado por el estagirita en la *Metafísica*: “Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει” (980, a1). “[Omnes homines natura scire desiderant | Todos los hombres desean por naturaleza saber]” (Aristóteles, ca. 350 a. C./1994, p. 2). O cuando dice: “Signum autem est sensuum dilectio. Praeter enim utilitatem, propter seipsos diliguntur, et maxime aliorum, qui est per oculos” (980, a3-5). “[En efecto, no solo para obrar, sino también cuando no pensamos hacer nada, preferimos la vista, por decirlo así, a todos los otros]” (p. 2).

Y en los *Analíticos segundos*, parte de sus *Tratados de lógica*, declara lo siguiente: “Λέγω δὲ πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἀπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ πορρωτέρων. Ἔστι δὲ πορρωτάτω μὲν τὰ καθόλου μάλιστα, ἐγγυτάτω δὲ τὰ καθ’ ἕκαστα καὶ ἀντίκειται ταῦτ’ ἀλλήλοις” (72a, 1-6). “[Llamo anteriores y más conocidas para nosotros a las cosas más cercanas a la sensación, y anteriores y más conocidas sin más a las más lejanas. Las más lejanas son las más universales, y las más cercanas son las singulares, y estas se oponen entre sí]” (Aristóteles, ca. 350 a. C./1995, p. 317).

A partir de lo anterior, se desprende la siguiente conclusión: la percepción del ente —ya sea a través de la vista, el tacto u otro sentido— no es meramente un instrumento para fines prácticos, sino que posee un valor intrínseco como acto cognoscitivo. Aristóteles enfatiza este punto al afirmar que lo primero que se nos revela son “las cosas más cercanas a la sensación”; es decir, los entes concretos que habitan nuestro mundo cotidiano.

Según Carrasco (2018):

Parménides y Meliso deben haber entendido el ὄν como sustancia/entidad, cantidad o cualidad. En cualquiera de estos casos, la unidad del ὄν es entendida como unidad genérica, resultante de concebir que todo lo ente es uno por ser únicamente sustancial, únicamente cuantitativo o únicamente cualitativo respectivamente. (p. 403)

Este dato cognoscitivo nos indica que el acceso a la realidad comienza con lo inmediato, con aquello que se presenta aquí y ahora ante nosotros (el ente), antes de toda abstracción. Por ello, la filosofía —en su búsqueda de principios universales— no puede prescindir de lo concreto; su tarea inicial no es especular sobre esencias separadas o conceptos puros, sino partir de τὸ ὄν, el ente en su presencia sensible.

Sin embargo, la noción de τὸ ὄν encierra una ambigüedad semántica que requiere clarificación, ya que el término griego admite tres acepciones interrelacionadas: primero, el ente (*ens*), entendido como sustancia individual y concreta; segundo, el ser (*esse*) en sentido ontológico, como el acto de existir que actualiza la esencia; y tercero, lo que es (*quod est*), la síntesis de esencia y existencia en tanto realidad determinada que está siendo. Esta polisemia no es un defecto del lenguaje, sino que refleja la

complejidad ontológica del concepto: el ente no es solo “lo que existe”, sino también “aquello en virtud de lo cual algo existe”. La cuestión central, entonces, es la siguiente: ¿en cuál de estos sentidos debe entenderse $\tau\acute{o}\delta\upsilon$?

La respuesta consiste en distinguir entre el orden óntico y el ontológico. Para Aristóteles y Tomás de Aquino, $\tau\acute{o}\delta\upsilon$ en su primera acepción es lo primero en el camino del conocimiento (*quoad nos*), pues es el único accesible directamente mediante la experiencia. Un niño, por ejemplo, reconoce un perro antes de comprender la “cantidad” como esencia, y un filósofo analiza las propiedades de un ente antes de teorizar sobre el ser en abstracto. En cambio, $\tau\acute{o}\delta\upsilon$ en su segunda acepción pertenece al orden ontológico (*quoad se*), como principio que solo se devela mediante el acto de abstracción. La paradoja es que, aunque el *esse* es ontológicamente anterior, nuestro intelecto lo descubre únicamente a través del *ens*.

De este modo, la primacía de $\tau\acute{o}\delta\upsilon$ como punto de partida no niega sus demás acepciones, sino que mediante el análisis del término es posible comprender la complejidad de la expresión: partir de lo compuesto (el ente) para ascender a lo simple (el ser), de lo posterior en nuestro conocimiento (lo sensible) a lo anterior en sí mismo (lo universal). Por ello, es imprescindible desarrollar una analítica de $\tau\acute{o}\delta\upsilon$ como término ontológico.

El problema del sentido ontológico de $\tau\acute{o}\delta\upsilon$

La expresión $\tau\acute{o}\delta\upsilon$ no es unívoca, pues su campo semántico oscila entre el ente, el ser y lo-que-es. Para los fines de esta investigación, proponemos, con una precisión decisiva, la siguiente traducción e interpretación: lo-que-está-siendo. Esta elección no responde a una preferencia filológica, sino a una decisión hermenéutica que, como hemos argumentado, se encuentra plenamente justificada y permite enfatizar en la dimensión ontológica del término. Entendido así, el ente deja de aparecer como una sustancia cerrada o un objeto inmóvil y pasa a concebirse como una forma de permanecer en el ser —una inscripción continua en el flujo temporal— donde ser y manifestarse permanecen unidos. Separar ambas facetas sería empobrecer la pregunta ontológica y convertir la experiencia del ser en una categoría estática; por ello, optar por lo-que-está-siendo abre la vía a una ontología que considera simultáneamente la presencia y el proceso, lo que exige otra forma de comprender la persistencia del ser.

Reducir el ser a una esencia fija no solo oculta la diferencia ontológica, sino que también encierra la cuestión del ser dentro de los marcos de la metafísica tradicional. La tarea no consiste en descubrir una estructura inmutable subyacente a los entes, sino en comprender el modo mismo de su manifestación: el ser se muestra como apertura, como un horizonte que hace posible que los entes sean revelados, y no como una sustancia o una propiedad más. Por ello, interrogar el ser implica desplazar

la atención de las esencias hacia el análisis de las condiciones que hacen posible la aparición de algo: cómo se entrelazan permanencia y cambio en la manifestación del ente, qué temporalidades lo sustentan y qué conceptos permiten que sea reconocido.

Este replanteamiento no invalida la metafísica, sino que la reinscribe en un plano más originario: en lugar de imponer categorías eternas, la indagación ontológica se ocupa de explorar los pliegues mediante los cuales lo-que-está-siendo se hace accesible. La tarea del pensamiento es, por tanto, desocultar y restituir los condicionamientos y modos de aparición, para permitir que el ser se manifieste en su verdad más primordial, no como un objeto estático, sino como acontecimiento de su propia manifestación.

ΦΘΟΡÁ COMO DEGRADACIÓN Y Τὸ ὄν COMO REPOSICIÓN DINÁMICA DEL SER

Si la metafísica tradicional construyó su discurso sobre la presuposición de esencias unívocas, la pregunta por el ser cuestiona esa hipótesis al mostrar que lo real no se agota en una estructura fija, sino que se despliega como apertura: un horizonte desde el cual lo existente puede hacerse visible y significativo. Dentro de esa apertura emerge un ente singular cuya condición no puede reducirse a una mera presencia estática: nosotros. Nuestra existencia no consiste en ser un objeto ahí, sino en ser un ser que se comprende en su propio ser, que se proyecta hacia posibilidades, interpreta su situación y, precisamente en ese movimiento interpretativo, redefine el sentido de su estar-en-el-mundo. Esta reflexividad constitutiva convierte a la existencia humana en el lugar privilegiado desde el cual la cuestión ontológica adquiere relevancia: no solo preguntamos por los entes, sino que, al hacerlo, transformamos las condiciones mismas que permiten que el ser sea inteligible.

Lo que aquí se pone en cuestión no es únicamente la manifestación fenoménica ni la supuesta esencia de los entes, sino la constitución misma de nuestra existencia: el modo en que el ser se comprende, se proyecta y se hace presente en nosotros. Si el ser no es un ente entre otros sino la posibilidad que permite toda aparición, entonces el ser humano —como aquel ente que se interroga por el sentido de su propio ser— ocupa un lugar central en la indagación ontológica. La tarea no consiste solo en describir lo que aparece, sino en desentrañar el horizonte hermenéutico desde el cual algo nos es dado como existente: las presuposiciones, las prácticas interpretativas y las temporalidades que condicionan la presentación del fenómeno. Esto exige asumir nuestra facticidad: no estamos frente a lo real como observadores neutrales, sino que participamos en su manifestación; somos el lugar desde el cual el ser se despliega y, a la vez, el sitio en el que puede ocultarse. Por ello, la reflexión ontológica debe articular el análisis

descriptivo con la evaluación crítica de las condiciones que hacen posible la aparición, ya que solo así es posible comprender cómo lo que se muestra revela, y al mismo tiempo oculta, su sentido pleno.

Comprender el ser desde nuestra propia existencia no implica reducirlo a un objeto más dentro del conjunto de cosas que pueblan el mundo, sino reconocerlo como el horizonte mismo en el que todo acontecer se vuelve posible. No somos simples entes insertos en el mundo, sino el lugar privilegiado donde el mundo se abre y adquiere sentido. Nuestra estructura ontológica no es la de una entidad cerrada y autosuficiente, sino la de una a través de la cual el ser se manifiesta. Comprendernos de esta manera implica ir más allá de una ontología meramente descriptiva de lo dado y adentrarnos en una comprensión hermenéutica de nuestro existir: un ámbito en el que el ser no se posee ni se define de manera definitiva, sino que se constituye como una posibilidad siempre en proceso, en constante despliegue y transformación.

Desde esta perspectiva, la filosofía no puede reducirse a la tarea de ordenar la realidad en categorías estáticas, sino que ha de interrogar la raíz misma de nuestra relación con lo real. No se trata de fijar una definición sustancial de lo que somos, sino de pensar el cómo de nuestra existencia: la manera en que nos comprendemos, nos proyectamos y nos vinculamos con el ser. En este punto, la diferencia ontológica alcanza su máxima radicalidad, ya que no solo afecta a la estructura de lo que conocemos, sino que penetra nuestra propia capacidad de comprensión. Interrogar el ser significa, en última instancia, interrogar la apertura misma que nos constituye, ese horizonte desde el cual todo significado se configura y en el que nuestra existencia encuentra su sentido.

La respuesta a la pregunta por τὸ ὄν alcanza su pleno sentido en la vida fáctica: es en nuestra existencia concreta —en la actitud práctica y prerreflexiva desde la cual nos interrogamos— donde la pregunta por el ser se vuelve problemática y pertinente. No es que el ser se reduzca a un mero objeto más dentro del mundo, sino que el horizonte desde el cual el mundo se abre y se vuelve inteligible tiene su lugar privilegiado en el ser humano. Somos, por tanto, un ente peculiar: no una sustancia, sino un ser proyectual que comprende y cuestiona su propio ser; nuestra facticidad y nuestra capacidad de proyección (no una libertad absoluta, sino la posibilidad de orientar auténticamente nuestro existir) constituyen la singularidad por la que la cuestión ontológica nos concierne de modo directo.

Comprender esto permite situar correctamente la relación entre ser, ente y φθορά. El ser es condición de posibilidad de todo ente; la φθορά —esa degradación o desgaste— solo puede manifestarse en entes, y estos entes existen en el tiempo. La corrupción no significa necesariamente aniquilación ontológica; más bien, revela la historicidad y la finitud del ente, pues pone de manifiesto que la integridad de lo

que es está siempre inscrita en procesos temporales. En nuestro caso esto resulta especialmente relevante: a diferencia de los otros entes, nosotros no solo somos afectados por la temporalidad, sino que la interpretamos y la proyectamos; por eso la pregunta por la φθορά adquiere en nosotros un carácter reflexivo y normativo.

Por tanto, traducir τὸ ὄν como 'lo-que-está-siendo' no es un artificio lingüístico, sino una decisión hermenéutica que subraya la dimensión temporal y procesual del ser. El ser, entendido así, siempre es, simultáneamente, presencia y proceso —es y a la vez no-es—; su estructura es temporal y dinámica. A partir de ello, la ontología deja de ser una catalogación de entidades inmutables y se convierte en la exploración de las condiciones mediante las cuales lo real aparece, se mantiene, cambia y se desgasta.

CONCLUSIONES

1. En la tradición griega, φθορά se suele entender como corrupción, desgaste o ruina. Sin embargo, esa lectura es limitada si consideramos todas esas acepciones en un sentido óntico. La transformación siempre ocurre en un ente y a través de su manifestación fenoménica, de modo que la φθορά es tanto un cambio observable como un fenómeno cuya inteligibilidad exige atender a sus condiciones de aparición (temporalidad, finitud, marco interpretativo). Por ello, su estudio debe combinar tanto la descripción óntica como la reflexión ontológica —filología, fenomenología y hermenéutica—, con el propósito de captar no solo qué cambia, sino cómo y por qué ese cambio se hace visible para nosotros.
2. La pregunta por el sentido de φθορά es, entonces, ontológica, y no meramente óntica. Mientras la perspectiva óntica describe instancias concretas de corrupción —cómo un ente se desgasta o se destruye—, la pregunta ontológica indaga las condiciones de posibilidad de que tal corrupción pueda desplegarse y ser reconocida como tal. La alteración o ruina se manifiesta siempre como un modo de dación: aparece bajo determinadas formas de presentación que son parciales y provisionales. Al captar empíricamente esa contingencia, el fenómeno ya está inmerso en un cambio continuo, de modo que las formas percibidas no agotan su sentido. En consecuencia, la φθορά presupone la existencia de un ente que pueda ser afectado y, simultáneamente, un horizonte ontológico —temporal, interpretativo y existencial— que permita que la transformación sea perceptible e inteligible; sin ese doble requisito no es posible hablar ni de transformación ni de destrucción óntica.
3. La cuestión por la φθορά remite necesariamente a la pregunta por τὸ ὄν: toda degradación solo puede plantearse si existe un ente en el que dicha afección

se manifieste. Nuestra existencia constituye el punto de partida de esa indagación, porque somos el ente capaz de problematizar su propio ser; es decir, no solo padecemos la degradación, sino que la interpretamos y respondemos a ella. En los entes no humanos, la φθορά opera como un proceso natural de pérdida y regeneración que tiende a mantener una apariencia de unidad; en los humanos, en cambio, la degradación adquiere además una dimensión reflexiva y normativa: podemos proyectarnos, reelaborar nuestra identidad y reorientar prácticas de reposición. Esta singularidad no implica arbitrariedad absoluta, sino una capacidad contextual de reinscripción existencial que hace de la φθορά un fenómeno tanto ontológico como ético-práctico.

REFERENCIAS

- Aguilera, S. (2014). Dios, lógos y fuego en Heráclito. *Byzantion Nea Hellás*, (33), 11-27. <https://doi.org/10.4067/S0718-84712014000100001>
- Aristóteles. (1994). *Metafísica* (T. Calvo Martínez, Trad.). Gredos. (Obra original escrita ca. 350 a. C.)
- Aristóteles. (1995). Analíticos segundos. En *Tratados de lógica (Órganon) II* (M. Candel Sanmartín, Trad.; pp. 299-440). Gredos. (Obra original escrita ca. 350 a. C.)
- Berruecos, B. (2015). Las hijas del sol en el proemio de Parménides. *Diánoia*, 60(75), 55-84. <https://doi.org/10.21898/dia.v60i75.57>
- Carrasco, C. (2018). La filosofía de Parménides según el testimonio de Aristóteles. *Tópicos*, 59, 397-426. <https://doi.org/10.21555/top.v0i59.1083>
- Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito (A. Bernabé, Trad.). (2022). Alianza Editorial. (Obra original escrita en el vi a. C.)
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, Trad.). Editorial Universitaria. (Obra original publicada en 1927)
- Heidegger, M. (2005). *Parménides* (C. Másmela, Trad.). Akal. (Obra original publicada en 1943)
- Heidegger, M. (2010). *Caminos del bosque* (A. Leyte & H. Cortés, Trads.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1950)
- Platón. (2006). *La república* (J. M. Pabón & M. Fernández-Galiano, Trads.). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. (Obra original escrita ca. 380 a. C.)
- Sánchez, L. (2009). *La tradición interpretativa platónica sobre Heráclito: el Cratilo y la doctrina del flujo perpetuo* [Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia]. Repositorio institucional de la Universidad Nacional de Colombia.

<https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/70364/438304.2009.pdf?sequence=1>

Sófocles. (2011). Antígona. En *Ajax. Las traquinias. Antígona. Edipo rey* (J. M. Lucas de Dios, Trad.; pp. 183-244). Alianza Editorial. (Obra original escrita ca. 440 a. C.)

Zubiria, M., & Moral, J. (2016). *El poema doctrinal de Parménides*. Universidad de Cuyo. <https://bdigital.uncuyo.edu.ar/7654>

Naturaleza de la corrupción en la Edad Media: la relación entre poder y bien común

THE NATURE OF CORRUPTION IN THE MIDDLE AGES: THE RELATIONSHIP BETWEEN POWER AND THE COMMON GOOD

Oscar Yangali Núñez
Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, Perú
oyangali@ftpcl.edu.pe
<https://orcid.org/0000-0002-0817-0165>



RESUMEN

El presente artículo hace una exploración histórica de los conceptos de poder y corrupción desde la Alta hasta la Baja Edad Media. Para sostener nuestra interpretación y discusión acerca del tema, nos servimos del desarrollo ontológico de las nociones más importantes en algunos de los representantes del período medieval. En una primera parte, analizamos el concepto del Dios cristiano como ideal regulador en la patrística, y cómo se relacionan las nociones de poder y corrupción con la idea de lo espiritual. En una segunda parte, desarrollamos cómo evolucionan las nociones de poder y corrupción en la escolástica, y cómo ello nos permite comprender las bases de la filosofía política moderna. Finalmente, se ofrecen algunas conclusiones de la investigación, invitando a la reflexión y al contraste con el tiempo presente.

PLABRAS CLAVE: Medioevo / bien común / poder / corrupción / ontología

ABSTRACT

This article offers a historical exploration of the concepts of power and corruption, in their development from the High to the Low Middle Ages. To this end, we draw on the ontological development of the most important notions in some of the representatives of the medieval period to support our interpretation and discussion of the topic. In the first part, we develop the concept of Christian God as regulating ideal in the Patristic period, and how the notions of power and corruption relate to the idea of the spiritual. In the second part, we explore how the notions of power and corruption evolved in Scholasticism, and how this allow us to understand the foundations of modern philosophy. Finally, we offer some conclusions from the research, inviting us to contrast and reflect on the present.

KEYWORDS: medieval / common good / power / corruption / ontology

INTRODUCCIÓN

La noción de corrupción llama nuestra atención pues constituye un problema para lograr el desarrollo de instituciones y una buena convivencia social. Durante el periodo medieval, dicha noción también fue importante, al buscarse la manera de evitar su instauración para generar un espacio social idóneo para la cristiandad. Sin embargo, esta noción fue conceptualizada de distintos modos a lo largo de dicho periodo, no siendo un concepto carente de evolución. Así, el objetivo del presente trabajo es abordar el concepto de corrupción durante la Edad Media, y su relación con las nociones de poder y de bien común. La importancia del tema de la corrupción radica en examinar las diferencias y particularidades que tuvo este concepto a lo largo de la Edad Media, con miras a extraer alguna semejanza con lo que generalmente comprendemos con dicho término en nuestro mundo contemporáneo. Nos concentraremos sobre todo en los aportes de San Agustín, Santo Tomás de Aquino, Duns Escoto y Guillermo de Ockham. De esta manera, facilitaremos nuestra comprensión de por qué hoy en día permanecen ciertos modos de relación que denominamos corruptos, aunque carezcan ya del trasfondo político y teológico que los acompañó en el periodo medieval. Esta semejanza, como veremos, guarda relación con ciertas formas de favorecimientos y privilegios, pero justificados —o injustificados para nosotros— sobre la base de una ontología y cosmovisión propias de las limitaciones de la época.

Ahora bien, ¿qué es el poder o cómo fue concebido en la Edad Media? Asimismo, ¿qué relación guarda la noción de poder con la de bien común? Para responder a estas preguntas, es necesario contextualizar las condiciones generadas con el nacimiento del cristianismo en la Antigüedad tardía. Como sabemos, el cristianismo se expande en el Imperio romano y se convierte en su religión oficial en el año 380, bajo el emperador Teodosio. Mencionar su oficialización es importante porque, muy aparte del hecho de las restricciones graduales que aparecerán contra otras religiones consideradas paganas, indica el desarrollo cultural de Roma y de los próximos reinos cristianizados que adoptaron una forma cristiana de mentalidad. Esta supondrá ciertas creencias provenientes de la fe, así como otras provenientes de la filosofía griega, lo que tendrá consecuencias en las prácticas sociales y políticas del momento. Y es que, dado que se sobrepone la creencia en un Dios que es omnipotente y que busca, al mismo tiempo, comunicar su amor a la sociedad, el bien común tendrá que ser alcanzado por medio no solo de buenas acciones, sino con un gobierno recto que lo permita. Así, bajo el entramado de ambos componentes, teológico y filosófico, se justificarán muchas prerrogativas políticas, pues estos constituyeron el horizonte de toda reflexión en esta Antigüedad tardía previa a la Edad Media. La noción de poder será, pues, concebida también bajo esta perspectiva.

LA ALTA EDAD MEDIA Y EL DIOS CRISTIANO COMO IDEAL REGULADOR

A partir de lo mencionado, se puede decir que cada época se mueve bajo un ideal regulador; el Dios cristiano es el que pervivirá a lo largo de la Edad Media importante señalarlo, porque se refiere a una época que podemos calificar de teocéntrica, en tanto que Dios era la fuente originaria de todo tipo de conocimiento sobre cómo es el mundo y, por ende, de cuál sería la mejor forma de gobernarlo¹. Y es que, dentro de esta visión de las cosas, el gobierno humano debe, en suma, imitar el gobierno de Dios con respecto a su creación. ¿Y cómo entender el gobierno de Dios? Hay que decir que Dios, el sumo bien, gobierna al mundo con su amor, dado que él mismo lo es en esta concepción cristiana prudente recordar aquí que en el cristianismo se concibe a la creación como un acto libre del amor de Dios. Así, se da una sujeción de todo lo creado gracias a este amor que Dios transmite transversalmente a sus creaturas:

Porque en él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles, tronos, dominaciones, principados, potestades: todo fue creado por él y para él, él existe con anterioridad a todo, y todo tiene en él su consistencia. (Nueva Biblia de Jerusalén, 1999, Colosenses, 1:16-17)

De esta manera, el ideal regulador o cosmovisión que se inicia en este periodo de la historia contempla el amor de Dios y su poder para sujetar en armonía todo lo creado.

¿Y cómo entender esto desde el punto de vista de la misma teología cristiana? Pues, en la medida en que el Dios cristiano es uno, transmite su unidad a cada creatura para ser lo que es, como causa primera. Todo lo que es, es uno para ser lo que es. Ahora bien, para ello, ser algo uno, no solo es necesario que Dios les confiera la vida a las creaturas, sino que esta vida —para mantenerse y definirse como tal— debe buscar permanecer en la unidad. Esta unidad, empero, debe ser entendida como algo que incluye la armonía, dado que las cosas se constituyen en ser una vida siempre que sean capaces (o no) de vivir con arreglo a lo que las unifica o las destruye. Por la misma razón que un cuerpo se mantiene sano en la medida en que armoniza sus partes con una buena alimentación, ejercicio y demás cuidados, así la vida es posible y nos

¹ Aunque tal vez sea evidente, hay que recordar que, con la introducción del cristianismo en la Europa de la Antigüedad tardía como religión dominante, se gestará la idea de un Dios que ordena sus deberes al ser humano, y que es en la obediencia a Dios donde radica la razón de ser última de su cumplimiento. Como indican Reale y Antiseri, la noción de un Dios que prescribe leyes morales, la de un Dios legislador, es algo ajeno a los filósofos griegos, siendo el Dios bíblico el que entrega a los hombres la ley como mandato (1991, p. 338). De este modo, el cumplimiento de toda norma coincide con la obediencia a Dios y, en general, una buena administración o gobierno debe orientarse a ello. Agregan Reale y Antiseri que toda virtud, como supremo bien moral, consiste en cumplir los mandamientos de Dios, coincidiendo esta obediencia con la santidad, algo que los griegos consideraban en segundo plano (1991, p. 338). En suma, gobernar bien es algo que debe ir de la mano con lo que Dios dicta que debe ser.

permite permanecer en la unidad que es cada uno de nosotros. Por otra parte, hay que agregar que, en el cristianismo, Dios también es entendido como trino; es decir, que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo. De manera que, si bien debe ser entendido como unidad, resulta que en su mismo ser también entraña una “diferencia” de personas, una cierta alteridad, dado que cada persona divina es distinta de la otra. Ahora bien, se trata de una alteridad, por supuesto, armonizada en virtud del amor que se tienen estas personas, lo que las constituye en el ser perfecto que es². Es decir, no es un Dios que pueda ser concebido como algo incomunicado, sino que se trata de un Dios que, en su misma intimidad, en su esencia o sustancia, implica la relación³.

Para entender bien cómo se desarrolla esta concepción a lo largo de la Edad Media, es necesario conocer la contribución que hace San Agustín al respecto. Partiendo de la herencia de la lógica de Aristóteles, según la cual la sustancia es todo aquello que es o implica esencialmente una entidad, y el accidente es todo aquello que está en una sustancia o sujeto, San Agustín intentará explicar cómo podemos concebir lo que es Dios. En sus *Tratados de lógica (Órganon)*, en *Categorías*, Aristóteles estableció que una sustancia⁴ es aquello que no se dice de un sujeto ni está en un sujeto, como, por ejemplo, un hombre o un caballo individuales (Aristóteles, ca. 385-370 a. C./1982, 2a, 12-19). Es decir, una sustancia es aquello que es ante todo una cosa, y lo es en su individualidad misma. De esta manera, en el mismo texto, un accidente consistirá en cualquier otra explicación que se dé fuera de lo que es una sustancia o entidad (por ejemplo, conceptos como *blanco* o *corre*) (Aristóteles, ca. 385-370 a. C./1982, 2b, 32-37). De este modo, accidente es todo aquello que está en una sustancia, pero que, al no denotar lo que es en sí una cosa, siempre puede cambiar,

² En el pensamiento de San Agustín, el amor es lo que nos permite lograr la unidad y el bien, del mismo modo que Dios es uno y es el bien en la medida que en sí mismo es amor. Por eso, como indica Gilson, solo el cristiano es quien posee al sumo Bien, que es Dios, pero lo posee junto con todos los cristianos, pues los hombres que aman a Dios están unidos a Él por el amor que le tienen, y están unidos entre sí debido a su común amor a Dios, de donde un pueblo o sociedad es el conjunto de hombres unidos en la prosecución y en el amor de un mismo bien (1985, p. 128).

³ Por eso, no es casual que desde sus inicios el cristianismo haya sostenido que siempre es posible lograr la unidad o relación entre las diferencias de los pueblos. En su estudio introductorio a las *Cartas* de San Gregorio Magno, uno de los autores preferidos por el agustinismo, Bellina expone que, para dicho autor, Roma debía garantizar la cohesión-unidad del occidente en las costumbres, la fe y en la caridad, señalando también repetidamente la necesidad de cierta apertura hacia la diversidad de costumbres, lenguas y tradiciones, dialogando con opiniones diversas y superando la dispersión, por supuesto bajo una sola fe (Bellina, 2019, p. 30). En principio, en la concepción del Dios cristiano se concibe la idea de que todos somos uno en Dios, aunque cada uno, y cada pueblo, represente una parte diferenciada y diversa.

⁴ Valga aclarar que preferimos la traducción convencional del término *sustancia* para traducir el griego οὐσία, a pesar de que la traducción ofrecida por Miguel Candel Sanmartín coloca la palabra *entidad*, dado que, para los fines del presente trabajo, nos ayudará a entender mejor los temas abordados en la Edad Media.

mientras que dicha cosa permanece sustancialmente siendo lo que es⁵. En efecto, un hombre puede ser blanco o no, correr o no correr, etcétera, y seguir siendo un hombre⁶.

Así, en *De Trinitate* (*De la santísima trinidad*), escribe San Agustín que en Dios nada se afirma según el accidente, porque nada mudable hay en Él, pero tampoco todo lo que se diga de Él se dirá según la sustancia (San Agustín, ca. 400-420/2009b, V, 5, 6). Afirma esto debido a que del Dios cristiano decimos que es padre o que es hijo, términos que son relativos; es decir, son términos que entrañan una relación con otro. En efecto, nadie es padre sino de un hijo, ni nadie es hijo sino de un padre. Así, al ser Dios uno, cada persona de la trinidad —por ejemplo, el padre o el hijo—, no puede ser una sustancia. Y es que, para la lógica aristotélica, términos como padre o hijo son relativos, dado que no son posibles de predicarse sino en relación con otro. Por eso, la relación es para Aristóteles un accidente, ya que no es algo que siempre permanezca y se diga de un sujeto. Señala Aristóteles en sus *Categorías* que todo lo respecto a algo se dice acerca de un recíproco: por ejemplo, un esclavo respecto de su señor, el señor respecto de un esclavo, o lo doble respecto de una mitad, y la mitad respecto de lo doble (Aristóteles, ca. 385-370 a. C./1982, 6b26-33). Así, por ejemplo, se es esclavo de un señor, pero si muere el señor, ya no se da dicha relación, al menos no entre ese amo y ese esclavo. Así, en la lógica aristotélica se es padre siempre que se tenga un hijo, y se es hijo siempre que se tenga un padre, por lo que al terminar la vida de una de estas entidades se acabará la relación. De ahí que ella sea un accidente: no es algo que permanezca de manera necesaria durante toda la vida de dichas sustancias.

Sin embargo, en su texto citado, San Agustín afirma que, debido a la eternidad de Dios, esta relación entre el Padre y el Hijo no puede ser accidente, porque uno siempre es Padre y el otro siempre es Hijo (San Agustín, ca. 400-420/2009b, V, 5, 7). Y es que, en efecto, en Dios se da la relación del Padre con el Hijo, pero no como

⁵ Usamos el texto de las *Categorías* de Aristóteles para exponer esta parte del trabajo debido a que fue el texto que se conoció durante la Alta Edad Media y que llegó a conocer San Agustín. Obras más conocidas por nosotros hoy, como la *Metafísica*, no fueron conocidas por los padres de la Iglesia y demás cristianos sino hasta llegada de la escolástica de la Baja Edad Media, gracias a la influencia árabe.

⁶ En la medida en que nos ayude a aclarar la distinción aristotélica entre sustancia y accidentes, podemos exponer dicha distinción tal y como se concebirá en la *Metafísica* debido a que esta distinción no cambió significativamente para lo que nos interesa señalar en esta parte del trabajo. Dice Aristóteles (ca. 350-335 a. C./1998) en su *Metafísica* que sustancia (οὐσία) se llama a los cuerpos simples, y se llaman tales porque no se predicán de un sujeto, sino que todo lo demás se predica de ellas (V (Z), 1017b 10-15). Asimismo, señala Aristóteles en dicho texto que por accidente (συμβεβηκός) se dicen las cosas que se dan en un mismo ente, o porque se da en algo que existe, o porque existe aquello en lo que se da eso que predicamos (V (Z), 1017a 17-23). En otras palabras, sustancia es todo aquello que es una cosa o entidad, mientras que accidentes son las propiedades que le pertenecen a una cosa o entidad.

algo que pueda cambiar, por lo que no se trata de una relación accidental⁷. Entonces, ¿cómo se da esta relación? Defiende San Agustín que la identidad entre el Padre y el Hijo no se da en los mismos términos, pues evocan una relación, pero esta se da en la misma naturaleza divina. Por eso, luego San Agustín señala que queda en pie la consustancialidad del Padre con el Hijo, pues en ambos es una misma la esencia (San Agustín, ca. 400-420/2009b, V, 5, 8). De ahí que, a partir de eso, se usará con normalidad la expresión de que en Dios la relación es sustancial, por no ser accidental⁸. ¿Y el Espíritu Santo dónde queda? Agregará San Agustín en esta obra que el Espíritu Santo es el amor sumo, el lazo que une a los dos, Padre e Hijo, y nos somete a ellos, pues está escrito que Dios es amor (ca. 400-420/2009b, VII, 3, 6). En la tradición cristiana, el Espíritu Santo es el santificador y, en tanto ello, es la persona divina que comunica la unidad en Dios, así como a todos nosotros, por medio del amor: “y la esperanza no falla, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado” (Nueva Biblia de Jerusalén, 1999, Romanos, 5:5). Por ende, el Dios cristiano es uno y trino, y su esencia implica necesariamente la relación⁹.

Siendo todo esto así, podemos asumir que el gobierno de Dios para con sus criaturas consistirá, desde un primer momento, en dejar impresa en toda su creación el ideal de llegar a ser una relación y armonía de partes diferenciadas. Ciertamente, cada criatura es distinta de la otra, pero ello no impide que puedan vivir en unidad, la cual —en virtud del amor— debe imitar la unidad plena y ordenada de Dios, posibilitada por el Espíritu. De este modo, si bien el periodo medieval compartirá con otras épocas

⁷ Debemos recordar, por si es el caso, que no hay que confundir la procesión del Hijo con respecto al Padre (la cual se da en la misma eternidad), con la encarnación del Hijo en la historia y tiempo de la humanidad. Así lo indica el *Catecismo de la Iglesia católica* (s. f., primera parte, segunda sección, capítulo I, artículo 1, párr. 2, n. 242), siguiendo el segundo concilio ecuménico reunido en Constantinopla en el año 381, que conservó la fórmula de la consustancialidad del Padre y el Hijo.

⁸ Así lo mencionará, por ejemplo, Santo Tomás de Aquino siglos más tarde. En su *Suma de teología* sostiene que todo lo que en las cosas creadas tiende a ser accidental, al transferirlo a Dios tendrá que ser sustancial, porque en Dios nada está como un accidente en un sujeto, sino que todo lo que hay en él corresponde a su misma esencia, por lo que, respecto de la relación, que en las cosas creadas tiene ser accidental, en Dios tiene el ser de la esencia divina siendo completamente idéntico con ella (ca. 1265-1274/2009, I, q. 28, a. 2).

⁹ Puede ser interesante notar cómo las categorías de Aristóteles, que son las categorías de un filósofo griego, no alcanzan para explicar lo que es la esencia del Dios cristiano. Por ello, San Agustín y otros filósofos cristianos harán un esfuerzo por adecuarlas a las nuevas realidades que les convocan. Hablar de una “relación sustancial” puede desafiar a nuestra comprensión usual de las cosas, pero no hay otra manera de expresar el hecho de que Dios es esencialmente amor, y que lo es eternamente, sin recurrir a una nueva forma de categorizar. No se trata de forzar las categorías griegas para explicar al Dios cristiano, sino de exigir que dichas categorías expliquen algo que todavía no comprendemos bien, pero que en cierta forma podemos postular. Como indica Coda, cuando se utiliza el término *ousía*, la teología no hace una helenización de la fe; por el contrario, comienza un proceso de deshelenización de las categorías filosóficas tradicionales, abriéndolas hacia un nuevo significado (2010, p. 164).

la descripción del poder como aquello que permite tener un dominio legítimo sobre un grupo humano subordinado, lo específicamente medieval estará en concebir al poder como la capacidad de un gobierno conjunto de relacionar y gestar las condiciones para que la población pudiera conducirse a la salvación de sus almas; es decir, a Dios y a la bienaventuranza oportuno mencionar que decimos un gobierno conjunto porque en la Edad Media, a diferencia de la modernidad, el poder se encontraba descentralizado en varias partes: reyes, señores feudales, nobles, militares, etcétera.

Así, como indica Blázquez, para San Agustín, tanto las leyes civiles como la sociedad en sí deben estar en función del bien común, lo cual implica la tutela y el desarrollo de los derechos individuales y colectivos, de modo que cada cosa tienda a su propio fin, para que la paz y la tranquilidad pública o convivencia quede asegurada (2012, p. 182). Sin embargo, si bien esto es cierto, el fin de la política medieval consistirá no solo en una recta administración, sino en la confirmación de diversos órdenes jerárquicos establecidos por el hombre con miras a imitar un orden establecido por el mismo Dios. He ahí la peculiaridad de esta cosmovisión medieval que nos interesa analizar. Si bien el gobierno de Dios implica el amor de caridad, cada uno tiene una suerte de lugar natural en la sociedad, como las cosas lo tienen en el mundo, lo que podría implicar que una situación de desventaja social dentro de la jerarquía no pase por ser cuestionada. Por eso, si en este contexto queremos hablar de desorden, debemos hablar de algo que incluye el que el hombre no respete las jerarquías legitimadas no solo por un gobierno de turno, sino por Dios mismo. De ahí que haya una pugna entre el orden deseado por Dios y un supuesto orden, o más bien desorden, que podría incentivar el hombre contra ello. Y es que, en esta concepción cristiana, así como hay una pugna en el interior del ser humano, en su alma, que lo hace tender al mal y a la desintegración debido al pecado original y su conciencia del bien, en la sociedad hay también una pugna entre quienes respetan las jerarquías establecidas y quienes no, siendo estos últimos quienes atentan contra el bien común o natural.

Y es que será San Agustín quien coloque esta impronta en el porvenir para todo gobierno que se justifique como cristiano. En *La ciudad de Dios* nos dice que por este título entiende a aquella ciudad que nos testifica la Escritura que, por disposición de la providencia suprema, que supera por su autoridad divina al pensamiento de los gentiles, sojuzga toda suerte de ingenios humanos (San Agustín, ca. 413-426/2009c, XI, 1). De esta manera, por “ciudad de Dios” nos referimos a aquella sociedad en la que los hombres se constituyen por el amor a Dios y a todo precepto dictado por él. Mientras que los ciudadanos de una ciudad terrena anteponen sus dioses frente a este fundador de la ciudad santa, ignorando que él es Dios de dioses, pero no de dioses que son falsos, impíos y soberbios (San Agustín, ca. 413-426/2009c, XI, 1). De modo que, quienes pretenden vivir en una ciudad terrena, viven en realidad conforme a sus deseos terrenales amándose a sí mismos por encima de Dios. Por lo tanto, la

diferencia última entre una sociedad ordenada y una que no lo es radica en escoger una de dos posibilidades: una sociedad que se somete a la voluntad de Dios, u otra que se somete a su propia voluntad, que, en principio, es ciega y corruptible¹⁰.

Como es patente, en lo analizado por San Agustín, el interés principal está puesto en la obediencia a la voluntad de Dios o, dicho de otro modo, en la legitimidad de un gobierno cristiano. Más allá de eso, no hay un examen sobre si esta forma de gobierno puede cuestionar ciertas relaciones jerárquicas y políticas establecidas en dicha sociedad. De hecho, en *La ciudad de Dios* nos habla acerca del justo derecho de dominio (*De aequo iure dominandi*) y nos dice que, así como nuestros santos patriarcas, aunque tuvieron esclavos y administraron la paz doméstica distinguiendo la condición de estos respecto de sus hijos, en lo relativo al culto a Dios, que es en quien estriba la esperanza de los bienes eternos, miraban con la misma solicitud a todos los miembros de su casa (San Agustín, ca. 413-426/2009d, XIX, 16). Es decir, aunque hay una censura respecto de cualquier maltrato o castigo injustificado a los esclavos, sobre todo si eso perjudica su acercamiento a la fe, no hay una censura como tal acerca de su posesión. De ahí que también señala que, dado que la familia es el principio y la parte mínima de la ciudad, y que toda parte refiere a la integridad del todo en la que participa, se sigue que la paz doméstica debe ordenarse a la paz ciudadana, armonizando la convivencia tanto en el mandar como en el obedecer (San Agustín, ca. 413-426/2009d, XIX, 16).

Por consiguiente, en última instancia, se entiende una oposición entre las dos ciudades, la de Dios y la de los hombres. Pero no tanto un cuestionar las relaciones de dominación que pudieran ser injustas o corrompidas entre los seres humanos, sino en que, establecidas como tales, no fueran obedecidas si no contribuían a conducir a las almas a Dios. En esto radicaría en última instancia la verdadera corrupción; a saber, la del alma y no la que concierne a lo material. De hecho, San Agustín suele poner tanto el énfasis en lo espiritual que lo material aparece como reflejo de un cierto desorden. Como lo explica Cipriani, el Espíritu Santo no solo perdona los pecados, sino que también, al derramar la caridad en los corazones, los purifica y renueva, haciéndolos pasar, progresivamente, de la innata condición carnal a la condición espiritual de los hijos de Dios (2023, p. 193). No obstante, debemos precisar que esto

¹⁰ No debemos pasar por alto el enfoque teológico de toda esta concepción, dado que, para San Agustín, si bien hay un reconocimiento de la voluntad como aquella que es capaz de tornarse hacia Dios o no, hay que precisar que en esta concepción cristiana se requiere de la gracia, que siempre es espiritual, para poder lograrlo. Por eso, Moriones indica que la gracia por la que aboga San Agustín se trata de una gracia interna y de "inspiración de la caridad", la cual ilumina nuestro entendimiento para saber lo que debemos hacer y, sobre todo, enciende el amor a Dios en nuestra voluntad para hacer eso que sabemos que debemos hacer (2011, p. 275). En este contexto, sin el Espíritu es imposible lograr nada.

apunta a la transfiguración de nuestra sensibilidad, de modo que no siga al odio y al miedo —que muchas veces nos llevan a obrar mal contra quienes no nos han hecho nada— sino que ella debe seguir a la piedad y a la justicia.

LA BAJA EDAD MEDIA Y LA ESCOLÁSTICA: PODER Y CORRUPCIÓN

Cabe decir que esta forma de pensar agustiniana marcó la pauta para toda la Edad Media en general, e incluso para el periodo Barroco. Sin embargo, con el desarrollo de la escolástica y la recepción del pensamiento aristotélico cambiarán algunas formas de aproximarse al ser humano y la valoración sobre sus capacidades naturales de conocer. Por ejemplo, como sabemos, a diferencia del pensamiento agustiniano, que concebía a nuestro intelecto como permanentemente necesitado de iluminación divina para conocer, en la escolástica se concebirá al intelecto como capaz de abstraer sus propios contenidos desde su capacidad “agente”. Y es que, para San Agustín, siguiendo una influencia platónica, se concibe al conocimiento humano y su transmisión en general como algo permanentemente mediado por una iluminación divina en nuestra alma. *Del maestro* nos dice que, cuando captamos algo con la mente, el entendimiento y la razón, expresamos lo que percibimos en la luz interior de la verdad, con la cual está iluminado nuestro hombre interior. Así, quien nos escucha, si contempla con una mirada simple y secreta esas realidades, comprenderá lo que decimos, pero no en virtud de nuestras palabras, sino por las mismas cosas que Dios le revela interiormente (San Agustín, ca. 386-400/2009a, XII, 40).

Sin embargo, tras recibir la doctrina de Aristóteles, los filósofos medievales adquirieron un nuevo modo de analizar sus temas de estudio. Incluso el estudio de la teología revelada se verá modificada en su metodología. Como indica Bacigalupo respecto de la teología revelada, antes de Aristóteles, lo que un pensador europeo consideraba que podía saber o conocer sobre la realidad, era a partir de las doctrinas escondidas detrás de las creencias mitológicas reveladas por la divinidad (2022, p. 329). Es decir, tras la llegada de las obras aristotélicas, en occidente se empezará a confiar más en el uso de una racionalidad metódica y en el apoyo de la evidencia empírica. De todos modos, esto será positivo desde el punto de vista de una mayor confianza en las capacidades humanas para llegar al conocimiento de la realidad. Y esto, como se mencionó, por la aceptación de una capacidad “agente” en nuestro intelecto. En el contexto del siglo XIII, la filosofía escolástica de Santo Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles¹¹, planteaba que no era necesaria ninguna iluminación

¹¹ Aristóteles introduce la teoría de que nuestro intelecto se compone de dos dimensiones que participen al momento de conocer. Estas son el “intelecto agente” y el “intelecto paciente”. Esto lo vemos desarrollado en su *Acerca del alma*, en el que afirma que, como en la naturaleza siempre existe algo

divina como algo permanente para que el ser humano pudiera conocer, dado que para ello Dios había colocado en él el “intelecto agente”. En *Suma de teología*, Santo Tomás consideraba que el intelecto humano tiene una propia luz intelectual, que de por sí es suficiente para conocer algunas cosas inteligibles (aquellas que alcanzamos a través de lo sensible), aunque existen otras cosas inteligibles más altas que no es posible conocer si tal intelecto no es perfeccionado por una luz superior (ca. 1265-1274/2011a, I-II, q. 109, a. 1). En otras palabras, para todo conocimiento natural Dios ha facultado al ser humano con una luz propia, la del intelecto agente, que le permite conocer sin su intervención. La intervención de la luz divina solo se requerirá para conocer las realidades sobrenaturales o milagrosas.

Conviene señalar que este periodo al que pertenece el desarrollo de la escolástica, conocido como feudalismo, mantiene la concepción anterior de que el bien común depende de una recta distribución del poder en una sociedad jerarquizadvidentemente, por jerarquizada aquí nos referimos a ciertas estructuras y órdenes sociales tomados por inmutables y que inducen a perpetuar la creencia de que el bien común depende de mantener dichas relaciones sociales y políticas —que, hoy sabemos, muchas veces se trata de prebendas y privilegios—.

Como se ha visto, en la época medieval las jerarquías no eran percibidas por injustas, dado que en esta mentalidad también había una ontología que justificaba estas clasificaciones *sub specie aeternitatis*. Por ejemplo, Santo Tomás de Aquino en *Suma de teología* decía que la ley es la regla y medida de nuestros actos, y que —como el término ley deriva del término ligar—, esta induce a obrar de tal o cual modo. En ese sentido, la ley, al ser regla y medida, debe pertenecer a la razón (ca. 1265-1274/2011a, I-II, q. 90, a. 1). Más adelante, en el mismo texto señala que, como el último fin de la vida humana es la bienaventuranza, la ley debe ocuparse primariamente de ordenarse a ella; por otra parte, cualquier precepto sobre actos particulares no tendrá su razón de ley sino en la medida en que se ordene al bien común (ca. 1265-1274/2011a, I-II, q. 90 a. 2). De esta manera, Aquino mantiene el vínculo entre bienaventuranza, la búsqueda de la salvación de las almas y la felicidad última, con el bien común, el orden social y el político, a la luz de dicha meta. Asimismo, en *Suma de teología* señala la diferencia entre una ley eterna y otra natural. Define la primera como el designio mismo de la

que es materia para cada género de entes, algo que es potencia; pero también existe algo que es principio, algo causal y activo. Lo mismo sucede en el caso del almntonces, han de darse necesariamente estas diferencias: existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas, siendo este último una disposición habitual, como una luz, que hace que los colores en potencia se transformen en colores en acto (Aristóteles, ca. 350-335 a. C./1983, III, 5, 430a10-18). Dicho esto, el “intelecto agente” es aquella dimensión de nuestra alma o mente que sustrae las formas que conocemos de las cosas extramentales, mientras que el “intelecto paciente” es aquella dimensión de nuestra alma o mente donde el intelecto agente deposita dichas formas para que sean aprehendidas.

gobernación de las cosas —que está en Dios como monarca del universo (ca. 1265-1274/2011a, I-II, q. 91, a. 1)—, mientras que a la ley natural como la participación de nuestra razón en la razón eterna de Dios, en virtud de lo cual estamos inclinados a los actos y fines debidos (ca. 1265-1274/2011a, I-II, q. 91, a. 2). Así, la ley eterna de Dios rige en todo el universo y hace tender a las cosas a su fin, mientras que la ley natural está en el ser humano para regir su conducta con miras al fin último.

¿Cómo concibe, entonces, Santo Tomás lo que llamamos corrupción en el poder? En *De regno* (*La monarquía*, ca. 1265-1267/2018, lib. I, cap. 1), parte de que todo hombre necesita de un rey que lo gobierne y lo dirija a un fin, dado que al hombre no le conviene por naturaleza vivir individualmente, sino en sociedad; además, define que, si tal gobierno se convierte en un régimen injusto a causa de una sola persona, por tratarse de una monarquía, debe ser llamado tiranía. Así, menciona que tirano es quien busca en el gobierno su propio beneficio en detrimento del bien de la sociedad (ca. 1265-1267/2018, lib. I, cap. 2). Entonces, ¿qué es lo que se concibe exactamente como corrupción en Aquino? Siguiendo lo esbozado por la tradición cristiana desde San Agustín, lo corrupto en política debe ser entendido como aquello que descompone la unidad social y política. Para Aquino, el bien y la salvación de una sociedad radica en que conserve su unidad, a la que llamamos paz. Desaparecida esta unidad, desaparece también la utilidad de la vida social, volviéndose incluso una carga para sí misma (ca. 1265-1267/2018, lib. I, cap. II). Valga decir que, sin embargo, Aquino considera que quien mejor puede lograr dicha unidad es aquello que es uno por sí mismo —por lo que la mejor forma de gobierno que concibe es la de un rey (*De regno*, lib. I, cap. 2)—. Pero también señala en dicha obra que la tiranía es la peor forma de gobierno, y que un tirano no es cualquier mal gobernante, sino aquel que desprecia el bien común y busca solo el suyo, con lo cual se vuelve lógico que oprima de diversas maneras a sus súbditos de mil maneras, pues se deja arrastrar por muchas pasiones (ca. 1265-1267/2018, lib. I, cap. 3). De ahí que el tirano sea alguien que oprime a su pueblo con vejaciones que perjudican el bien común, en tanto se pone en serios aprietos la salvación de las almas.

Ahora bien, Aquino reconoce que no le debemos obediencia a los tiranos cuando por medio de leyes injustas ponen en riesgo la salud de nuestras almas. En *Suma de Teología* señala, por ejemplo, que cuando las leyes de los tiranos induzcan a la idolatría o a cualquier cosa contraria a la ley divina, no es lícito cumplir con obedecerlas (ca. 1265-1274/2011a, I-II, q. 96, a. 4). No obstante, en *De regno*, observamos que Aquino concede la obediencia al tirano, siempre que —al margen de lo anterior— sus excesos sean moderados, y que sea mejor soportarlo antes que oponerse a él. Todo esto, debido a que, de no vencer al tirano, se podría provocar un ensañamiento mayor con la población, o que aparezca en su reemplazo un tirano que resulte peor que el anterior (ca. 1265-1267/2018, lib. I, cap. 6). Aun si la tiranía cometiera excesos intolerables,

Aquino no considera que sea legítimo matar al tirano, pues se contravendría la doctrina de los apóstoles (Pedro enseña que los súbditos deben obedecer no solo a los señores buenos y sencillos, sino también a los malos). Sin embargo, en estos casos, aunque no admite que actúe una iniciativa particular, sí considera lícito que una autoridad pública destituya al tirano (ca. 1265-1267/2018, lib. I, cap. 6). Aquino, entonces, no concede el tiranicidio en ninguna circunstancia, aunque sí la destitución del tirano. Adicionalmente, indica que, si con todo ello no es posible una solución, entonces no queda más que recurrir a Dios, rey de todos, y que por medio de la oración pueda convertir el cruel corazón del tirano (ca. 1265-1267/2018, lib. I, cap. 6).

Como podemos ver, si hablamos del concepto de corrupción hasta este momento, es necesario ceñirnos a un cierto orden natural y jerárquico de las cosas, el cual no es traspasable a no ser en contadísimos casos y bajo determinadas condiciones. Dicho orden tiene como prioridad la salvación de las almas, la bienaventuranza y Dios. Asimismo, también prioriza la permanencia del orden social y político para guiar a las personas a tal fin. En consonancia con ello, este orden jerárquico de la sociedad y la política puede pasar por alto algunas formas injustas de dominio e instar a la población a tolerarlas. Por lo tanto, por corrupción se entiende, ante todo, aquello que corrompe el orden social y político, el bien común, pero se pone el énfasis en las condiciones que permitan la salvación de las almas. Si pecadores somos todos, corrupto es entonces no solo quien peca, sino aquella persona que, siendo consciente de los abusos que comete, se justifica en su mal, manteniéndolo en él y en todo el cuerpo social y político. Y si todo pecado resulta, en última instancia, de la soberbia, el tirano viene a ser su cristalización, dado que se coloca como el primero, no solo para sí mismo, dejando a Dios de lado, sino también frente a los demás, oprimiéndolos y arrastrándolos a la descomposición total de la unidad social y política.

Ahora bien, no todo fue exactamente igual a lo largo de la Edad Media. Ya en la última etapa del pensamiento escolástico, hacia finales del siglo XIII e inicios del XIV surgirán nuevas formas de aproximarse a la unidad social y política. ¿A qué nos referimos con una nueva aproximación en torno a dicha unidad? Debido a la nueva ontología propuesta por la escuela franciscana, surgió un cambio de mentalidad. Lo que se entendía como unidad para toda cosa o entidad en la escuela tomista era una unidad substancial¹²; es decir, una composición de forma y materia en la que la primera

¹² Ya desde antes de la escolástica, aunque sobre todo luego de la recepción de la ontología aristotélica, se aceptó la concepción de que la sustancia o esencia es un compuesto de forma y materia. La forma viene a ser el principio determinante (o alma) de la sustancia, lo que la configura para ser lo que es y no otra cosa, mientras que la materia es aquello físico que es objeto de nuestros sentidos en una sustancia. Lo que nos interesa resaltar aquí es que la relación que mantienen estos dos principios, la forma y la materia, dentro de la ontología aristotélico-tomista, es la de una unidad inseparable. En *De ente y esencia* (ca. 1256-1259/2011b, cap. 2), Santo Tomás señala que no puede

es el acto de la segunda cuando está en potencia. Así, no es posible separarlas y lograr que ambas mantengan una realidad independiente, salvo por medio del intelecto.

Sin embargo, esta concepción ontológica de los entes cambió con la introducción de la llamada distinción formal *ex natura rei*, propia de la escuela franciscana. La distinción se popularizó por Juan Duns Escoto, quien le dio un uso particular al vincularla con el tema de la creación divina por medio de la omnipotencia de Dios. ¿A qué nos referimos con esta distinción escolástica? Nos referimos con la distinción que presupone en su ontología que no solo la forma es acto, sino también la materia¹³. Ciertamente, la materia está en potencia con relación a la forma, pero también posee una propia actualidad secundaria¹⁴. De esta manera, no solo la forma es acto; la materia también lo es. Es más, no solo habrá dos actos o formas, la forma y la materia, sino que todo aquello que pueda ser concebido de manera separada por el intelecto en un ente será una forma que “ha contraído” dicho ente. Así las cosas, cada ente o sustancia es una pluralidad de formas que se contraen en él para conformarse en lo que es. Este principio contrayente por el que Dios decide conformar a sus creaturas fue denominado por los discípulos de Escoto como *haecceitas* (o sea, “estidad” en español). Así, como indica Muralt, Escoto concibe la unidad substancial como algo unificado; es decir, una superposición jerárquica de formas en cuyo seno cada una de estas formas es distinta realmente y separable la una de la otra (2002, p. 54). Cada ente o sustancia es un conglomerado de formas que Dios, al momento de crearlo, ha decidido “unir” para darle el ser.

De esta manera, el compuesto hilemórfico ha pasado a ser un compuesto de dos actos, uno subordinado al otro. Ya no se tratará de una unidad substancial al estilo tomista, en el que no es posible separarla en la realidad. Ahora bien, ¿qué de todo esto nos interesa para los fines del presente trabajo? La novedad está en que, para

decirse que la esencia de una cosa signifique una relación entre una materia y una forma, como si hubiera algo sobreañadido a ellas, sino que la forma es el acto de la materia. Otras palabras, no es que la forma y la materia pudieran existir separadas, sino que ambas forman una sola unidad, como si fuesen dos principios inseparables. Esto, debido a que la esencia de una cosa se entiende no solo por su forma, sino que incluye también a su materia. Por ejemplo, sería imposible que hablemos de esencia humana sin corporalidad, siendo que la esencia no solo es la configuración humana inmaterial, sino ella, pero junto con el cuerpo humano.

¹³ Traduce Fernández (1980, pp. 928-929) que, para Escoto en *Comentarios Oxonienses a los cuatro libros de las Sentencias* (dist. XII, q. I), la materia es definida como ente en potencia, porque cuanto menos tiene algo de acto. Esto se debe a que el sujeto receptivo del acto de la forma, por ser también causa del compuesto, no puede ser nada, porque la nada no puede recibir ser alguno.

¹⁴ Por eso, al estudiar el pensamiento escotista, Merino sostiene que, si la materia no fuera nada, entonces un ente se compondría de forma y nada, lo que sería absurdo. Por ello, la materia debe ser concebida con una cierta realidad o actualidad (2004, pp. 121-122). Así, a partir de este momento, y a diferencia de la ontología aristotélico-tomista, la forma y la materia son dos principios realmente distintos, en tanto que pueden ser concebidos como existentes de manera separada.

Escoto, lo que une a una forma con una materia ha sido, desde siempre, la voluntad de Dios al momento de crear toda cosa. ¿Y esto qué repercusiones tiene? A partir de este momento ya no se concibe que exista una unidad (en tanto vínculo necesario o esencial entre una forma y una materia), sino que ambas se unen en virtud de un acto voluntario de Dios. Y esto, por supuesto, para todo orden de cosas. Así, ya no se asume que hay algo inherente en una cosa que la haga, en virtud de sus partes esenciales, tender a ser lo que es y a un fin natural, sino que es un poder exterior a ella, la omnipotencia divina, la que le ha impreso dicho fin¹⁵. Por supuesto, no es que las cosas sean aleatoriamente cualquier cosa, ni que puedan serlo. Dios ha impreso un orden existente en el mundo extramental. Lo que resulta interesante, empero, es que ya no se concibe que dicho orden sea algo intrínseco a una forma o esencia propia de una cosa, sino que ello es así simplemente porque Dios lo ha determinado¹⁶.

Así también, en el ámbito del conocimiento, lo que une a un sujeto cognoscente con su objeto conocido no es ya, en principio, la inclinación natural del intelecto para recibir las formas extramentales, sino que es la voluntad de Dios la que permite que, de acuerdo con su orden establecido, nuestro intelecto pueda aunar a él lo que está fuera de nosotros. Tanto es así que, como indica Muralt, posteriormente a Escoto, Guillermo de Ockham, otro fraile franciscano, llegó a afirmar que, si Dios lo quisiera, *de potentia absoluta dei*, un sujeto podría producir un acto de conocimiento verdadero, independientemente de la presencia (o incluso de la existencia) de un objeto (2002, p. 57). De ahí se desprende la idea de que todo conocimiento es posible porque Dios ha establecido el orden que observamos, aunque seamos nosotros quienes integramos

¹⁵ El móvil de este cambio de mentalidad se debió también, en parte, a la cuestión de si Dios podría crear cualquier orden en el mundo que fuese distinto al que nos ha tocado. Lógicamente, si Dios es omnipotente, afirmación imposible de rechazar, entonces la respuesta es que sí. Y es que, tras los conflictos que acontecieron en la universidad medieval frente a los averroístas latinos, quienes defendían la filosofía aristotélica y descuidaban elementos de la teología agustiniana, el obispo Étienne Tempier hizo una condena en el año de 1277 a 219 tesis de Aristóteles en París. Sin embargo, Navarro señala que, de acuerdo con Duhem, esta condena fue esencial para promover un estudio experimental de la naturaleza, dado que, si Dios era libre al momento de crear el mundo, entonces en él no hay necesidad sino contingencia (2022, p. 41). De esta manera, se fomentó indirectamente el estudio de la naturaleza desde la experiencia, lo que nos permite suponer que se promovió, a su vez, la concepción de que las cosas sensibles podían estar compuestas de múltiples aspectos a estudiar.

¹⁶ Como traduce Fernández (1980, pp. 904-905), señala Escoto que nada es creado por Dios que no haya tenido primero un ser pensado en el intelecto divino y en su voluntad; su primer ser entendido fue posible formalmente porque se hallaba entonces como potencia para ser objeto de la omnipotencia divina y ser puesto en la existencia (*Ordinatio*, lib. II, dist. I, q. 2). Es decir, Dios puede crear cualquier cosa, pensándola primero como algo posible, para luego llevarla a la existencia. Dios piensa algo, y luego eso existe. Así, podemos decir que lo que hace que una cosa sea lo que es en el mundo extramental no es necesariamente una forma o esencia inherente a ella (que la limite de por sí), pues ello equivaldría a decir que Dios estaba limitado por un orden formal o esencial antes de crear, lo que contradeciría su omnipotencia. De este modo, solo resta decir que es la voluntad omnipotente y libre de Dios la que ha determinado que este orden de cosas sea como es.

nuestro conocimiento. A raíz de esto, algunos considerarán que las cosas son como son y que deben mantenerse así, porque Dios lo quiso, mientras que otros pensarán que las cosas son como son, pero que no tienen por qué mantenerse así, porque somos nosotros quienes lo formamos.

A partir de este periodo, lo mismo pasará con el concepto de poder político. Como indica Muralt, quienes privilegien el origen divino del conocimiento humano, lo harán también con el origen divino del poder político, mientras que quienes destaquen la constitución inmanente o humana de los contenidos del conocimiento, privilegiarán el origen natural, humano y popular del poder político. Ahí mismo, Muralt agrega que, como consecuencia de todo esto, aparecerá un enfrentamiento en el que un poder tratará de luchar por excluir al otro, y es allí donde reside el motor mismo de nuestra historia universal (2002, p. 68). No es casual que sea a partir de este periodo cuando, por ejemplo, Ockham cuestiona el poder tiránico del papa Juan XXII, al buscar delimitar su poder a cosas espirituales y no temporales (Ockham, ca. 1327-1329/2014, cap. 3). Ockham afirma que lo dicho en Mateo 16:19 por Jesucristo a Pedro sobre las llaves del reino, y que lo que ate en la tierra será atado en los cielos, etcétera, no son palabras que hayan de entenderse sin excepción alguna, sino que se debe obedecer al papa solo en aquellas cosas en las que tiene poder y siempre que no se exceda en la forma; y que si se excede con sus preceptos, entonces será lícito resistirlo, pues todo lo que mandare el papa que fuese no saludable sino mortífero (por tanto, sin autoridad apostólica) lo hace usurpándolo tiránicamente en perjuicio del derecho y la libertad ajenas (Ockham, ca. 1327-1329/2014, cap. 21).

CONCLUSIONES

En conclusión, notamos que el mundo medieval, en un comienzo, presenta una concepción jerarquizada de la realidad y, por tanto, también de las relaciones sociales y políticas. La armonía de la unidad y la diversidad social recaía en un reflejo de la idea de Dios como uno y trino. Y aunque esto se esbozaba sobre la base del amor de caridad, concediendo los beneficios que esta axiología cristiana aportaba a los más necesitados, muchas veces consideraba las desigualdades sociales como parte de una función natural en los individuos. Esto repercutía en la concepción del poder y en su relación con la noción de bien común. En la patrística, con San Agustín, la concepción del poder es estrictamente teológica: como existe una oposición entre los deseos del hombre y los de Dios, para encontrar el orden debido conviene ante todo la adecuación a la fe cristiana ese sentido, la corrupción aquí resulta una noción muy ligada a la desobediencia de lo espiritual. En cambio, en la escolástica, con Santo Tomás de Aquino, el poder en el ser humano se concibe ligado a la noción de ley natural, pues somos capaces —por medio de la razón— de conocer aquellos

principios y formas necesarias para gestionar un buen orden. Así, en este momento la corrupción es una noción fundamentalmente vinculada a la figura del abuso del poder en beneficio propio, y su cristalización es la figura del tirano. Después, con Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham, en líneas generales, el poder se fundamenta sobre todo en un libre ejercicio de la voluntad, con lo cual la corrupción será el abuso en el ámbito del dominio político, lo que gestará las bases remotas de la separación de poderes y la igualdad en la Edad Moderna.

Valga decir que, si bien a lo largo de la Edad Media prima un modelo o paradigma teocéntrico, nótese también la tendencia “comunitaria” en torno a la noción de poder, dado que retrata la capacidad que se tiene para generar las condiciones del bien común. En el cristianismo, si bien la salvación del alma es personal, también implica un quehacer social y político amparado en el amor de caridad y, en este sentido, no es un asunto exclusivamente relegado al individuo (para que se salve él solo). Tal vez el afán de enriquecimiento individual excesivo no era una meta en la mentalidad de aquella época, dada la axiología cristiana que lo atemperaba; esto cambia, más bien, en favor de un individualismo, en la medida en que aparece el sistema económico capitalista moderno. Probablemente, entonces, las diferencias económicas entre un noble y un plebeyo en dicha época no eran tan abismales como lo son hoy entre un millonario y alguien pobre. Más allá de ello, el mundo medieval nos muestra herramientas conceptuales para entender también cómo subsiste la tendencia al beneficio propio, corrompiendo no solo las estructuras sociales, sino además alegando la superioridad de unos frente a otros. Aunque, al mismo tiempo, como hemos pretendido mostrar en esta exposición, el mundo medieval nos invita a reflexionar sobre un horizonte espiritual compartido —el cual nos compromete a superar las injusticias que lo puedan oscurecer—, sobre la base de las justificaciones de dicha época, comparables a las que concebimos en nuestros días para los asuntos públicos que nos conciernen.

REFERENCIAS

- Aristóteles. (1982). *Tratados de lógica: Vol. I. Órganon* (M. Candel Sanmartín, Trad.). Gredos. (Obra original publicada ca. 385-370 a. C.)
- Aristóteles. (1983). *Acerca del alma* (T. Calvo Martínez, Trad.). Gredos. (Obra original publicada ca. 350-335 a. C.)
- Aristóteles. (1998). *Metafísica* (V. García Yebra, Trad.). Gredos. (Obra original publicada ca. 350-335 a. C.)
- Bacigalupo, L. (2022). *Aristóteles en París. Cómo la filosofía aristotélica en la Edad Media puso las bases de la modernidad*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

- Bellina, G. (2019). *"Una sola fe... diversas costumbres". Las cartas de San Gregorio Magno y la Evangelización de los anglos*. Universidad Católica Sedes Sapientiae, Fondo Editorial.
- Blázquez, N. (2012). *Filosofía de San Agustín*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Catecismo de la Iglesia católica. (s. f.). *Primera parte. La profesión de la fe*. https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p1s2c1p2_sp.html.
- Cipriani, N. (2023). *El Espíritu Santo, amor que une. Pneumatología y espiritualidad en san Agustín*. Editorial Agustiniana.
- Coda, P. (2010). *Dios uno y trino. Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos*. Secretariado Trinitario.
- Fernández, C. (1980). *Los filósofos medievales* (Vol. II). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Gilson, É. (1985). *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Gredos.
- Merino, J. A. (2004). Metafísica J. A. Merino Abad & F. Martínez Fresneda (Coords.), *Manual de filosofía franciscana*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Moriones, F. (2011). *Teología de San Agustín*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Muralt, A. (2002). *La estructura de la filosofía política moderna*. Istmo.
- Navarro, J. (2022). *Ciencia-religión y sus tradiciones inventadas. Un recorrido historiográfico*. Tecnos.
- Nueva Biblia de Jerusalén. (1999). Desclée de Brouwer.
- Ockham, G. de. (2014). *Sobre el gobierno tiránico del papa* (P. Rodríguez Santidrián, Trad.). Tecnos. (Obra original publicada ca. 1327-1329)
- Reale, G., & Antiseri, D. (1991). *Historia del pensamiento filosófico y científico. Antigüedad y Edad Media* (t. I). Herder.
- San Agustín. (2009a). *Obras completas III: obras filosóficas* (M. Fuertes Lanero, Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra original publicada ca. 386-400)
- San Agustín. (2009b). *Obras completas V: De la santísima trinidad* (L. Arias, Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra original publicada ca. 400-420)
- San Agustín. (2009c). *Obras completas XVI: La ciudad de Dios* (S. Santamarta del Río & M. Fuertes Lanero, Trads.; t. I). Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra original publicada ca. 413-426)
- San Agustín. (2009d). *Obras completas XVII: La Ciudad de Dios* (S. Santamarta del Río & M. Fuertes Lanero, Trads.; t. II). Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra original publicada ca. 413-426)

Santo Tomás de Aquino. (2009). *Suma de teología* (Comisión de Traductores de BAC, Trad.; Vol. I). Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra original publicada ca. 1265-1274)

Santo Tomás de Aquino. (2011a). *Suma de teología* (F. Barbado Viejo, Trad.; Vol. II). Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra original publicada ca. 1265-1274)

Santo Tomás de Aquino. (2011b). *El ente y la esencia* (E. Forment Giralt, Trad.). Ediciones Universidad de Navarra. (Obra original publicada ca. 1256-1259)

Santo Tomás de Aquino. (2018). *La monarquía* (L. Robles Carcedo & Á. Chueca Sancho, Trads.). Tecnos. (Obra original publicada ca. 1265-1267)

El nacionalismo visto desde Marvel: un análisis de la serie *X-Men '97* desde la ciencia política

NATIONALISM SEEN FROM MARVEL: AN ANALYSIS OF THE X-MEN 97 SERIES FROM THE POLITICAL SCIENCE

Luis Fernando Llanos Illescas
Pontificia Universidad Católica del Perú
llanos.luis@pucp.edu.pe
<https://orcid.org/0009-0005-7670-9555>



RESUMEN

El propósito del presente artículo es analizar la serie *X-Men '97* a través de la mirada de la ciencia política. En esta ocasión nos enfocaremos en el concepto de nacionalismo, específicamente en el nacionalismo radical, dado que, en los últimos años, han reaparecido políticos que reivindican esta forma de ver el mundo y que han tenido aceptación por parte de la ciudadanía. Es por ello que, al analizar esta serie a través de los diálogos entre sus personajes y el contexto que los rodea, podremos observar tanto comportamientos como discursos frecuentes en líderes nacionalistas. Todo con el propósito de, posteriormente, plantear soluciones a este discurso que atenta contra los valores básicos de las democracias liberales.

PALABRAS CLAVE: nacionalismo / ciencia política / *X-Men '97* / radicalismo

ABSTRACT

This article aims to analyze the *X-Men 97* series through the lens of Political Science. This time we would focus on nationalism, specifically radical nationalism. Given that, in recent years, politicians who claim this way of seeing the world have reappeared worldwide and has been accepted by citizens. That is why when analyzing this series through the dialogues between its characters and the context surrounding them; We will be able to observe both behaviors and frequent speeches of nationalist leaders. All to subsequently propose solutions to this discourse that attacks the basic values of liberal democracies.

KEYWORDS: nationalism / political science / *X-Men '97* / radicalism

INTRODUCCIÓN

La globalización, tal como la conocemos, se encuentra bajo ataque por la corriente conocida como nacionalismo. Esta corriente ideológica ha resurgido en los últimos años y, actualmente, representa una amenaza para la población mundial por su oposición a ciertas libertades inherentes del ser humano (Forti, 2024, párr. 1; Sanahuja, 2019, p. 67). Ejemplos concretos de los partidos o movimientos nacionalistas son los de Le Pen en Francia, Orbán en Hungría, Abascal en España, Trump en Estados Unidos o Modi en India (Forti, 2024, párrs. 2, 5).

¿Por qué surgen estos nacionalismos? Su surgimiento se puede deber a diversos factores, pero la creencia principal es que nacen por el fracaso de las políticas globalistas como consecuencia de la crisis económica del 2008. Esta crisis llevó a que miles de personas se desencanten con lo que se entiende como globalización y opten, en su lugar, por abrazar sus tradiciones y su cultura. Otro factor señalado es que ciertos sectores sociales percibieron una exclusión dentro de su propia sociedad, lo que conllevó a que sientan temor por todo aquello que fuese diferente (Sanahuja, 2019, pp. 60-62). En paralelo, muchos aspirantes a políticos vieron en este nuevo nacionalismo una ventana de oportunidad perfecta para alcanzar el poder, apelando a los sentimientos más primigenios de sus conciudadanos y, sobre todo, a discursos populistas que surgieron como expresiones del nacionalismo y promovieron una escisión entre la ciudadanía (Kahhat, 2019, pp. 15-19).

Este nacionalismo, que con el tiempo muchas veces ha asumido tintes más radicales, ha sido analizado por diversos profesionales de la ciencia política. No obstante, son pocas las oportunidades en que este concepto se ha pensado a través de su representación en los medios de comunicación, específicamente en series de televisión. Por ello, en el presente artículo analizamos el nacionalismo en la serie *X-Men '97*. Ello debido a que esta serie, además de haber tenido una gran popularidad en el 2024, es una de las más vistas en la plataforma streaming Disney+ y busca, según sus propios productores, abordar y trasladar a un público juvenil las dificultades políticas y sociales que atraviesa el mundo hoy en día, como por ejemplo el incremento del nacionalismo o de la homofobia (Ruiz Jiménez, 2024).

Por otro lado, se debe resaltar la importancia del estudio de la ficción. De acuerdo con Sánchez Jaramillo y Molina Valencia,

la ciencia ficción hace una crítica a las posibles consecuencias de la vida que estamos llevando, a través de un mundo imaginado, contrastando ambas realidades, asumiendo un mundo real y otro ficticio, presentando lugares o eventos no cotidianos que desfiguran lo real, originando una sociedad imaginada pero convincente. (2017, p. 80)

Eso significa que la ficción nos puede ayudar a comprender de manera lúdica la realidad que nos rodea, sin que esto signifique menospreciar a esta última. Por ello, resulta importante escoger series para que, sobre todo la juventud, pueda conectarse con las diversas disciplinas que conforman el mundo académico, como en este caso la ciencia política.

¿Por qué se escogió a los *X-Men* '97 en particular para este análisis? Principalmente por las características particulares de los personajes y por sus respectivas similitudes con personas de carne y hueso, tal como se observará a continuación.

JUSTIFICACIÓN

Desde que surgieron como personajes de cómic para la compañía Marvel en 1963, los *X-Men* han marcado un antes y después. La representación de personajes con poderes que, a diferencia de los héroes como Capitán América, Thor o Iron Man, son odiados por la sociedad por el mero hecho de existir, hizo que muchos ciudadanos oprimidos se sintieran representados por estos personajes de viñetas. Entre estos grupos marginados podemos encontrar a los migrantes, afrodescendientes y personas LGBTQ+ (Bukač, 2016, pp. 120-122).

Inclusive, podría decirse que estos mutantes no siempre fueron hegemónicos con respecto a su representación de la diversidad. En sus inicios, los *X-Men*, así como muchos otros personajes de cómics, fungieron como promotores de los valores estadounidenses, especialmente durante la Guerra Fría (Darowski, 2014a, pp. 20-22). Por ello, no es extraño ver que, en los primeros números de los cómics, estos personajes asumían roles enfocados, como defender al país de la amenaza externa representada por Magneto o incentivaban a defender los tradicionales roles de género —supuestamente baluartes del nacionalismo estadounidense— en los cuales el hombre es aquel que asume el rol de superhéroe, mientras que la mujer está más relacionada con el rol de madre, esposa o enfermera (Garneau & Foley, 2014, pp. 180-181).

Sin embargo, con el pasar del tiempo, cambió la coyuntura política y, junto a ella, cambiaron los *X-Men*, quienes, como se mencionó al inicio de esta sección, dejaron de presentarse como promotores de los valores estadounidenses para, más bien, promover la defensa del otro, del indefenso. A la par, los humanos dejaron de observar a los mutantes como curiosidades exóticas y empezaron a temerles por el hecho de ser diferentes, de ser los otros. Ante este panorama, la dicotomía presentada se radicalizó aún más de lo señalado inicialmente y esto llevó al surgimiento de facciones. La primera facción era representada por aquellos mutantes que defendían la propuesta pacífica de coexistencia entre su raza y los humanos. La segunda, por

su parte, se encontraba conformada por aquellos sectores que defendían la supuesta superioridad de los mutantes frente a la humanidad (Darowski, 2014b, pp. 97-100).

El primer grupo de mutantes, liderado por el profesor Charles Xavier, tenía como objetivo principal buscar la coexistencia pacífica con aquellos humanos que tanto los desprecian. No obstante, dentro de esta raza no todos comparten el mismo sueño utópico de Xavier. En contraste con el profesor, está su amigo Erik Lehnsherr, más conocido como Magneto, representante del segregacionismo/nacionalismo. Él representa la antítesis de su colega: defiende a la raza mutante a través de la violencia y considera que son seres superiores frente al *homo sapiens* (Garneau & Foley, 2014, pp. 179-182). Sin duda, Magneto representa el claro ejemplo de un nacionalismo extremista. A través de este personaje, podemos entender el efecto de la ideología del nacionalismo mostrado en *X-Men '97* y cómo este conocimiento adquirido se puede llegar a aplicar en nuestros días. Incluso el personaje puede entenderse como un reflejo de las ideas nativistas¹ en detrimento de la cohesión entre ciudadanos de diferentes “razas”.

Asimismo, haciendo una comparación con la coyuntura actual, podemos percatarnos de por qué es importante analizar este tipo de nacionalismo, aunque sea a través de una serie animada. El nacionalismo radical, en lugar de promover la democracia como una forma de gobierno aceptable para dirigir el sino de una nación, la observa como una dificultad que promueve la cohesión entre personas en vez de impulsar la superioridad y los intereses de una etnia o grupo en particular. Para ello, bastará con contestar la siguiente interrogante: ¿cómo los diálogos de los personajes de la serie *X-Men '97* ayudan a ejemplificar las características principales del nacionalismo contemporáneo?

Por otro lado, la metodología de la presente investigación se basa principalmente en un método cualitativo, pues el enfoque está en el análisis de la serie *X-Men '97*. Para ello, analizaremos con detalle todos los capítulos de la primera y única temporada de esta serie, que se encuentra disponible en el streaming Disney+. Asimismo, es necesario resaltar que, en la presente investigación, nos enfocamos en analizar el diálogo de los personajes, por lo que estamos frente a un análisis discursivo. El criterio de selección se basa en aquellos personajes que promueven sobre todo posturas más nacionalistas, como es el caso de Bastion o de Magneto. Una vez elegidos los diálogos entre personajes —lo cual se hizo en base a la presencia de influencias nacionalistas—, se realiza el análisis de dichos discursos.

¹ El nativismo se puede entender como una idea política que promueve la defensa de las personas, supuestamente autóctonas, dentro de un territorio. En su imaginario social, todas las personas que no pertenecen a su concepción de nativo, son el enemigo. Es por ello que deben ser expulsadas o, en el peor de los casos, pueden llegar incluso a promoverse discursos de exterminio.

A su vez, nos enfocamos en revisar aquellas fuentes relacionadas no solo a los *X-Men*, con el propósito de entender más a profundidad a estos personajes del cómic, pero también revisamos lecturas relacionadas al nacionalismo (por ejemplo, las de Anderson, 1993/1983; Carreras, 1998; Guibernau, 1996; Kahhat, 2019; Mylonas & Tudor, 2023; Pamir, 1997), con el objetivo de entender qué tipo de nacionalismo pregona el mutante conocido como Magneto y si se conecta con las corrientes contemporáneas de esta ideología.

MARCO TEÓRICO

El nacionalismo

De acuerdo con Mylonas y Tudor (2023, pp. 15-16), el nacionalismo puede entenderse como el hecho de pertenecer a un grupo nacional. Este sentido de pertenencia puede tener sus bases en diversas características, como el territorio, la etnia, el idioma o la religión. El nacionalismo busca que las personas sientan que forman parte de una entidad más grande, una suerte de gran familia que los protegerá (Guibernau, 1996, p. 14). A su vez, asume que todas aquellas personas que atenten contra el desarrollo de su proyecto político serán clasificadas como traidoras, al no proteger los intereses de su grupo.

Asimismo, es necesario entender que el nacionalismo se puede concebir como la decisión —de un individuo o un grupo— de identificarse con un sector dentro de una sociedad, muchas veces a través de las distinciones mencionadas anteriormente. En otros casos, estos nacionalismos surgen muchas veces a través de historias formuladas durante generaciones, lo que conlleva a que ciertos sectores de la sociedad se identifiquen cultural y socialmente con estas leyendas al considerar que provienen de ellas (Anderson, 1993/1983, pp. 38-44).

De acuerdo con Hegel, para que el nacionalismo prospere no es necesaria la presencia de un aparato estatal, lo que significa que se puede prescindir de la creación de un Estado. En la misma línea, el filósofo alemán considera más necesario el sentimiento de pertenencia a un grupo, que la creación del Estado nación (Carreras, 1998, pp. 7-12). Aunque actualmente se sabe que la mayoría de los nacionalismos presentes en distintas partes del mundo demandan la creación de Estados propios o, al menos, de su reconocimiento legal por parte de un Estado o de una institución supranacional. Esto lleva a creer que, si bien en un inicio los nacionalismos no vieron la necesidad de un aparato estatal para validar su independencia, con el paso del tiempo se dieron cuenta de la necesidad de formar uno para proceder con su independencia y con la prevalencia de sus tradiciones y su cultura (Mylonas & Tudor, 2023, pp. 103-116).

Además, para Mylonas y Tudor (2023), los nacionalismos contemporáneos tienen sus bases en la participación política. Es a través de esta participación que se espera que este grupo de individuos —unidos por diversas características— pueda lograr los objetivos que se plantea. Entre estos se encuentran el reconocimiento de su independencia, de los símbolos pertenecientes a su cultura y la existencia de un territorio para gobernar. Los símbolos culturales pueden estar representados en distintas expresiones, tales como la música, el teatro, las banderas, los feriados, los héroes, etcétera (Mylonas & Tudor, 2023, pp. 21-24). Además, los mismos autores hacen énfasis en que existen, grosso modo, dos tipos de nacionalismos: uno es el inclusivo, que busca asimilar distintas etnias dentro de un territorio, y el otro es el excluyente, que busca expeler a todas aquellas personas que no formen parte de estos grupos (Mylonas & Tudor, 2023, pp. 25-26).

El nacionalismo contemporáneo, en su vertiente más extremista, se expresa como una versión del nativismo. Una corriente que, ante todo, busca defender a aquellas personas que forman parte de una etnia o grupo particular y que rechaza la presencia de aquel que sea diferente (Kahhat, 2019, p. 28). Por otra parte, promueve que solo aquellos que pertenecen a determinada etnia o sector sean los encargados de determinar la creación y posterior aplicación de determinadas leyes en favor de dichos sectores (Mudde & Rovira, 2017, pp. 82-83). Además, estos sectores muestran su oposición a aquellos que, aun siendo de su misma clase, apoyan a los foráneos (Mudde & Rovira, 2017, pp. 104-105).

Entonces, en líneas generales, podemos apreciar que el nacionalismo es una corriente ideológica que busca, ante todo, representar y defender las características de ciertos sectores de una sociedad. A través de la creación de Estados y mediante la defensa de ciertas tradiciones culturales, los nacionalistas buscan reivindicar a estos grupos de la sociedad que muchas veces han sido objeto de un estado de marginación (Pamir, 1997, p. 19). Por último, hay que enfatizar que para Mylonas y Tudor (2023, pp. 38-41), el nacionalismo contemporáneo requiere ante todo de un partido político que funja como un intermediario entre las demandas de este grupo y el poder político de turno.

Entonces, observamos que el nacionalismo puede entenderse como una ideología que, ante todo, defiende una nación y las características culturales y geográficas de cierto grupo humano. Si bien algunas corrientes nacionalistas buscan reivindicar el rol de ciertos sectores de la sociedad en el mundo contemporáneo, otro sector se apoya en esta corriente con el único fin de oponerse a la presencia de grupos externos. Estos últimos suelen apelar al uso de la violencia como un medio para lograr la “limpieza étnica”, muchas veces propagada en sus discursos nacionalistas, tal y como se denuncia que ocurre en Gaza actualmente.

Engeneral, habiendo abordado el concepto de nacionalismo y definido cuáles son sus características, podemos adentrarnos en el contexto de la serie *X-Men '97*. Sin embargo, antes es necesario resaltar que, al momento de analizar los discursos de los personajes de Marvel, se aplicará el concepto más radical del nacionalismo, con el propósito de verificar si es que el discurso de estos personajes es similar a las características del concepto de nacionalismo.

CONTEXTO DE LA SERIE Y DEL PERSONAJE

Es necesario comprender el contexto que está detrás de *X-Men '97*. La serie transcurre en el contexto posterior a la serie original de los años noventa. Los X-Men están tratando de lidiar con la partida del profesor Xavier, quien se encuentra en el espacio exterior curándose las heridas provocadas después de un fallido atentado antimutante. Ante este panorama de abandono por parte de su maestro y guía, Scott Summers (alias Cíclope) se alza como el nuevo líder de los X-Men en su búsqueda por la coexistencia pacífica entre humanos y mutantes. No obstante, hubo un impedimento (creado por el propio Charles Xavier) que evitará que Cíclope se alce como líder indiscutible: su testamento. En este, donó todas sus propiedades, así como el liderazgo de su equipo, a su amigo y enemigo ideológico: Magneto.

Las razones de esta decisión son abordadas a lo largo de la serie, pero bien podrían resumirse en el hecho de que Xavier buscaba que su viejo amigo “transitara su camino”. Esto con el propósito de abrir sus horizontes y asegurarse, a la par, que sus X-Men no tuviesen que preocuparse de Magneto como enemigo. Incluso, es posible que Xavier buscase que sus pupilos vieses en Magneto a un nuevo aliado que trata de dejar atrás su pasado. No obstante, diversos hechos que suceden a lo largo de la serie harán que el mutante no solo rechace el camino de su amigo, sino que más bien reafirme a rajatabla sus convicciones nacionalistas.

Es necesario entender por qué Magneto actúa de la manera en que lo hace. Nacido como Erik Lehnsherr en el contexto de la Alemania nazi, Magneto aprendió lo que era ser despreciado por el simple hecho de existir. El hecho de ser de ascendencia judía hizo que fuese capturado y colocado en campos de concentración bajo el número 214782, cuando apenas era un niño. Allí descubrió su habilidad para manipular no solo el metal, sino también toda tecnología, al funcionar esta con campos electromagnéticos. Como consecuencia de este hallazgo, Lehnsherr se percató de que pertenecía a una raza diferente a la que debía proteger con sus habilidades no solo de ser perseguida por los nazis, sino por toda la humanidad.

Fue así como adoptó el nombre de Magneto y buscó promover la defensa de los mutantes, utilizando muchas veces métodos no ortodoxos para lograr sus objetivos.

Más adelante, empezó a promover no solo la defensa de los mutantes, sino que incluso adoptó la creencia de que los mutantes eran una raza superior y que tenían el deber sagrado de superar al *homo sapiens* en la carrera evolutiva —una clara alusión al nazismo, lo cual se entiende como una paradoja, al ser Magneto de origen judío—. Entonces, se puede observar que el llamado amo del magnetismo ya no solo busca defender a la raza mutante, sino que también se vuelve el representante de un movimiento nacionalista mutante, al menos en los cómics, a través del cual se incentiva a que los mutantes sean los únicos ciudadanos garantes de derechos en detrimento de los humanos. Pero, ¿cómo se desenvuelve este nacionalismo en la serie de streaming? Eso es lo que abordaremos a continuación.

¿LA DEFENSA DE LA RAZA O LA COEXISTENCIA?

Desde el inicio de la serie, vemos que Magneto trata realmente de abrazar los ideales de su desaparecido amigo Charles Xavier. Esto se puede observar en el cambio de traje: del típico traje rojo con un casco a un traje con una enorme M y una capa (haciendo clara alusión a la figura típica del superhéroe). Pero también se puede apreciar en una escena del segundo capítulo, en la cual Magneto —después de haber sido víctima de un atentado por parte de un extremista conocido como el ejecutor— lanza un discurso cargado de reivindicación, pero también de advertencia, dirigido a los miembros del comité de Naciones Unidas que lo juzgaba, aunque su público en general es toda la humanidad:

Este es su sueño, mi raza arrodillada ante ustedes impotente y temerosa. Todo lo que los X-Men han hecho es usar sus asombrosos poderes para proteger a un mundo que los odia y les teme ... ¿Qué debemos hacer para ser suficientemente buenos? ¡NUNCA MÁS! ... Hubo una época en que los hubiese aplastado a todos por lo que le hicieron a Tormenta. Pero, hoy no, pues un viejo amigo me retó a recordar esta vista de la Tierra ... Charles Xavier me confió su sueño y no les pide que amen o acepten a los de mi especie [los mutantes] como a los de la suya [los humanos], sino que simplemente acepten que este es un mundo que compartimos ... Estoy tratando de ser mejor, por favor, no me hagan decepcionarlos. (DeMayo & Winderbaum, 2024)

A la luz de este discurso, podemos observar que Magneto siempre ha defendido a la raza mutante y el medio que ha aplicado para lograr este objetivo ha sido, casi siempre, la violencia. No obstante, como consecuencia de la promesa que le hizo a Xavier, decidió matizar sus acciones y buscó, ante todo, la cohesión entre humanos y mutantes, no sin antes dejar una advertencia plasmada en la última línea de su discurso.

“Estoy tratando de ser mejor. No me hagan decepcionarlos”. Esta frase marca el inicio de un intento de autorreforma por parte del llamado amo del magnetismo. Se

hace énfasis en la palabra *intento*, ya que Magneto demanda a la humanidad que no haga que la decepcione. Este último extracto hace referencia a que el personaje hará un esfuerzo por cambiar, siempre y cuando la humanidad trate, a su vez, de reducir la discriminación y la persecución contra la raza mutante. Entonces, podríamos decir que estamos frente a un intento de cooperación en detrimento del nacionalismo radical inicial.

Sin embargo, no basta con defender una raza y, en ciertos casos, pregonar la violencia para ser clasificado como nacionalista. Como vimos al inicio de este ensayo, el proyecto debe tener características adicionales. ¿Cuáles serían estas características nacionalistas en el proyecto de Magneto? Estas son explicadas por la mutante Rogue a su pareja Gambito en el quinto capítulo de la serie: “Cuando estuve en la isla, [Magneto] pasó semanas hablando de lo especiales que éramos los mutantes. De cómo, algún día, tendríamos nuestras propias ciudades y cultura. Inclusive tenía planes Remy [Gambito]: arte mutante, moda y danza” (DeMayo & Winderbaum, 2024). Estas ideas, sin duda, van acordes a la teoría nacionalista de formar una nación en un territorio y, a la par, tener tradiciones pertenecientes a una raza o cultura en particular (en este caso, los mutantes).

El territorio donde esta utopía vendría a desarrollarse es una isla llamada Genosha. En este lugar, los mutantes pueden desarrollarse como individuos en un estado de libertad nunca antes apreciado en la serie. Por otro lado, debe mencionarse que Genosha ofrece una realidad desconocida hasta ese momento para los mutantes: la posibilidad de no ocultarse (ya sea por sus poderes o por la apariencia física que estos les brindan) en un entorno multicultural en el que la hegemonía cultural era la mutante, no *homo sapiens*. En el caso del gobierno, este se encuentra conformado por Magneto como un líder indiscutible del reciente Estado nación después de haber sido electo en una asamblea interna conformada por diversos mutantes. Además, es necesario resaltar que el modelo de gobierno que se aplicaría en esta ciudad sería el de una camarilla conformada por mutantes de distintos rangos, por lo que podríamos hablar de una oligarquía, mas no de una república. Lamentablemente, no todos alrededor del globo, sobre todo la ONU, se mostraron entusiasmados con la idea de que un “terrorista reformado” asumiera el principal cargo político del infante Estado.

Es más, un diálogo interesante se da en torno a esta problemática entre Magneto y Valerie Valer. Esta última es la encargada de ser enlace entre el Gobierno de los Estados Unidos y los mutantes, en el contexto del capítulo 5:

Magneto: Seguramente el derecho de Genosha a gobernarse, no solo se protegerá, sino que se valorará, como ocurre con todas las naciones de la ONU.

Valerie: La mayoría de las naciones no dejan que un terrorista sea su líder.

Magneto: Sin embargo, muchas otras permiten que sus líderes sean terroristas.

El diálogo anterior muestra la posición de Magneto con respecto a la necesidad de que su nación tenga la potestad de elegir al líder que considere más apto, sin que algún otro gobierno u organismo internacional interfiera en esta decisión. Asimismo, muestra una posición contraria a la tradición de la ONU de, supuestamente, permitir que líderes de gobiernos extranjeros se conviertan en terroristas y aun así se les dé la posibilidad de participar. Esto resulta sin duda polémico, tomando en cuenta que es una actividad que se realiza contemporáneamente en la arena internacional. Sin embargo, poco después de este diálogo, en el mismo episodio ocurrirá una tragedia que marcará un antes y un después para los mutantes.

El genocidio en Genosha, equiparable con la violencia presente en Palestina o Ucrania, fue provocado a raíz del ataque del centinela², salvaje que masacró a la naciente y próspera nación mutante y que acabó con la vida de millones de sus ciudadanos, a través de lo que puede entenderse como una limpieza étnica. Inclusive se creyó que Magneto había fallecido, víctima del ataque. Más adelante, dentro de la trama de la serie, se sabe el ataque fue provocado por Bastion, un villano proveniente del futuro (mitad humano, mitad centinela), quien —debido a su crianza por parte de una madre antimutante y también a consecuencia de su propia programación— terminó detestando a todos esos seres, a quienes consideraba una amenaza para la prosperidad del ser humano.

Esta idea de que los mutantes representaban una amenaza, materializada en el genocidio de Genosha, terminó destruyendo toda esperanza de cohesión entre humanos y mutantes. Por parte de los primeros, el ataque solo fungió como un reforzador para que las personas más radicales se permitieran a sí mismas mostrar su odio sin el temor de ser juzgados. Por el lado de los segundos, sintieron que la humanidad nunca los iba a apoyar y que debían, en algunos casos, asumir medidas radicales con el propósito de no terminar exterminados como sus pares en Genosha.

LA TRAGEDIA Y LA RADICALIZACIÓN DE HUMANOS Y MUTANTES

A través de la serie, al igual que en la realidad contemporánea, podemos observar cómo el surgimiento de corrientes nacionalistas tiende, en algunos casos, a empoderar las causas políticas de sectores de la sociedad que pueden, a su vez, provocar el surgimiento de corrientes opuestas que más bien promueven la defensa de su raza

² Los centinelas son robots, inicialmente diseñados por el científico humano Bolivar Trask, con el único propósito de localizar mutantes y exterminarlos. Esto al considerar que estos últimos representan la extinción de la raza humana. Su primera aparición en los cómics fue en *The X-Men #14*, de la mano de Stan Lee y Jack Kirby. El centinela salvaje es una mezcla conformada por partes de centinelas destruidos y diversas máquinas, con el propósito de exterminar de la manera más rápida y eficiente a la mayor parte de la raza mutante.

(Mylonas & Tudor, 2023, p. 15). En el caso de los mutantes, una vez que se percibió que este grupo se había empoderado y amenazaba el statu quo de la humanidad, ciertos sectores más conservadores decidieron actuar y defender a la raza humana. En paralelo, es interesante notar cómo Bastion representa los ideales de estos sectores reaccionarios al actuar como una suerte de “superhéroe” de la humanidad, a la cual no solo defiende, sino que también mejora tecnológicamente.

Logra esto último al transformar a humanos normales en androides centinelas, capaces de regenerarse y con una capacidad armamentística capaz de hacerle frente a los poderes mutantes (algo que no tenían sus versiones anteriores). Sin embargo, habría que preguntarse: si ya había diezmado a la mayor parte de la población mutante, ¿por qué crear un ejército de centinelas cazadores? Pues todo formaba parte de su proyecto a largo plazo llamado operación cero tolerancia (*operation: zero tolerance*, OZT), que buscaba exterminar a toda la raza mutante sin excepción e inclusive proponía eliminar a aquellos humanos que mostrasen cualquier tipo de apoyo hacia esta población.

La transformación de humanos en centinelas modificados muestra un claro ejemplo de qué más puede pasar cuando un grupo segregado —como los mutantes— se empodera: las personas buscan armarse y reaccionar. Solo que en el caso de *X-Men '97*, es Bastion quien decide realizar este acto reaccionario. Inclusive Bastion explica esta demanda de seguridad ante la presencia un enemigo “externo” en un monólogo dirigido a Valerie Valer, quien sobrevivió al genocidio de Genosha:

Dejando de lado la aliteración, Genosha no fue un genocidio, fue gestión de tiempo. En cien años, los mutantes van a ser diez veces más que los humanos y generaciones después, los humanos se extinguirán. Es como la aterradora capa de ozono en las noticias. “Actúa hoy para salvar el mañana” ... Hasta hoy, él [participante en el experimento de transformación] era un tipo común. Con tanto amor a los mutantes la gente como él usó las salas de chat para hablar libremente, para conectarse. Las constructoras [para las que el participante del experimento trabajaba] echaron a diez obreros y contrataron un mutante con la fuerza de diez hombres. ¿Qué debe hacer un taxista cuando un teleportador te lleva allí enseguida? La comunidad humana tiene miedo. Les dijeron una y otra vez que el pasado los está dejando atrás. [Yo] los invito a recuperar su relevancia. (DeMayo & Winderbaum, 2024)

Para Bastion, el genocidio que provocó en Genosha no fue más que un intento de atrasar lo que según él es inevitable: la extinción de la humanidad. Esto como consecuencia de la rapidez con la que más mutantes van naciendo en el mundo. Esto sin duda representa una amenaza al estilo de vida de la humanidad. A la par, se puede observar el uso del típico discurso xenofóbico.

Este clama que los inmigrantes quitan trabajo a los “verdaderos” ciudadanos, solo que en este caso se ha reemplazado el término migrantes por el término mutantes,

pero todo apela al primitivo sentimiento del miedo. Inclusive, el discurso propuesto por el villano muestra claros paralelismos con el proteccionismo económico formulado por varios nacionalistas contemporáneos como Abascal, Le Pen, Orbán, Trump, etcétera. Por último, Bastion revela que, gracias a él, la humanidad podrá recuperar el orgullo y el prestigio de los que alguna vez gozó, hasta la llegada de los mutantes.

Otro punto interesante para analizar en el discurso nacionalista de Bastion, quien promueve la hegemonía de la humanidad, se evidencia cuando hace referencia a aquellos humanos que consideran que pueden convivir con mutantes o que, al menos, consideran que pueden vivir en armonía. Pues, en líneas generales, considera que estos individuos son traidores a su raza: “La humanidad es buena, muy buena, por eso deben de ser exterminados. ... La tolerancia es igual a extinción, pero la empatía es aún peor” (DeMayo & Winderbaum, 2024). En el caso de Magneto y Xavier ocurre algo parecido, ya que para el primero el hecho de que Xavier siga defendiendo la coexistencia pacífica entre humanos y mutantes, a pesar de lo ocurrido en Genosha, representa una traición a su especie (al igual que lo que sucede con Bastion): “Charles, finalmente hallaste el temple para hacer lo necesario, traicionaste a tu raza”. Pero, a su vez, podemos observar cómo Magneto radicaliza su discurso al grado de tener ciertas similitudes con los discursos nazis que apelaban a la superioridad de la raza aria, solo que en esta ocasión se enfoca en la superioridad del mutante: “¿Por qué siempre defiendes a aquellos que son genéticamente inferiores a nosotros?”

Entonces, sin duda podemos observar que, para el mutante, la humanidad ya no es más que un recuerdo y que, si bien trató por todos los medios de aceptar el ideal de cooperación entre humanos y mutantes de su amigo Xavier, Genosha marcó un punto de no retorno. Además de regresar al antiguo atuendo que sin duda representa un retorno a su faceta como villano, en esta ocasión Magneto está dispuesto a acabar con la humanidad en su totalidad, tal y como se puede observar en este diálogo con Xavier, en el que le ofrece la oportunidad de aceptar el ideal de la violencia como único medio para asegurar el bienestar de los mutantes:

Xavier: Por favor, Magnus, sé razonable.

Magneto: No soy yo el que necesitas razonar, Charles. ... Cuando nos abandonaste ... transité por tu camino. ¿Estás listo para seguir el mío?

Xavier: Magnus, tu camino solo conduce a la destrucción, debes reparar el daño que causaste.

Magneto: ¿La humanidad reparará a Genosha? Oh, viejo amigo, debiste estar allí, es tal y como lo dijiste aquel día en el bar, una promesa cumplida.

...

Magneto: ¿Cuántos huesos más pavimentarán el camino al futuro, Xavier? ¿Cuanta más tolerancia debemos suplicar como mendigos? El sueño de su

profesor ha muerto. Así que les ofrezco uno nuevo. Un hogar para reemplazar el que nos robaron: una nueva Genosha.

Xavier: No somos dioses, Magnus.

...

Magneto: Solo nos quedan dos opciones. Aferrarnos a este mundo moribundo o levantarnos a su futuro y contemplar este planeta maltrecho ya caído ... decidan, mis X-Men. (DeMayo & Winderbaum, 2024)

Aquí podemos observar que el nacionalismo de Magneto adquiere matices extremistas, al grado de considerarse —tanto a su persona como a sus compañeros mutantes— como los legítimos herederos de la Tierra. Inclusive, podríamos asumir que este discurso tiene características nacionalistas, pero también mesiánicas. Este último es un clásico mecanismo por parte de líderes nacionalistas, quienes tienden a presentarse como los salvadores de sus razas con el propósito político de asegurar el apoyo por parte de la población a la que dicen representar y así afianzar su poder político (Mylonas & Tudor, 2023, pp. 68-72).

Magneto busca obtener el apoyo de todos aquellos mutantes que consideran que el sueño de unión propuesto por Xavier ha fracasado y que es momento de tomar soluciones más radicales. Inclusive, una de las frases del fundador de los X-Men describe a la perfección el sentir de los ciudadanos mutantes posterior a Genosha: “A pesar del poder de las palabras, nada puede curar este dolor [a causa del genocidio]” (DeMayo & Winderbaum, 2024).

Esta frase denota un derrotismo por parte de Xavier, quien hasta cierto grado parece aceptar que su sueño de una coexistencia pacífica entre humanos y mutantes está destinado al fracaso. Debemos entender que Genosha representó para la población mutante un choque con una realidad que probablemente se negaba a ver. Y es que la humanidad, sin importar lo que hicieran, sin importar cuánto buscaran adaptarse para que los acepten como parte de una comunidad, siempre los iba a rechazar como si fuesen parias. Eso lleva a que el homo superior tome las ideas de Magneto como si fuesen suyas, todo con el propósito no solo de sobrevivir, sino también de prosperar.

De hecho, esta idea se puede ver reforzada por las declaraciones de Valerie Valer, quien resalta el gran cambio que representó Genosha para ella, siendo una humana y sobreviviente de la masacre. Pero, a su vez, la funcionaria plantea qué debieron sentir los mutantes mientras se realizaba la matanza, todo en un monólogo dirigido a Bastion, en el contexto del capítulo 8:

¿Sabes? En Genosha sentí muchas cosas. Dolor, pena, admiración por los que lucharon contra viento y marea. Pero ¿sabes qué fue lo más raro? Nadie [de los

mutantes asesinados] parecía conmocionado y sorprendido. Ni siquiera yo. Sí, estaba asustada, pero en realidad sentí un profundo déjà vu...porque siempre terminamos en el mismo lugar horrible ... Lo más aterrador de lo que pasó en Genosha no fue la muerte o el caos. Fue un pensamiento, lo único cuerdo que puedes pensar cuando te persiguen robots asesinos contruidos para matarte: Magneto tenía razón. (DeMayo & Winderbaum, 2024)

Este discurso muestra una aceptación al discurso radical, pero resulta interesante que lo diga alguien perteneciente al bando que busca ser subyugado bajo los ideales de Magneto. Muestra que la violencia puede ser un factor determinante para un movimiento nacionalista, dado que en un largo plazo puede terminar cohesionando a todos los miembros de la comunidad bajo el estandarte de la sobrevivencia y la prosperidad. Un ejemplo similar se puede encontrar en el accionar de Bastion al usar los miedos de la humanidad, derivados de los supuestos atentados provocados por mutantes, con el propósito de armar un frente en contra de aceptar la idea de que la mutación es el futuro.

Este sombrío panorama nos muestra que realmente no existen dos bandos, sino más bien tres. El primero dirigido por Magneto, que busca defender el derecho de los mutantes a existir, sin importar qué medios se usen para ello. El segundo, el de Bastion, quien busca mantener la soberanía de la humanidad frente a los mutantes a través del armamento de la ciudadanía y quien, al igual que Magneto, hace énfasis en la superioridad de su respectivo bando. Por último, existe un tercer bando promocionado por Charles Xavier, que defiende antes que un nacionalismo, la coexistencia entre ambas razas, bajo el discurso de que si trabajan juntos podrán llegar muy lejos.

Este discurso puede parecer el más coherente; no obstante, carece de la popularidad entre las masas al no captar la atención de sectores de la ciudadanía o de medios de comunicación (Kahhat, 2019, pp. 86-91). Esto puede deberse a que cambiar los ideales inherentes dentro de un individuo, sin importar de qué tratan estos, puede ser una tarea casi imposible, sobre todo si se encuentran cimentados desde la infancia. Magneto hace énfasis en esta realidad en un diálogo perteneciente a un flashback entre los personajes ocurrido en el episodio 10:

Xavier: ¿Has conocido a otros [mutantes]?

Magneto: No

Xavier: Yo conocí a varios. Muchos están solos y asustados, y van a temerles

Magneto: A odiarlos

Xavier: No si los guiamos, si los ayudamos a valorar sus dones y ayudamos a que el mundo vea todo lo que compartimos al ser diferentes.

Magneto: Ay, mi nuevo amigo, en mi experiencia es mucho más difícil doblegar las mentes que el metal

Es evidente que, para Magneto, quien ha quedado traumatizado por eventos en su vida como el Holocausto, la humanidad tiende a rechazar a todas aquellas personas ajenas a su grupo, especialmente si se trata de etnias. Sin duda, podemos observar que la violencia puede nacer del miedo, tal y como ocurre con los gobiernos autoritarios tanto históricos como contemporáneos. Por eso es que Magneto siempre ha pregonado la violencia como el único medio para lograr sus objetivos. Si bien estos pueden ser considerados loables y justos por ciertos sectores de la sociedad, no deja de lado que terminan atentando contra el bienestar de todos aquellos ajenos a su doctrina, sean estos individuos humanos o inclusive mutantes, que promueven la coexistencia entre ambos grupos.

Por el lado de Bastion, ocurre una situación bastante similar: su loable propósito de incentivar a que la humanidad no caiga en la obsolescencia, lo llevó a cometer uno de los más grandes atentados contra la raza mutante. Pero no se detuvo allí, sino que a través del plan cero tolerancia, que puede entenderse como un claro ejemplo del escalamiento de la violencia, como ocurre actualmente en Gaza, buscó el exterminio de todos aquellos humanos que mostrasen alguna aceptación o (peor aún) empatía con quienes él catalogaba como enemigos. Sin duda, ambos personajes nos muestran cuáles pueden ser las consecuencias de promover nacionalismos radicales y sus efectos en contra, tanto hacia la población que dicen querer proteger, como hacia la que desprecian.

Asimismo, dentro de la trama de la serie podemos observar cuáles podrían ser las consecuencias de que la violencia se propague en ambos bandos nacionalistas. Al final, el caos y la zozobra primarán, y el mundo podría terminar en un estado de anarquía y muerte. Este contexto de la serie de televisión puede verse replicado en los conflictos actuales que observamos en los medios de comunicación. Políticos como Trump son una clara influencia en las personalidades de Magneto y de Bastion, al ser personas que promueven únicamente los intereses de sus grupos, en detrimento del resto.

CONCLUSIÓN

Los X-Men siempre han buscado representar a las minorías o a grupos en situación de riesgo. La serie *X-Men '97* no se aleja de ese propósito inicial, pero aborda una problemática adicional que actualmente está afectando a diversos países del mundo: los nacionalismos extremistas. En esta oportunidad hemos analizado de primera mano cómo los discursos radicales —tanto el de Bastion como el de Magneto— buscan representar a los verdaderos “dueños” de la Tierra. Estos personajes de ficción no son muy diferentes a muchos políticos actuales, quienes basan sus apoyos en discursos radicales que apelan a una supuesta superioridad nacional en detrimento del otro, lo cual, en el largo plazo, puede llevar a un escalamiento de la

violencia. Ejemplos de estos accionares se pueden ver en contextos actuales como los que ocurren en Ucrania y en Palestina.

También puede observarse que estos nacionalismos presentan una causa y justificación previa; eso significa que no aparecen de manera súbita. En ese sentido, la proliferación de un contexto polarizado y el auge de la exclusión y la discriminación generan un caldo de cultivo que sirve como detonante para estos nacionalismos extremos, especialmente aquellos que canalizan sus demandas a través de la violencia bajo la percepción de que esta es el único medio eficaz para conseguir sus objetivos.

Además, se puede apreciar cómo a través de los mensajes en medios televisivos se puede advertir acerca de los riesgos del nacionalismo, pero también es necesario tener cuidado, pues estas mismas series pueden ayudar a sectores nacionalistas a obtener herramientas o a reforzar sus discursos extremistas (Valero Matas, 2005, pp. 268-274). A la par, debemos enfocarnos en la presencia de discursos nacionalistas, sobre todo en series que buscan reivindicar las imágenes de héroes militares en distintos países del mundo, especialmente en países del sur global (Mylonas & Tudor, 2023, pp. 16-24).

Sin duda, los medios de comunicación son espacios a través de los cuales podemos conocer diversas características de una realidad. Es necesario abordar con mayor seriedad estas fuentes y usarlas como un recurso para lograr que la ciudadanía aprenda e identifique los riesgos de estas ideologías que atentan contra la estabilidad y el progreso. Solo queda esperar que más productos culturales se sumen a esta tendencia de educar a través de su contacto con la población, tal como en esta ocasión se ha hecho en *X-Men '97*, serie en la que se apela a la unidad antes que a la escisión.

REFERENCIAS

- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (E. L. Suárez, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1983)
- Bukač, Z. (2016). The Marvel of the American dream in the X-Men graphic novels and comic books. *Working papers in american studies*, 2, 114-129. https://kpk.ffzg.unizg.hr/system/articles_document/doc/27/wpas_v2_huams_2016.pdf
- Carreras, J. J. (1998). De la compañía a la soledad: el entorno europeo de los nacionalismos peninsulares. En C. Forcadell (Ed.), *Nacionalismo e historia* (pp. 7-27). Institución "Fernando el Católico"; Excelentísima Diputación de Zaragoza.
- Darowski, J. (2014a). "Evil mutants will stop at nothing to gain control of mankind!" X-Men, Communists and Cold War Containment Culture. En J. J. Darowski

- (Ed.), *The ages of the X-Men: Essays on the children of the atom in changing times* (pp. 17-30). McFarland & Company, Inc., Publishers.
- Darowski, J. (2014b). *X-Men and the mutant metaphor: Race and gender in the comic books*. Rowman & Littlefield.
- DeMayo, B., & Winderbaum, B. (Productores ejecutivos). (2024). *X-Men '97* [Serie de televisión]. Disney+.
- Forti, S. (2024). ¿La extrema derecha está otra vez “de moda”? Metapolítica, redes internacionales y anclajes históricos. *Nueva Sociedad*, (310). 66-78. <https://nuso.org/articulo/310-extrema-derecha-otra-vez-de-moda/>
- Kahhat, F. (2019). *El eterno retorno. La derecha radical en el mundo contemporáneo*. Crítica.
- Garneau, E., & Foley, M. (2014). Grant Morrison's mutants and the post-9/11 culture of fear. En J. J. Darowsky (Ed.), *The ages of the XMen: Essays on the children of the atom in changing times* (pp. 178-189). Rowman & Littlefield.
- Guibernau, M. (1996). *Los nacionalismos*. Ariel.
- Mylonas, H., & Tudor, M. (2023). *Varieties of nationalism: Communities, narratives, identities*. Cambridge University Press.
- Mudde, C., & Rovira, C. (2017). *Populism: A very short introduction*. Oxford University Press.
- Pamir, P. (1997). Nationalism, ethnicity and democracy: Contemporary manifestations. *The International Journal of Peace Studies*, 2(2), 3-19. https://www3.gmu.edu/programs/icar/ijps/vol2_2/cover2_2.htm
- Ruiz Jiménez, E. (2024, 14 de abril). 'X-Men '97': cuando la excusa nostálgica supera a la serie original y entiende que la Patrulla X siempre fue 'woke'. *El País*. <https://elpais.com/television/2024-04-15/x-men-97-cuando-la-excusa-nostalgica-supera-a-la-serie-original-y-entiende-que-la-patrulla-x-siempre-fue-woke.html>
- Sanahuja, J. A. (2019). Crisis de la globalización, el regionalismo y el orden liberal: el ascenso mundial del nacionalismo y la extrema derecha. *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, 28(1), 59-94. <https://rucp.cienciassociales.edu.uy/index.php/rucp/article/view/427>
- Sánchez Jaramillo, C. A., & Molina Valencia, N. (2017). Ciencia ficción política y construccionismo. Athenea Digital. *Revista de pensamiento e investigación social*, 17(1), 79-96. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1722>
- Valero Matas, J. A. (2005). Nacionalismo: identidad, educación y construcción social. *El Guiniguada*, (14), 261-276. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2003107>

Gestionar lo público en la Antigüedad. La “administración estatal” en Mesopotamia, Egipto y China desde una perspectiva histórica

MANAGING PUBLIC AFFAIRS IN ANTIQUITY: “STATE ADMINISTRATION” IN MESOPOTAMIA, EGYPT, AND CHINA FROM A HISTORICAL PERSPECTIVES



Javier Iván Saravia Salazar
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
jsaravias@unmsm.edu.pe
<https://orcid.org/0009-0009-2806-9070>

Carlos Yampier Quevedo Gallardo
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
carlos.quevedo1@unmsm.edu.pe
<https://orcid.org/0000-0001-6146-2186>

RESUMEN

El artículo propone una lectura histórica del desarrollo de la gestión de lo público en Mesopotamia, Egipto y China, reconociendo el carácter anacrónico del concepto de administración pública. Sostiene que, al constituirse como imperios, estas civilizaciones enfrentaron problemas públicos como seguridad, ley, burocracia y distribución de recursos. La propuesta se distancia de enfoques tradicionales que vinculan el origen de la administración a sociedades prehistóricas o fines bélicos, y la asocia a la aparición de organizaciones complejas y sistemas burocráticos propios de grandes estructuras imperiales..

PALABRAS CLAVE: Administración pública / civilizaciones antiguas / Estado / Mesopotamia / Egipto / China

ABSTRACT

The article offers a historical reading of the development of public management in Mesopotamia, Egypt, and China, acknowledging the anachronistic nature of the concept of public administration. It argues that, as these civilizations formed empires, they faced public issues such as security, law enforcement, bureaucracy, and resource distribution. The proposal departs from traditional approaches that trace the origins of administration to prehistoric societies or military purposes, and instead links it to the emergence of complex organizations and bureaucratic systems within large imperial structures..

KEYWORDS: public management / ancient civilizations / state / Mesopotamia / Egypt / China

INTRODUCCIÓN: LOS ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LA ADMINISTRACIÓN Y LA GESTIÓN DE LO PÚBLICO

Por lo general, la mayoría de los especialistas en economía, administración, ingeniería industrial y sociología de las organizaciones sitúan el surgimiento de la gestión y de la gerencia científica moderna en el contexto de la Segunda Revolución Industrial; es decir, entre finales del siglo xix y comienzos del siglo xx. Acerca de la formación de la administración pública y la burocracia, autores como Charles Tilly contribuyeron al tratamiento de la teoría belicista, que ha vinculado el desarrollo de la burocracia con los contextos bélicos (Tilly, 1992)¹. Sin embargo, como señala Peng (2022), si bien el efecto que puede tener el conflicto en la construcción de la burocracia puede ser aplicable en contextos occidentales, no posee esa prominencia en otros contextos. En ese sentido, las respuestas al problema de la organización política y social han sido diversas, aplicadas a su contexto histórico y a sus posibilidades materiales. Por ello, resulta útil y relevante para el estudio contemporáneo del Estado recuperar y analizar las experiencias históricas de la Antigüedad, pues nos permiten comprender cómo distintas civilizaciones desarrollaron formas de organización administrativa, fiscal y política que anticiparon, en cierta medida, las funciones que hoy asociamos a la burocracia moderna.

Como se tiene evidencia, a lo largo de la historia y en las diversas civilizaciones de la Antigüedad, el Estado —y, por ende, la administración pública, más allá de los tecnicismos o aspectos formales— se muestra como un “hecho evidente” (Guerrero, 2017). Aparece con sus propias particularidades, determinadas por la geografía, los diversos acontecimientos políticos, económicos y sociales, así como por la mentalidad e intereses de los gobernantes y los gobernados que vivieron en aquellas ya muy lejanas épocas. Como ha señalado Viana (2023),

sintetizar la evolución de la administración en todas las civilizaciones es una tarea sumamente ardua, pero, a grandes rasgos, tenemos en cuenta a aquellas que pasaron a la historia porque provocaron grandes cambios en la humanidad, mediante la administración de sus funciones básicas (planear, organizar, dirigir, y controlar), bajo la coordinación de alguien (rey, emperador, generales, administradores, etcétera). (p. 16)

En ese sentido, desde hace algunos años en nuestro medio se ha propuesto el concepto de “gestionar lo público” (Saravia, 2018), entendiendo que todas las

¹ A este conjunto de autores pertenece Brewer (1989) con su trabajo acerca del desarrollo de la burocracia en el Reino Unido, producto de los proyectos bélicos. Sin embargo, como bien apuntan los críticos, podemos concordar en que un contexto bélico puede contribuir fundamentalmente a un mayor orden fiscal, mas no así para todo un sistema que, en muchos contextos, se encontraba ya desarrollado.

sociedades, tanto premodernas como modernas, han tenido que afrontar la necesidad de crear, administrar y gestionar lo público. El florecimiento de las primeras culturas también fue gracias a la administración. Las primeras sociedades necesitaban ser más ordenadas, aprovechar los recursos naturales que proveía la tierra, alimentar a más personas, estructurar los oficios, organizar los servicios de la ciudad y, sobre todo, dar jerarquías a los sistemas religioso, militar y político, en los que el poder y la autoridad siempre estaban presentes. Acadios, fenicios, egipcios, griegos, romanos, así como las ancestrales administraciones de China e India; además, aunque sin saberlo, las civilizaciones americanas como los mayas, los olmecas, los toltecas, los incas y demás, todas ellas emplearon los principios básicos de la administración para representar su forma de vida (Santiago & Silva-Payró, 2016, p. 13).

La idea del espacio público o de los bienes públicos ha existido independientemente del sistema político imperante, por más autoritario, dictatorial, tiránico o patrimonialista que haya sido. Probablemente más limitado, concentrado solo en un determinado tipo de derechos, pero existente y necesario, pues un poder totalmente absoluto que no distribuya mínimamente los beneficios del sistema y no garantice un mínimo de bienestar a los individuos bajo su dominio, es imposible que subsista. Como desarrolla Tilly (1986), en una organización cada vez más amplia de personas se generan mayores incertidumbres y problemas que deben ser gestionados para permitir la convivencia, ya sea mediante instituciones formales o informales, con reglas o con símbolos que los individuos comparten. Esto se ha materializado, con el tiempo, en diversas instituciones administrativas e instrumentos de gestión, en la medida que los grupos humanos adquirían mayor organización y se constituían las primeras civilizaciones, estados e imperios.

En el presente artículo adoptamos la perspectiva histórica para analizar cómo tres sociedades de la Antigüedad (Mesopotamia, Egipto y China) fueron construyendo su burocracia y su aparato administrativo, y así definiendo el espacio público, como resultado de un proceso evolutivo en constante interacción con el entorno físico, los intereses políticos y las demandas sociales. Del mismo modo, se encuentra el consenso con elementos básicos para la convivencia en comunidad, traducido en instituciones que la tutelan y que heredamos hasta nuestros días. En ese sentido, el desarrollo de la gestión de lo público no supone una linealidad, sino que es, más bien, una historia que avanza y retrocede según los contextos.

La antropología, nos dice Jurado (2015), "ha mostrado que en las sociedades premodernas no existía la tajante separación que hoy se presenta entre los ámbitos de la vida política, económica y cultural" (p. 115). Esto quiere decir que "la vida social era un *continuum* de diversas dimensiones de lo humano, de manera que la construcción cotidiana de realidad se significaba desde las mismas prácticas sociales

amalgamadas en un todo orgánico” (p. 115). Como lo plantean Beltrán y López (2018), “el surgimiento del pensamiento administrativo está ligado indudablemente a las necesidades prácticas que han acompañado a la humanidad desde sus inicios como civilización” (p. 9). Ese proceso evolutivo es esencialmente histórico y está en constante relación con la organización estatal, lo que finalmente determina lo que conocemos actualmente como el espacio público o el bien público.

Hacemos esta salvedad porque los textos de historia de la administración provenientes de la misma disciplina administrativa, tienden a relacionar el origen de la administración a las actividades más cotidianas de las sociedades prehistóricas y tribales², relacionadas con la familia, la caza y recolección, etcétera, considerándose que el desarrollo de la escritura, junto con la presencia de asentamientos de mayor extensión, “provocó que las necesidades prácticas de supervivencia se complejizaran poco a poco, hasta llegar a ser obligaciones superlativas que debían suplirse si primaba la organización social sobre la vida nómada” (Beltrán & López, 2018, p. 10).

Si bien estos son antecedentes de la necesidad de ciertos criterios de organización para la supervivencia del ser humano, nuestra perspectiva para analizar la historia de la administración, se relaciona con la aparición de organizaciones de mayor dimensión (estados, imperios) y que necesitan de cuerpos más constituidos, con la consecuente formación de burocracias, la difusión de la escritura y la consolidación de una cultura de respeto a la autoridad. Como han destacado Burbank y Cooper (2010), “históricamente, el imperio ha sido una forma de organización política común en todo el mundo y muy duradera” (pp. 2-3). Esto lleva a Lloret a afirmar que “el imperio ha sido la forma de estructuración política más común en la historia global” (2018, p. 5). En perspectiva histórica, el Estado nación es un producto relativamente nuevo y, por lo tanto, no se trata de una forma natural o inevitable de organización política.

En ese sentido, los trabajos que desde la historia, la antropología y la arqueología cuestionan al Estado como ente único o paradigma de la organización humana, han arrojado luces muy llamativas acerca de cómo la administración es en sí el resultado de una especialización de la organización promovida por una élite gobernante, más que una iniciativa de supervivencia de los primeros grupos humanos (Armstrong, 2007; Dussel, 2007; Mann, 1991; Scott, 2022) y que la complejización de las relaciones entre el Estado y sus poblaciones dependientes es producto de la imposición de un

² En ese sentido, Santiago y Silva-Payró (2016) afirman que, en sus inicios, la cabeza de toda administración se ejercía a través de la ley del más fuerte: aquel líder que con una jerarquía (heredada o ganada por su condición física) tomaba el poder sobre un grupo que le confería sumisión, apoyado por la sabiduría de los ancianos y la fuerza de sus demás compañeros varones, organizaba y ejecutaba un plan que satisfacía las necesidades más vitales del clan (p. 13). También es un recurso utilizado por historiadores profesionales que se aproximan al fenómeno administrativo.

control mayor de las élites asentadas en ciudades. Como ha señalado Scott (2022), desde los centros urbanos, una élite política consolidada y detentora de una fuente de poder religiosa-militar, impondrá la agricultura y la dependencia a los cereales como un mecanismo de control social efectivo frente a sus grupos humanos dependientes. Lo anterior, por ser los cereales productos más fácilmente cuantificables para fijar el tributo y porque tienen fechas específicas de cosecha y siembra. Esta dependencia a los monocultivos es lo que lleva a Harari (2014) a afirmar exageradamente que “los cereales domesticaron al hombre”. En realidad, la dependencia de los monocultivos como el arroz y el trigo es una consecuencia del poder de una élite, puesto que los grupos humanos eran reacios a depender de los Estados y vivir en las ciudades por varios motivos. Por un lado, estaban sujetos a la agricultura³ y al tributo; por otra parte, los Estados y sus ciudades estaban lejos de ser espacios seguros y constantemente se encontraban en luchas con otras ciudades, además de ser espacios de propagación de enfermedades (zoonosis) y donde existía la posibilidad de caer en la esclavitud. Esta dominación de grupos humanos mayores, por tanto, requirió construir medios para la contabilidad y el adiestramiento de funcionarios para la administración.

En ese sentido, es pertinente recordar lo que señalaba Finley (1986) sobre las economías del Medio Oriente que estaban dominadas por grandes complejos de palacios o templos, que poseían la mayor parte de las tierras labrantías, monopolizaban virtualmente todo lo que podría llamarse “producción industrial”, además del comercio exterior (que incluía el comercio interciudades, no solo con extranjeros). De este modo, organizaban la vida económica, militar, política y religiosa de la sociedad por medio de una complicada burocracia que incluía la palabra “racionamiento” en un sentido muy amplio (pp. 25-26).

Por estas razones, es importante trazar a grandes rasgos algunas de las principales características del funcionamiento administrativo realizado en las antiguas civilizaciones. Por ejemplo, en las épocas premodernas tuvieron que lidiar con la adaptabilidad a medios geográficos diversos, lo que en buena medida determinó la personalidad, cultura y formas de gobierno que fueron adoptando⁴. A su vez, esto dio lugar a que el poder emane de diferentes “fuentes sociales”, como lo ha explorado

³ La labor agrícola, en perspectiva, está lejos de ser una actividad sencilla y más bien requiere de un gran esfuerzo de los agricultores. En la Antigüedad, los imperios buscaban que los diferentes grupos humanos fuesen dependientes de sus ciudades, por lo que eliminaban las zonas cultivables cercanas y ajenas a su propio hinterland, con la intención de reducir la posibilidad de actividades de subsistencia paralelas a la agricultura de cereales, como la recolección o el pastoreo.

⁴ Egipto debe al río Nilo su desarrollo cultural tan homogéneo y milenario. Fenicia se consolidó como una talasocracia por su ubicación geográfica cercana al mar. La riqueza cultural del Perú se debe en buena medida a la presencia de la cordillera de los Andes que permitió el desarrollo político, social y económico autónomo de diversas civilizaciones en el período prehispánico.

Michael Mann (1991), en las que recae el control sobre los recursos económicos, ideológicos, militares y políticos, respectivamente. Resulta de particular interés cómo el poder sobre los recursos políticos finalmente deriva en la aparición del Estado. Y si bien, como ha destacado Scott (2022), esta es una de las tantas formas de organización que la humanidad ha creado e implementado⁵, es la que mejor documentada está y la que rige en la actualidad en la mayoría de las sociedades humanas.

EL ANTIGUO ORIENTE PRÓXIMO Y ASIA

Dussel (2007) ha identificado cuatro espacios geopolíticos previos al dominio occidental. A saber: la China de los Han (202 a. C.-220 d. C.); la India, con los periodos Maurya (322 a. C.-183 a. C.) y Gupta (320 d. C.-550 d. C.); el espacio iranio persa (lo que se denomina antiguo Oriente Próximo) y las culturas del Mediterráneo. Son espacios geográficos que permitieron un desarrollo singular en sus respectivas civilizaciones, por lo que —para comprender el desarrollo administrativo que tendrán las tres civilizaciones analizadas— es pertinente señalar las características principales de estos espacios geográficos.

EL ANTIGUO PRÓXIMO ORIENTE

Denominamos antiguo Oriente Próximo al conjunto de regiones conocidas como territorios cuneiformes; es decir, aquellas zonas del mundo antiguo donde se empleó la escritura cuneiforme —caracterizada por trazos en forma de cuña que se combinaban para formar signos—, y que se realizaba principalmente sobre tablillas de arcilla, el soporte más común de comunicación escrita⁶. Estas regiones comprendían

⁵ Scott reflexiona con acierto que las grandes eras oscuras que experimentaron las sociedades antiguas como la babilónica, la egipcia y la griega, son consideradas como tales por la ausencia de monumentos, que son evidencias claras de la presencia del Estado, aun cuando esto no indica que no haya existido organización. Señala que “si situamos la era de la definitiva hegemonía estatal en torno al año 1600 a.C., podemos afirmar que el estado solo ha dominado las dos últimas décimas del 1 % de la vida política de nuestra especie” (Scott, 2022, p. 30). Su gran conclusión es que las personas rehuían residir en ciudades por tres grandes factores. El primero era el riesgo epidemiológico, porque las enfermedades se propagaban con mucha mayor rapidez en las ciudades. El segundo, la fragilidad estatal, puesto que las nacientes ciudades entraron en conflictos constantes, por lo cual la violencia para hacerse de y proteger recursos era una constante en las primeras ciudades. Y, finalmente, por las cargas que exigía la ciudad a sus residentes; los tributos, la labor agrícola (que era bastante exigente), el servicio militar y el peligro de caer en la esclavitud, constituían serios desincentivos para las personas de vivir en las ciudades.

⁶ El empleo de la escritura cuneiforme no es una distinción arbitraria entre las civilizaciones antiguas; las tierras cuneiformes tienen mucho más en común que el mero uso de la misma escritura. Desde el inicio de la civilización urbana, en el cuarto milenio a. C., las tierras de Mesopotamia, Siria y Elam mantuvieron estrechos contactos entre sí, debido a que las primeras ciudades del sur de Mesopotamia establecieron colonias en territorios más al norte y al este. En los milenios

Mesopotamia (actual Irak, donde existieron distintos Estados como Sumer, Akkad, Babilonia y Asiria), Siria, Elam (parte del territorio que posteriormente sería Persia) y Anatolia (actual Turquía). Si bien la escritura cuneiforme se utilizó ocasionalmente en Canaán y Egipto, en ambos lugares predominaron otros sistemas de escritura, por lo que aquí serán analizados solo en el marco de sus vínculos comerciales y diplomáticos con las tierras cuneiformes.

En el Oriente Próximo las distintas regiones mantenían estrechos contactos unas con otras, a veces de manera imprevisible (Kuhrt, 2014). La civilización en el antiguo Oriente Próximo (los actuales países de Arabia Saudí, Argelia, Baréin, Egipto, Emiratos Árabes Unidos, Irak, Irán e Israel, además de los territorios palestinos) fue tan duradera como exitosa. En esta región encontramos las primeras cuatro grandes civilizaciones históricas, correspondientes a los territorios de Egipto, Mesopotamia, Fenicia y Palestina. En cada una de estas zonas surgieron diferentes culturas que crecieron y avanzaron a lo largo de la historia, como ocurrió con Sumer, Akkad, Babilonia o Asiria en Mesopotamia, Ebla en Siria o Tiro y Biblos en Fenicia. Los tres mil años que van desde el 3600 hasta el 539 a. C. abarcan una era de innovaciones y logros considerables. Con justa razón esta región es conocida como la “cuna de la civilización”.

MESOPOTAMIA, EL AMANECER DE LA CIVILIZACIÓN Y LA ORGANIZACIÓN

De acuerdo con los estudios arqueológicos, la primera civilización reconocida por la historiografía fue la sumeria, surgida alrededor del 6700 a. C. en la baja Mesopotamia, entre los ríos Tigris y Éufrates. En este territorio se produjeron avances decisivos para el desarrollo humano y la formación estatal, como la práctica sistemática de la agricultura, la fundición de metales, la domesticación de animales y la formulación del primer código escrito. La alimentación sumeria se basaba en cereales como el trigo, la cebada y el mijo, y se complementaba con leguminosas como lentejas y garbanzos, y con frutos y hortalizas, entre los que destacaban la cebolla, el pepino, la calabaza, la berenjena, el durazno, el melón, las almendras, las moras, la granada, el dátil y las uvas. Los sumerios elaboraron el primer aceite vegetal a partir del ajonjolí y consumieron carne de pescado, res, cabrito, caballo y camello. Hacia el 4000 a. C., los asentamientos humanos comenzaron a concentrarse en las riberas de los ríos, lo que favoreció la formación de las primeras ciudades y, con ello, el surgimiento de la civilización mesopotámica, considerada como el origen de la historia urbana y social de la humanidad.

posteriores, los pueblos de estas tres regiones fueron a veces aliados y a veces enemigos, además de constantes socios comerciales. Mesopotamia y Siria estuvieron en ocasiones unidas bajo un solo imperio, mientras que Elam, por lo general, se quedó al margen de estos estados de mayor tamaño.

Los sumerios desarrollaron una notable capacidad de organización social y técnica, que les permitió controlar las crecidas de los ríos mediante la construcción de sistemas de regadío. Entre sus principales innovaciones se encuentran la invención del arado, los primeros medios de transporte con ruedas y la escritura. Además, realizaron aportes significativos en campos como las matemáticas, la medicina y la literatura, sentando las bases del conocimiento científico y cultural de las civilizaciones posteriores.

La sociedad mesopotámica fue creciendo paulatinamente. Las pequeñas aldeas se transformaron en ciudades, como fue el caso de Uruk, la “primera ciudad compleja de Oriente” (Liverani, 2006). Es en esta ciudad que el vínculo religioso-político fue fundamental para mantener una determinada jerarquía social que iniciaba en la familia y terminaba con el vicario o rey, por lo que se vieron obligados a poner en orden su funcionamiento interno, coordinado por líderes religiosos (patesí), o reyes, conocidos como lugal (Vera Tornell, 1964).

Hacia mediados del siglo xxiv a. C., en Mesopotamia surgió una nueva forma de organización política estatal que integró a numerosas ciudades-estado previamente independientes. Un líder advenedizo llamado Sargón, logró someter y unificar casi todo el territorio que hoy corresponde a Irak y gran parte de Siria, estableciendo así el primer imperio conocido en la historia. A diferencia de los reyes que le precedieron, quienes solo habían conseguido mantener unidas algunas ciudades mediante conquistas parciales o alianzas temporales, Sargón consolidó un poder centralizado y duradero que transformó el panorama político de la región.

Pese a ello, en Mesopotamia el poder estatal no se encontraba plenamente centralizado, sino distribuido entre diversos gobernantes locales que ejercían autoridad en distintas regiones del territorio, aunque ninguno de ellos alcanzaba un poder superior al del rey. Como indica Cabrales (1979), “el régimen predominante fue la descentralización política y administrativa. Cada juez, jefe militar o gobernador local administraba la justicia, recaudaba impuestos y ejercía el gobierno de la región en nombre del rey” (p. 5). En esas circunstancias, para el rey era imposible ejercer un mando directo sobre todo su territorio, así que designaba gobernantes menores para que, a su vez, fueran representantes de su poder real y mantuvieran el orden político y comercial. Bajo el mando del rey también se encontraban muchas otras clases sociales, como los nobles⁷, los cultivadores de la tierra que tenían un nivel de vida muy bajo, y los esclavos al servicio de un señor, tratados como animales (Cabrales, 1979, p. 7, citado en Beltrán & López, 2018).

⁷ Reconocidos por las grandes sumas de dinero que lograban acumular en los negocios.

La escritura cuneiforme y el origen de la burocracia

Sin lenguaje no puede existir vida social. Ese es el primer elemento para la conformación de un grupo humano, porque el lenguaje no es solo un sistema de comunicación, sino la misma cultura en movimiento. Así, el lenguaje cumple una doble función: como medio de comunicación entre los miembros de la sociedad humana y como mecanismo para la formación de conceptos y procedimientos de abstracción en el individuo, lo cual, a su vez, permite la comunicación.

Tal como nos lo recuerda Goody (1990), el uso de la escritura por parte del Estado tiene muchas implicaciones en la acción social, pues proporciona un tipo de control de las relaciones espaciales y temporales. La escritura no era esencial para el desarrollo estatal, pero sí para cierto tipo de Estado, el burocrático. Es así que la escritura tiene un papel destacado en la evolución de las sociedades, sobre todo en el aspecto administrativo, pues su uso se incluye en la economía estatal y en la consolidación de los sistemas legales.

La situación era muy distinta en relación con los usos de la escritura en asambleas, en la circulación de la información en el nivel ideológico y en los procedimientos consultivos, pues estos desarrollos estaban relacionados con una mayor disponibilidad de técnicas y material de lectura más que con un sistema social que utilice un difícil código logográfico. En las sociedades más pequeñas, la comunicación interna puede mantenerse por medio del contacto directo cara a cara. Pero para un Estado, incluso para uno simple, el incremento de escala, la intervención de la distancia espacial y la inclusión de un mayor número de individuos en la organización, significa que la comunicación entre sus miembros requiere intermediarios, representantes, etcétera.

Como destaca Kuhrt (2014), en el antiguo Próximo Oriente existía una gran cantidad de lenguas (unas quince), que se sabe se utilizaron en las distintas épocas, y otro gran número de sistemas de escritura empleados (aproximadamente siete). El acadio, la lengua semítica hablada en Mesopotamia y que utilizaba la escritura cuneiforme, fue muy empleada durante el segundo milenio, y llegó a alcanzar la consideración de lengua franca, al punto que reyes egipcios e hititas la utilizaron para comunicarse entre sí. Los egipcios, incluso, realizaban en esa lengua algunas de sus actividades imperiales en Levante (p. 19). En un inicio, fueron los comerciantes procedentes de Asiria quienes introdujeron esta forma de escritura. Algunos siglos después, los hititas la adoptaron de manera generalizada, incorporando también numerosas prácticas culturales de sus vecinos del sur. Entre ellas destacan la comunicación mediante cartas, la formalización escrita de tratados con sus aliados, la organización de archivos que reunían documentos administrativos y religiosos provenientes de los palacios y templos, así como la instauración de un sistema gubernamental apoyado en burócratas, gobernadores y reyes vasallos.

La comunicación era todavía oral, y por eso requería el movimiento de personas (más que de medios), pero el contacto entre el gobernante y el gobernado era ya indirecto, realizándose a través de una jerarquía de funcionarios (tales como los subjeses) distribuidos por todo el territorio, y por medio de los intermediarios necesarios para transmitir los mensajes (Goody, 1990, p. 137). La escritura trajo a la cultura mesopotámica

la posibilidad de guardar, organizar, revisar y multiplicar información; asunto que tuvo grandes repercusiones en la realización no solo de estos proyectos arquitectónicos, sino también de un comercio expandido por grandes zonas aledañas a los territorios de Mesopotamia e inclusive, tierras lejanas. (Beltrán & López, 2018, p. 12)

La búsqueda de la justicia: delineando lo público

Es así que podemos afirmar que la necesidad de administrar y gestionar lo público ha sido una constante de la historia de la humanidad. Teniendo como correlato la lucha por un gobierno más justo que pueda responder a las demandas, exigencias y expectativas de las personas frente a las arbitrariedades de quienes detentaban el poder. Los primeros códigos legales surgieron hacia el año 2000 a. C. en Mesopotamia. Como destacó Maine (1893), el que se haya descubierto y difundido la escritura en estas tierras, sugiere el origen de estos antiguos códigos. El más antiguo de ellos, registrado por los historiadores, corresponde al de Ur-Nammu⁸, fundador de la dinastía de Ur, hacia el 2100 a. C.

En el código de Hammurabi⁹ podemos leer lo siguiente:

Los grandes dioses me han elegido y yo [Hammurabi], solo yo, soy el pastor salvador, cuyo cetro es justo ... Para que el fuerte no oprima al débil, para hacer justicia al huérfano y a la viuda en Babilonia ..., para hacer justicia al oprimido, he escrito mis preciosas palabras en esta estela y la he levantado delante de mi estatua de Rey de Justicia ... Que el oprimido que esté afectado por un proceso venga delante de mi estatua de Rey de Justicia y que se haga leer mi estela escrita y que escuche así mis preciosas palabras ... Ha asegurado [Hammurabi]

⁸ Rescatado en Nippur a principios del siglo xx, solo han llegado a nosotros fragmentos del texto. Poco después, hacia 1920 a.C., el soberano Lipit-Ishtar estableció un código que también se ha conservado solo parcialmente.

⁹ En el Medio Oriente antiguo existen otros ejemplos de codificaciones posteriores al Código de Hammurabi, aunque estos no hayan tenido su mismo esplendor. Los hititas, cuya civilización prosperó en Asia Menor a intervalos hasta el siglo xiii antes de Cristo, legaron su código: dos tablillas, con un centenar de artículos cada una, sin duda de decisiones de justicia, de alrededor de 1600 antes de Cristo. Igualmente podríamos citar las leyes asirias (hacia el siglo xi antes de Cristo) o las leyes neobabilónicas (hacia el siglo VII antes de Cristo), tablas que reproducen textos jurídicos que abordan temas muy diversos.

para siempre la felicidad de las gentes y ha hecho reinar la justicia en el país.
(Citado en Dussel, 2007, p. 23)

Dussel (2007) destaca acertadamente que, con la aparición de los primeros archivos de contratos privados, redactados en escritura cuneiforme sobre ladrillos cocidos y almacenados en vastas bibliotecas, así como con la formulación de reglas o leyes, inicialmente de carácter divino y luego con una creciente intervención reformista de los reyes, se inicia de manera estricta lo que actualmente denominamos la esfera pública. En ella, las relaciones intersubjetivas se situarán dentro de un marco de “objetividad” comunitaria, que limita la manipulación arbitraria de la legislación oral en beneficio de las élites dominantes, las cuales solían modificar las normas según sus intereses particulares, en perjuicio del resto de miembros de la comunidad.

Así, el oprimido injustamente tratado, que normalmente era una persona iletrada incapaz de hacer valer su derecho, tenía la posibilidad de “hacerse leer el texto” y de conocer directamente su contenido legal, que era el mismo para todos y en todos los momentos del espacio y del tiempo del sistema político (en este caso del Imperio babilónico). El texto escrito universaliza la validez de las reglas sociales y políticas, creando así un espacio público y, con ello, se desarrolla de manera gradual lo que conocemos actualmente como la legitimidad del sistema político.

La sociedad babilónica con sus leyes escritas y colocadas en las entradas de las ciudades, en lugar público —como acontecía con el llamado Código de Hammurabi—, crea un sistema político que dará legitimidad al orden monárquico. Además, lo más importante desde la perspectiva legal, manifestará enunciados críticos que permiten el desarrollo del sistema jurídico. Es llamativo que, pese a ser un sistema de dominación, esclavista y patriarcal, sus leyes mantenían abierta una brecha crítica, a través de la cual las tensiones sociales derivadas de la profunda injusticia económica y política (y que, con frecuencia, se manifestaban en rebeliones o golpes de Estado, tanto internos como externos), podían encontrar cierta válvula de corrección. Se trata de un sistema legal receptivo a la demanda de justicia, pues reconoce los derechos de los pobres, viudas, huérfanos, extranjeros y deudores, e incluso contempla la condonación de deudas y la liberación de esclavos bajo determinadas circunstancias políticas.

EGIPTO

La civilización egipcia se originó alrededor del año 3150 a. C., con la unificación de diversas ciudades situadas en el valle del río Nilo. Desarrolló un sistema propio de escritura y literatura, estableció un control estatal de los recursos, y aprovechó el Nilo como eje fundamental para la economía, el comercio y las obras públicas, entre las cuales estaba la construcción de monumentos que también funcionaba como una fuente de empleo. Asimismo, consolidó una fuerza militar poderosa que le permitió

ejercer dominio sobre su entorno geográfico. Como legado a la humanidad, Egipto aportó importantes avances en minería, topografía, arquitectura, técnicas de riego y agricultura, construcción naval, medicina y en el desarrollo de la tecnología del vidrio.

Se dividió en cuarenta y dos provincias. Para optimizar su administración, se trataba de estados autónomos dirigidos por un gobernador. El gobierno se sostenía con impuestos (pagados con trabajo o especies), que eran almacenados con un estricto control de *stock* y distribuidos a la población según las necesidades. Cada casa designaba a una persona que debía prestar servicios al Estado en forma gratuita por algunas semanas al año. Las tareas principales eran las de mantenimiento de canales de riego, construcción de templos y tumbas. El imperio colapsó con la conquista romana en el año 31 a. C.

La monumentalidad: escritura, arquitectura y jerarquización social

De la administración en el antiguo Egipto, se destaca su extraordinaria capacidad de planificación, concretada en la construcción de sus grandes monumentos. Entre ellos se distinguen las tres pirámides icónicas de esta civilización (Keops, Kefrén y Micerino), así como la esfinge de Giza, que demuestran los enormes esfuerzos de proyección de una sociedad profundamente compleja y organizada. Estas obras fueron el resultado de largos procesos de planificación, coordinación y gestión de recursos humanos y materiales, logros que solo pudieron alcanzarse gracias a un pensamiento administrativo avanzado y una clara visión estatal del trabajo colectivo.

Los registros detallados fueron posibles gracias al desarrollo de la escritura y permitieron documentar todos los elementos necesarios para las grandes construcciones: desde las épocas más propicias del año, los materiales y sus lugares de origen, hasta la cantidad de trabajadores y sus remuneraciones. Sin embargo, tales logros no habrían sido posibles sin una organización social y gubernamental jerarquizada. Las ciudades surgidas a orillas de los afluentes más fértiles desarrollaron estructuras sociales complejas, capaces de centralizar el poder y emprender grandes hazañas en la construcción, y también en lo militar. Este notable avance del pensamiento administrativo, según señalan George y Álvarez (2005), se refleja de manera particular en tres ámbitos: las construcciones, la escritura y el gobierno.

La escritura afectó de manera importante al sistema de estratificación, tanto respecto de los canales de movilidad como en el control de los medios de comunicación. Como destaca Goody (1990), la escritura ha dotado desde hace mucho a sus practicantes de un rango elevado. Para el pueblo egipcio, la escritura era considerada un don divino, un regalo otorgado por los dioses, por lo que su práctica estaba reservada a un grupo selecto. Los escribas, protegidos por el dios Tot, eran los únicos autorizados para dominar este arte y ponerlo al servicio de la religión y del poder político.

Desde las primeras épocas del antiguo Egipto, las posiciones de la élite se identificaban totalmente con la escritura, pues los títulos de escriba y de administrador de escribas se aplicaban a las personas de mayor rango. Al menos en tiempos de paz, los altos mandos del sistema social eran ocupados por los funcionarios inmediatamente inferiores al faraón (Goody, 1990, pp. 148-149).

Como indican George y Álvarez (2005), los egipcios apreciaban las instrucciones dadas con sumo detalle para llevar a puerto seguro sus negocios, así que en la escritura tuvieron también una herramienta que minimizaba el margen de error, pues posibilitaba las descripciones minuciosas para el desarrollo de una tarea específica. La escritura fue fundamental en el pensamiento administrativo egipcio, porque a través de ella se daba cuenta de los procesos de planificación, organización, ejecución y finalización de muchos proyectos.

La administración en el ámbito social permitió exteriorizar la capacidad de organización de la cultura egipcia en la construcción de monumentales obras arquitectónicas. Como indican George y Álvarez (2005):

se ha estimado que su construcción requirió el trabajo, durante veinte años, de más de cien mil hombres. En nuestros días esto significaría manejar y dirigir los esfuerzos de una ciudad con igual número de habitantes y por un período semejante, ¡verdaderamente una tarea administrativa de proporciones masivas! Cuando consideramos la planificación, organización y control que se ha debido ejercer en esta empresa, es evidente que los conceptos de técnicas administrativas que conocemos no nacieron en el siglo xx. (p. 4)

La evolución del Estado y la administración

A lo largo de la dinastía III, a la par de la imagen real, el proceso de maduración de las instancias organizativas estatales se fue perfilando. El sistema evolucionó de tal manera que el rey aparece como la cabeza visible de un sistema mediante el cual el gobierno resulta ser la expresión de la voluntad real. Pero la ejecución de dicha voluntad requiere una impresionante complejidad social y un elevado conjunto de intermediarios. Dichos intermediarios ocupaban cargos civiles y religiosos, porque lo religioso era utilizado como elemento de poder y cohesión de todos los otros aspectos del orden establecido. En ese sentido, en el antiguo Egipto existió un consejo de personajes del más alto nivel, a menudo llamado Consejo de los Diez (porque eran diez sus miembros), pero la traducción más correcta del término egipcio *hwt-wrt*¹⁰ es 'Consejo de Horus', título más específico en lo que respecta a sus funciones: el ser intermediarios entre el rey y los departamentos de la administración del Estado (Urruela, 2006, p. 140).

¹⁰ Tribunal en el que el *chaty* (traducido comúnmente como *visir*) impartía justicia y solucionaba otros asuntos legales.

***Maat*: ley, poder y justicia**

El faraón era el supremo juez de Egipto, garante de la *Maat*, concepto egipcio traducible por verdad, justicia y orden universal, o por diosa de la verdad y de la justicia a la que él también se sometía. Uno de los títulos más importantes ostentados por el faraón era ser señor de *Maat*. La *Maat* era personificada como una deidad femenina, y llevaba una pluma sobre la cabeza como símbolo de verdad y justicia. Su significado, sin embargo, trascendía lo religioso, pues se vinculaba directamente con la monarquía, concebida como el principio que garantizaba el orden y la armonía del mundo. El sistema jurídico egipcio no se sustentaba en un código escrito, ya que el rey era el único autorizado para interpretar las normas derivadas de la *Maat*, aunque con frecuencia delegaba esta función en el visir.

A partir de la dinastía III, surge en Egipto una figura fundamental dentro de la administración de justicia: el visir o chaty, equivalente a un primer ministro —como lo fue Imhotep—, encargado de supervisar toda la administración real, recaudar impuestos y dirigir las obras públicas. Entre sus múltiples responsabilidades, una de las más destacadas era su papel en la administración de justicia, tal como se refleja en diversas inscripciones halladas en tumbas del Reino Nuevo. Aunque la facultad legislativa dependía exclusivamente de la voluntad del faraón, el visir tenía como función principal impartir justicia en una sala especial, en la que dictaba sentencias que luego eran informadas al soberano. Este alto funcionario, que vestía túnicas de lino blanco y portaba un cetro como símbolo de autoridad, tenía bajo su supervisión los seis tribunales documentados durante el Imperio Antiguo, así como los tribunales locales, existentes desde aproximadamente 2600 a. C., integrados por funcionarios o sacerdotes y presididos por el monarca o por un alto dignatario del Estado.

CHINA

La civilización china es una de las más antiguas del mundo. Según la mitología, su origen se remonta a unos 6000 años, mientras que los primeros registros escritos datan de hace aproximadamente 3500 años. El Imperio chino se estableció formalmente en el 211 a. C. con la dinastía Qin, cuya unificación puso fin a cinco siglos de guerras feudales e instauró un gobierno centralizado bajo una monarquía absoluta. Durante este período, el territorio fue dividido en treinta y seis provincias, se desarrollaron redes de comunicación, se estandarizó la moneda, se implantó un sistema judicial unificado y se uniformizó la escritura. Asimismo, se inició la construcción de la Gran Muralla china. En las dinastías posteriores, la educación cobró gran relevancia gracias al uso del papel de arroz como soporte de la escritura, lo que impulsó de manera gradual y sostenida el progreso de la agricultura, la producción artesanal y el comercio.

Este proceso evolutivo no debe entenderse como lineal, pues tuvo interrupciones por invasiones y cambios dinásticos que modificaron la administración burocrática del imperio. Así, el desarrollo de la administración pasó por etapas de continuidad e interrupción, como la dinastía Han y los mongoles, hasta llegar al punto máximo de su desarrollo con la dinastía Qing (entre los siglos XVII y XIX) y su posterior declive en el 1912, con la abdicación del último emperador. Este proceso dejó como legado la utilización de tinta para la escritura, el descubrimiento de la pólvora, e inventos como la brújula (Franke & Trauzettel, 1973).

Ahora bien, la dinastía Qin es heredera de los postulados, tratados y formas básicas de administración del ducado de Zhou (1046-256 a. C), considerado como una de las administraciones más antiguas en el mundo (Feng, 2008). Durante su vigencia, al desmoronarse el reino de los Shang, se dio paso a una era de varios reinos, lo cual no evitó el desarrollo de la burocracia y el florecimiento de pensadores como Confucio, que empezaban a preocuparse por la adecuada administración del reino y los deberes morales del ciudadano. Estos elementos serán heredados por el futuro servicio civil chino, que madurará entre el 750 y el 1250 d.C. (Peng, 2022).

Los Zhou y la “centralización”: organización del poder entre los siglos IX y VIII

En China, tras la conquista de los Shang¹¹ por parte de los Zhou, debido a la crueldad y violencia con que gobernaban, surge como nueva forma de organización del Estado una suerte de sistema feudal, con lo cual se reestructura el centralismo vigente hasta entonces. Este no resulta debilitado, sino que, antes bien, se fortalece aún más gracias a una mejor articulación de su dispositivo orgánico.

La dinastía Shang fundamentaba su poder en la religión y en el culto a los antepasados. Aunque no alcanzaron la magnitud legendaria de los gobernantes Yao, Shun o Yu, los Shang ejercieron control sobre vastos territorios de la gran llanura central de China. Su dominio se extendía desde el valle del Huai, en el sudeste, hasta Shandong, en el este, y su influencia llegaba incluso a regiones tan distantes como el valle del río

¹¹ Los reyes chinos de la dinastía Shang habían gobernado el valle del río Amarillo desde el siglo XVI. Creían que eran hijos de Dios, del dios Di (para Armstrong, 2007) o Ti (para Eliade, 2019), que era una deidad sumamente poderosa que no solía tener contacto alguno con los seres humanos. Este dios había enviado un pájaro negro a la gran llanura de China y el ave puso un huevo que se comió una mujer. Al cabo del tiempo, ella dio a luz al primer antepasado de los monarcas Shang. A causa de su relación especial con Di, el rey era la única persona en el mundo a la que se permitía acercarse directamente al dios (Armstrong, 2007, pp. 52-53). El soberano fortalece su autoridad con ayuda de sus antepasados; la creencia de sus poderes mágico-religiosos legitimaba el dominio de la dinastía Shang. A su vez, los antepasados dependían de las oblaciones de cereales, así como de la sangre y la carne de las víctimas que se les ofrecían (Eliade, 2019, t. II, pp. 22-23). Los Shang estaban convencidos de que el destino de la dinastía dependía de la buena voluntad de los reyes difuntos.

Wei, en el oeste. Si bien no conformaron un Estado centralizado, establecieron una red de pequeñas ciudades-palacio, cada una administrada por un representante de la casa real. Estas ciudades eran relativamente pequeñas y se componían principalmente de un complejo residencial destinado al rey y a sus vasallos, rodeado por muros de tierra apisonada que servían como protección ante inundaciones o ataques enemigos. En Yin, la última capital de los Shang, las murallas alcanzaban un perímetro de unos ochocientos metros. Las ciudades seguían un modelo urbanístico uniforme, generalmente de planta rectangular, con los muros orientados según los cuatro puntos cardinales, y todas las fachadas de las viviendas dispuestas hacia el sur.

La nobleza Shang dedicaba su tiempo principalmente a la religión, la guerra y la caza. Su posición privilegiada se sostenía mediante la exacción de excedentes agrícolas a los campesinos locales, a quienes ofrecían a cambio protección militar. En aquel período, solo una pequeña parte del valle del río Amarillo se destinaba al cultivo, ya que la región permanecía cubierta por densos bosques y zonas pantanosas. La guerra y la caza eran actividades estrechamente vinculadas: ambas eran prácticas reservadas a los aristócratas, los únicos autorizados para portar armas y conducir carros de combate. Las expediciones militares solían ser de pequeña escala, conformadas por alrededor de un centenar de carros, mientras que los campesinos que acompañaban a pie no participaban directamente en los combates, sino que cumplían funciones de sirvientes, escuderos y cuidadores de caballos.

La sociedad Shang combinaba de manera muy singular el refinamiento cultural con manifestaciones de barbarie ritual. Los Shang mostraban una profunda apreciación por la belleza natural que los rodeaba, algo evidente en su arte sofisticado e innovador, especialmente en las vasijas rituales de bronce en las que se observa una minuciosa representación de animales salvajes y domésticos, como bueyes y caballos, y en las urnas de notable creatividad artística, modeladas en forma de ovejas, rinocerontes o lechuzas. Sin embargo, esa sensibilidad estética coexistía con una notable crueldad ritual, ya que no dudaban en sacrificar animales —e incluso realizar ceremonias en las que se ofrecían hasta cien víctimas—. Durante las cacerías reales, los Shang cazaban con desenfreno y en los banquetes o funerales consumían grandes cantidades de animales domésticos. Los reyes y nobles acumulaban riquezas considerables, medidas en ganado, metales, cosechas y piezas de caza. Su entorno natural era abundante y los campesinos les proveían de un flujo constante de grano y arroz, lo que les hacía percibir sus recursos como inagotables. No concebían la necesidad de ahorrar o prever a futuro.

La realeza ejerció el poder de un modo extremadamente autoritario, enviando directamente sus órdenes a las pequeñas colectividades vinculadas por la sangre al centro político y religioso. Así pudo apreciarse en 1045, cuando el rey Wen de los Zhou, un pueblo que gobernaba un principado en el valle del Wei, llegó a invadir el dominio

Shang mientras el rey estaba ausente de la capital. Desafortunadamente, el rey Wen murió en la batalla, por lo que su hijo, el rey Wu, continuó avanzando hacia el territorio Shang y derrotó a su ejército en la batalla de Mu-Ye, al norte del río Amarillo. El rey Shang fue decapitado y Yin fue ocupada por los Zhou. El rey Wu, al dividir el botín de guerra, decidió que él se quedaría en la antigua capital Zhou en el valle del Wei, mientras que su hijo Cheng estaría a cargo de Yin y a Wu-Keng, hijo del último rey Shang, le confió la administración de las otras ciudades Shang. Wu volvió, entonces, al valle del Wei, y allí murió al poco tiempo. Después de su muerte, el príncipe Shang aprovechó la oportunidad para rebelarse contra el gobierno Zhou. Sin embargo, el hermano del rey Wen, Dan, mejor conocido como duque de Zhou, aplastó la revuelta y los Shang perdieron el control de la llanura central. El nuevo rey fue el príncipe Cheng, pero al ser todavía menor, el duque de Zhou actuó como regente y fue finalmente él quien diseñó un sistema político, muy similar al feudalismo. En él, cada uno de los príncipes y aliados de los Zhou recibió una ciudad como una suerte de feudo personal. Así, los Zhou construyeron una nueva capital para mantener su presencia en los territorios del este de su dominio y en 1038 a. C la nombraron Chengzhou en honor del nuevo rey.

Por su parte, los fundadores de la dinastía Zhou restablecieron la realeza, pero ahora bajo un sistema de gobierno articulado en torno a modalidades más suaves de reparto de autoridad, que se asemejaron en mucho a lo que en Occidente se entiende por feudalismo.

La administración del duque de Zhou

Se reconoce al duque de Zhou¹² como uno de los principales tratadistas de la administración pública de la Antigüedad y, por trabajos recientes, como el origen de la administración china (Feng, 2008). Miembro de la dinastía Zhou y hermano menor del rey Wu, tuvo un importante rol en la consolidación de su reinado. Durante el reinado de su sobrino pequeño —el rey Cheng—, se destacó por ser un regente capaz y leal, logrando controlar con éxito varias revueltas y aplacando a la nobleza Shang con el otorgamiento de títulos y puestos públicos. Es un héroe cultural en China, al considerársele el autor de *I Ching* y del *Libro de la Poesía*, y el creador de los *Ritos de Zhou*, y del *yayue* de la música clásica china. Además, elaboró la doctrina del Mandato del Cielo, que se contraponía a la propaganda Shang que proclamaba que, al ser descendientes del dios Shangdi, ellos debían recuperar el poder. Según esta doctrina, la injusticia y

¹² Su nombre era Dan. Era el cuarto hijo del rey Wen de Zhou y la reina Tai Si. Bo Yikao, su hermano mayor, falleció antes que su padre (supuestamente víctima de canibalismo); su segundo hermano mayor venció a la dinastía Shang en la batalla de Muye hacia el 1046 a. C., siendo coronado rey Wu. El rey Wu distribuyó numerosos feudos entre sus parientes y seguidores y Dan recibió el territorio ancestral de Zhou, cerca de lo que hoy es Luoyang.

decadencia Shang había ofendido de tal manera al Cielo, que este les había quitado autoridad y había encomendado a los Zhou reemplazar a los Shang para, de esa forma, restaurar el orden perdido.

Se le atribuye también la redacción del *Zhou-Li*, obra que describe el organismo estatal de la dinastía de Zhou. En este documento nos refiere que la China de esos años estaba organizada por el soberano, sus auxiliares, los funcionarios de gobierno y por las clases trabajadoras. Sobre la sociedad Zhou, Albert Galvany (2019a) señala que se dividía en dos grandes grupos: por un lado, los habitantes urbanos que formaban el ejército y dotaban al Estado de agentes de servicio público y, por otro, los campesinos de las zonas rurales¹³ (p. 56).

En China, el emperador era considerado como el supremo dignatario a quien se le confería el título honorífico de Hijo del Cielo (*tian zi*)¹⁴. Los nobles guerreros, por su parte, eran considerados como pequeños reyes independientes. En la pirámide social, muy por debajo de ellos, aparecía el pueblo, con rangos variables y humildes según sus profesiones u oficios.

Y es que, como ha señalado Galvany (2019a), “la base de toda la sociedad Zhou consiste en una jerarquía de dominios y cultos familiares que tiene en su cúspide el dominio real y el culto a los antepasados de los Zhou” (p. 55). Es así que, en cada ciudad, el poder era ostentado por familias cuya autoridad se basaba en motivos militares (el número de cuadrigas), en aspectos religiosos (derecho a determinados sacrificios, a la ejecución de ciertas danzas e himnos), en la antigüedad de sus tradiciones, en sus vínculos con la casa real, y en la posesión de emblemas y tesoros (vasijas y campanas de bronce, jades, etcétera). Con la finalidad de perpetuar el recuerdo de estos derechos adquiridos, se impuso la costumbre de inscribir en las vasijas de bronce destinadas al culto a los antepasados, el proceso verbal de las ceremonias de investidura o de donación. Gracias a esos testimonios es que sabemos sobre la concesión de un feudo, una ciudad o un cargo, la cual iba acompañada de

¹³ El sistema agrario de la época estaba organizado por medio de una repartición del trabajo en grupos de ocho familias a las que les correspondía una parcela de terreno de cien mu; es decir, una extensión de aproximadamente una hectárea y media. En el interior de dicha parcela, cada familia debía labrar una parte para su propia subsistencia (se denomina *sitian*, campo privado) y cultivar también junto con el resto de las familias una parcela central llamada *gongtian*, campo público. La ingeniosidad del sistema de reparto en damero consistía en la división de una parcela rectangular en nueve casillas iguales por medio de dos paralelos verticales y dos paralelos horizontales, lo cual aparece simbolizado en el propio término que sirve para designar ese modelo: *jingtian*. De esa manera, las ocho casillas periféricas delimitan los ocho campos privados, mientras que la casilla central representa el campo común.

¹⁴ En uno de los capítulos más célebres del Libro de los Documentos, el “Gran Protocolo Hongfan”, aparece dicha expresión en los siguientes términos: “El Hijo del Cielo es el padre y la madre del pueblo, por lo cual reina sobre todo aquello que está bajo el cielo” (Galvany, 2019a, p. 57).

dones diversos como vestidos, tejidos, armas de bronce, cuadrigas, vasijas para los sacrificios, servidores y animales.

Confucio: guerra, administración, y filosofía

Como ha destacado Bauer (2009):

el gran papel que la sociedad y el Estado han desempeñado siempre en la filosofía china puede tener su causa, junto a otras razones, en el hecho de que la filosofía surgiese a partir de una situación política global que le dejó una impronta muy determinada. (p. 34)

La filosofía china desde sus comienzos en los siglos VI y V a. C., estuvo muy condicionada por preocupaciones de carácter sociológico y fue principalmente política en sus fines y problemas (Petech, 2002).

En ese sentido, Confucio (*Kongzi* o maestro *Kong*) ha marcado la vida intelectual, social y política de China y de Asia oriental, como no lo ha hecho ninguna otra corriente de pensamiento a lo largo de la historia. Confucio (551-479 a.C.) vivió en un período fértil de la reflexión filosófica, conocido como el de las Cien Escuelas de Pensamiento¹⁵, durante la dinastía Zhou. Pero como ha destacado Armstrong (2007), también fueron tiempos extremadamente violentos. En la base del pensamiento de Confucio estaba la sociedad existente en su época, una de estructura feudal que se había desarrollado en el período de decadencia del reino Zhou, y los hombres a quienes dirigió sus enseñanzas fueron los caballeros, *kiun-tsé*. Acepta esta realidad y propone una política conservadora basada en altos módulos morales (Petech 2002, p. 175).

Se especula que ejerció varios oficios hasta convertirse en el primer pensador itinerante, ofreciendo asesoramiento sobre cómo gobernar a distintos monarcas de los reinos en los que se dividida la China de aquellos años. Para los especialistas en su obra, este contexto laboral itinerante determinará la característica principal de su pensamiento: la aplicación práctica. Confucio propuso así una política normativa y crítica frente a la corrupción y al olvido de las costumbres, contra el separatismo político de los pequeños Estados y también frente a la agresividad guerrera de los duques, los nobles y los señores feudales, que no respetaban ningún orden bajo el Cielo (*T'ien*) o el Destino (*T'ien-ming*). Por ello, se convertía en imperativo el cumplir con la jerarquía eterna del universo y el orden entre la subjetividad comunitaria y las instituciones políticas venerables, que han de desarrollarse gracias a la mediación de los ritos que condicionan a los individuos al orden cosmopolita, tanto del universo

¹⁵ Las Cien Escuelas de Pensamiento fueron filosofías y escuelas que florecieron a finales del período de Primavera y Otoño y al inicio del período de los Reinos Combatientes (ca. 500-221 a. C.) (Creel, 1976).

como del orden político. Ante el caos existente (el estado de guerra), Confucio enseña la importancia de la disciplina del sujeto, que debe articular con fidelidad el orden de la familia, la estructura política municipal, provincial, del reino y del Imperio, posible como proyecto futuro en su época. Idealiza, entonces, la época fundadora del Estado de los primeros Zhou —ya en decadencia en el tiempo de Confucio— y propone una reforma política de cuño ético-normativo.

En China se consolida tempranamente la reflexión política, y se mantendrá vigente casi sin interrupción, aunque con lógicas y evidentes variantes, durante aproximadamente treinta siglos. En el este, trasciende a la mítica dinastía Hsia (desde el 1818 a. C. 87 - encuentro que esta dinastía va aproximadamente del 2070 a. C. al 1600 a. C. Verificar, por favor), a la dinastía Shang (1554 a. C.-1040 a. C.) y a las Tres Dinastías (desde el 1154 a. C.) —a decir de Dussel (2007), “mal llamada feudal”—, aún influyentes en la época, así como a la dinastía Zhou occidental (1045 a. C.-771 a. C.). Por su parte, la dinastía Zhou oriental (722-256 a. C.) terminará en la balcanización de su territorio en la época que será denominada como el tiempo de los Estados combatientes o guerreros (*Chan-kuo*) (479-221 a. C.). China pasará de estar dividida en más de mil feudos en las llamadas épocas primitivas, a integrarse en catorce Estados, cuyo número incluso se redujo por el contexto de guerra permanente de aquellos años.

También, aparecerá, veinte siglos antes que Maquiavelo, la primera obra en la historia sobre *El arte de la guerra*, cuyo autor fue Sun Tzu. ¿Por qué convertir la guerra en un arte? Porque la guerra era esencial para la política del Estado, por lo cual debía abarcar el estudio cuidadoso de aspectos como la moral de las tropas, el clima, el terreno, el cuerpo de dirección y los recursos. Además, el general debía tener “sabiduría, sinceridad, humanidad, valentía y disciplina”.

La aparición de los mandarines

La construcción de la administración pública, como muchas otras edificaciones humanas, no puede considerarse una *tabula rasa*. En tal sentido, en un período de entreguerras y a modo de aprendizaje, se gestará una muy evolucionada organización de estos catorce Estados, que dará origen al nacimiento de la burocracia de los mandarines, al desarrollo de ejércitos profesionales, al cobro de tributos, la colección de códigos legales, y la invención de instrumentos de intercambio comercial a mayores distancias. Para dicho fin, se construirán canales navegables para unir grandes ríos y las impresionantes murallas que defenderán los reinos chinos del peligro de los nómadas del norte y de otros enemigos externos.

De acuerdo con el texto *Zhou-Li*, las funciones generales del Estado se ejercían a través de seis ministerios o departamentos gubernamentales. Estos se hallaban a

cargo del primer ministro (*Tatasai*), que en términos administrativos poseía casi igual poder que el emperador. Dichas dependencias eran las siguientes:

El mandarín del cielo. Se desempeñaba como primer ministro y ejercía poder general sobre el resto de departamentos o consejos. Su ministerio (que correspondía al Consejo del Ministerio Civil) implicaba funciones como la inspección general y la fiscalización de los nombramientos de los funcionarios. Bajo su jurisdicción y competencia se encontraban los servicios gubernamentales del imperio, así como las actividades civiles y militares. Además, administraba los ingresos y egresos públicos.

- El mandarín de la tierra. Era la segunda división administrativa y se ocupaba de la enseñanza. La jurisdicción comprendía todas las relaciones de la vida, las ocupaciones del pueblo, su comercio, sus obligaciones civiles, deberes religiosos, asuntos de familia, etcétera. Cumplía funciones similares a la de un juez de paz. Bajo sus órdenes se encontraba el *ssi-Kián* o censor público, quien se encargaba de instruir al emperador y a los hijos mayores de los altos funcionarios en todo aquello que era bueno y virtuoso, y el *pau-shi*, funcionario que tenía el derecho de reconvenir al mismo emperador en caso cometiese alguna falta a sus sagradas obligaciones. Se denomina en la actualidad *hu-pu*, el Consejo del Pueblo.
- El mandarín de primavera. Se ocupaba de las ceremonias, especialmente de las religiosas, y básicamente cumplía funciones de asesoramiento. Fue una institución muy característica de la nación china.
- El mandarín de verano. Cumplía las funciones de un conde de guerra. En aquella época, China no tenía un ejército permanente, pero cuando enfrentaba algún incidente en que se requería desplegar soldados para el combate, sofocar rebeliones o ayudar al emperador, se alistaba siempre el número necesario. El encargado de las levadas era el mandarín de tierra, cuyos subordinados ponían los reclutas a las órdenes del mandarín de verano, que fungía como general en jefe del Imperio.
- El mandarín de otoño. Estaba encargado de administrar justicia en los casos delictivos. Su legislación penal era bastante sofisticada respecto a la de otros sistemas asiáticos.

Es en el año 221 a. C., cuando el unificador del imperio Qin (que reinó hasta el 207 a. C.), y al que le sucederá la dinastía Han (desde el 202 a. C.), centraliza el Estado y supera definitivamente el feudalismo. Consolida la burocracia de los mandarines, practica la filosofía política legalista (como justificación del poder absoluto del soberano) y persigue todo lo que le pueda ser de oposición. Llegó al extremo de quemar los textos de las escuelas filosóficas contrarias al emperador y de asesinar a 460 filósofos críticos del Imperio en el 212 a. C.

Así se origina una filosofía política, ética y militar justificante del orden establecido, en la cual residirá la fuerza —y también la debilidad— del Imperio chino. El inmenso cuerpo de los mandarines (unos ciento veinte mil en el año 100 a. C.) será el caldo de cultivo para la filosofía política, que se difundirá en las escuelas imperiales (que llegaron a albergar treinta mil estudiantes entre el 125 y el 144 d. C.) que enseñaron las doctrinas estatistas tradicionales.

Esta corriente legalista y militarista preparó el camino a la ideología política imperial. A través del legalismo (*faiia*) se estudiaron los diferentes caminos o leyes (*fa*) que pueden identificarse para la organización del Estado. Por ejemplo:

- Por medio de normas y el ejercicio público y oficial de la justicia.
- Por la regulación de códigos de castigo y el ejercicio monopolístico de la fuerza por parte del Estado.
- Por una economía tributaria eficiente y una administración burocrática casi secularizada.
- Por medio de un sistema militar profesionalizado.
- Por una planificación policial.
- Por la organización de un cuerpo de denunciantes y la utilización de métodos personalizados del manejo de lo político.

De esta manera, sistematizaron una doctrina estratégica de la organización racional del Estado, que se alejaba de las enseñanzas de Confucio. Ya Shang Yang¹⁶, importante estadista del período de los Reinos Combatientes (quien consideraba la moral de Confucio como inaplicable), proponía la guerra como el único medio de imponer el poder. En su concepción, el pueblo era como una masa fuerte y disciplinada, pero también sumisa, que debía estar bajo la autoridad centralizada de una administración burocratizada y un monarca absoluto.

CONCLUSIONES

Si bien no podemos aplicar los conceptos modernos de administración y gestión pública a los períodos premodernos, sí es posible identificar algunos de sus aspectos

¹⁶ Como nos recuerda Galvany (2019b), “las profundas reformas administrativas, económicas y militares impulsadas por Shang Yang lograron que, al cabo de unos años, el reino de Qin contara con un potencial similar al de Wei, su vecino y adversario. [Posteriormente], Yang caerá en desgracia y será ejecutado como insurrecto por el nuevo gobernante de Qin, con el respaldo de los principales linajes aristocráticos del país, [pero su intervención en la historia de la China preimperial resultó fundamental]. A partir de sus innovaciones y reformas, el reino de Qin impulsará un constante incremento de su fuerza militar y emprenderá un decidido proyecto de conquista” (p. 81).

ante la necesidad de gestionar lo público, entendido este concepto como la necesidad —desde la administración estatal— de dotar de ciertos beneficios, servicios y derechos a su población, para así afianzar su control y la estatalidad.

En ese sentido, estas tres sociedades (Mesopotamia, Egipto y China) en su fase imperial, tuvieron en la guerra el principal condicionante para la centralización, el desarrollo de la burocracia y el monopolio de la violencia por parte del Estado. A eso se añade la asunción, por parte de estos Estados, de ciertas responsabilidades frente a las personas bajo su dominio. Aparecen, entonces, ideas de institucionalidad, justicia y bien público, obviamente no en su sentido moderno, pero sí perfiladas como mínimas garantías para cohesionar a la sociedad. La eficacia administrativa garantizaba la estabilidad y legitimidad del gobernante. La burocracia, desde la Antigüedad, cumple la función de soporte institucional del Estado y anticipa la función moderna de la confianza ciudadana en las instituciones estatales.

En esa perspectiva, la historia de la humanidad pasaría a ser entendida como la búsqueda por frenar la arbitrariedad del poder y la violencia por parte de los poderosos frente a los menos favorecidos o dependientes. El Código de Hammurabi, el Maat egipcio y la filosofía política china, serían manifestaciones de ello. Si bien no podemos evaluar con los criterios de justicia, igualdad o proporcionalidad moderno las decisiones tomadas bajo su amparo, sí son expresiones que buscaron, desde el poder, frenar el ejercicio de la violencia de los sectores más altos de la sociedad hacia los menos favorecidos. Esto significa, en suma, la construcción de un bien público vinculado al orden social, que debe ser gestionado por el ente estatal.

Las experiencias de Mesopotamia, Egipto y China nos muestran que lo que entendemos como gestión pública no surge con la modernidad, sino que es una necesidad inherente a toda forma de organización estatal. En todas ellas, la administración se constituyó para coordinar recursos, garantizar el orden y sostener la autoridad política.

Ver en perspectiva histórica la aparición, el desarrollo y la evolución de las instituciones administrativas, instrumentos y herramientas, nos permite contextualizar mejor la necesidad de renovación y fortalecimiento institucional. En contextos tan álgidos como los actuales, es conveniente mirar en el pasado y reflexionar cómo las sociedades han renovado sus pactos sociales y han respondido a la necesidad de atender las demandas sociales y fortalecer sus instituciones.

REFERENCIAS

Armstrong, K. (2007). *La gran transformación. El mundo en la época de Buda, Sócrates, Confucio y Jeremías*. Paidós.

- Bauer, W. (2009). *Historia de la filosofía china* (D. Romero Álvarez, Trad.). Herder.
- Beltrán, J., & López, J. (2018). *Evolución de la administración*. Universidad Católica Luis Amigó, Fondo Editorial.
- Brewer, J. (1989). *The sinews of power. War, money and the English state, 1688-1783*. Alfred A. Knopf.
- Burbank, J., & Cooper, F. (2010). *Empires in world history: Power and the politics of difference*. Princeton University Press.
- Cabral, H. (1979). *Historia de la administración*. Escuela Superior de Administración Pública. Subdirección de Adiestramiento.
- Creel, H. (1976). *El pensamiento chino desde Confucio hasta Mao Tse Tung* (S. Masó Simón, Trad.). Alianza Editorial.
- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Trotta.
- Eliade, M. (2019). *Historia de las creencias y las ideas religiosas: Vol. I. De la Edad de Piedra a los misterios de Eleusis*. Paidós.
- Feng, L. (2008). *Bureaucracy and the state in early China: Governing the western Zhou*. Cambridge University Press.
- Finley, M. (1986). *La economía de la antigüedad* (J. J. Utrilla, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Franke, H., & Trauzettel, R. (1973). *El imperio chino*. Siglo Veintiuno.
- Galvany, A. (2019a). La dinastía Zhou (1045-221 a. C.). En F. Botton (Ed.), *Historia mínima de China* (pp. 53-78). Colegio de México.
- Galvany, A. (2019b). La dinastía Qin (221-206 a. C.). En F. Botton (Ed.), *Historia mínima de China* (pp. 79-87). Colegio de México.
- George, C., & Álvarez, L. (2005). *Historia del pensamiento administrativo*. Pearson.
- Goody, J. (1990). *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad* (I. Álvarez Puente, Trad.). Alianza Editorial.
- Guerrero, O. (2017). *La administración pública a través de las ciencias sociales*. Fondo de Cultura Económica.
- Harari, Y. (2014). *Sapiens. De animales a dioses. Una breve historia de la humanidad*. Debate.
- Jurado, J. C. (2015). Hacia una arqueología de la administración. *Cuadernos de Administración*, 28(50), 114-136. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.cao28-50.haam>

- Kuhrt, A. (2014). *El Oriente Próximo en la antigüedad (ca. 3000-330 a.C.) 1* (T. de Lozoya, Trad.). Crítica.
- Liverani, M. (2006). *Uruk. La primera ciudad* (J. A. Vivanco Gefaëll, Trad.). Edicions Bellaterra.
- Maine, H. (1893). *El derecho antiguo*. Escuela Tipográfica del Hospicio.
- Mann, M. (1991). *Las fuentes del poder social I: una historia del poder desde los comienzos hasta 1760 d. C.* (F. Santos Fontenla, Trad.). Alianza Editorial.
- Peng, P. (2022, 29-30 de abril). *Governing the empire. Threats to Manchu rule survival and bureaucratic appointments in Qing China* [Presentación de investigación]. Workshop on Historical Comparative Politics & Political Economy, Carolina del Norte, Estados Unidos.
- Petech, L. (2002). El poder político y la Administración pública en la antigua China. *Revista Derecho del Estado*, (12), 175-183. <https://revistas.uexternado.edu.co/index.php/derest/article/view/850>
- Santiago, A., & Silva-Payró, P. (2016). El papel de la administración en la evolución humana. *Perspectivas Docentes*, (62), 12-20. <https://doi.org/10.19136/pd.a0n62.1863>
- Saravia, J. (2018). La gestión pública en el Perú en perspectiva histórica (siglos XIX-XXI). *En Líneas Generales*, (2), 143-161. <https://doi.org/10.26439/en.lineas.generales2018.n002.2674>
- Scott, J. (2022). *Contra el estado. Una historia de las civilizaciones del Próximo Oriente antiguo* (A. de Cabo de la Vega, J. Riello & R. Dorado Puntch, Trads.). Trotta.
- Tilly, C. (1986). *The contentious French*. Belknap Press of Harvard University Press.
- Tilly, C. (1992). *Coerción, capital y los Estados europeos, 990-1990* (E. Rodríguez Halffter, Trad.). Alianza Editorial.
- Urruela, J. (2006). *Egipto faraónico. Política, economía y sociedad*. Universidad de Salamanca.
- Vera Tornell, R. (1964). *Historia de la civilización. Compendio de la Historia Universal*. Sopena.
- Viana, R. (2023). *Apuntes de administración. La teoría y la práctica*. Universidad Nacional de Misiones.

Verdades a medias, mentiras completas: el juego de espejos de la historia

HALF-TRUTHS, COMPLETE LIES: THE HALL-OF-MIRRORS GAME OF HISTORY

Jesús Turiso Sebastián
Universidad Veracruzana, México
jturiso@uv.mx
<https://orcid.org/0000-0002-3870-4279>



RESUMEN

Este artículo analiza la instrumentalización política e ideológica de la historia, tomando como eje las narrativas de la leyenda negra y la leyenda blanca en el caso español. A través de un enfoque epistemológico, se defiende que la historia, como disciplina científica, se fundamenta en el método histórico, el cual permite construir conocimiento objetivo frente a la subjetividad de la opinión o la memoria interesada. El texto advierte sobre los riesgos de reducir el pasado a dicotomías morales (buenos/malos) y de utilizarlo como herramienta para justificar identidades colectivas o agendas presentes. Finalmente, postula que solo una historia crítica, alejada de juicios anacrónicos y comprometida con la complejidad de los procesos históricos, puede superar estas distorsiones y cumplir con el compromiso con la verdad enfocada en la comprensión del pasado.

PALABRAS CLAVE: manipulación / leyenda negra / leyenda blanca / identidades colectivas / historia crítica

ABSTRACT

This paper analyzes the political and ideological instrumentalization of history, using the narratives of the black legend and the white legend in the Spanish case as a central axis. Through an epistemological approach, it argues that history, as a scientific discipline, is grounded in the historical method, which enables the construction of objective knowledge as opposed to the subjectivity of opinion or biased memory. The text warns against the risks of reducing the past to moral dichotomies (good/evil) and using it as a tool to justify collective identities or present-day agendas. Finally, it posits that only a critical history, free from anachronistic judgments and committed to the complexity of historical processes, can overcome these distortions and fulfill the commitment to truth aimed at understanding the past.

KEYWORDS: manipulation / black legend / white legend / collective identities / critical history

En las sociedades de nuestro presente, donde la materialidad de las cosas y las actividades humanas son valoradas conforme a su utilidad práctica, la pregunta fundamental a la que se recurre para establecer dicho valor es: *¿para qué sirve?* Esta interrogante exige, ante todo, que la respuesta sea social: ¿cuál es el valor general o qué función aporta a la colectividad?

Marc Bloch iniciaba su libro *Apología para la historia o el oficio del historiador* (1949/2001) —texto que todo estudiante de Historia ha debido leer en algún momento de su trayectoria académica— con una pregunta que remite a la búsqueda de la función social: “Papá, explícame para qué sirve la historia”. Esta pregunta, que puede resultar incómoda para algunos historiadores de la vieja escuela por su carácter provocativo, da por sentada la necesidad de justificar socialmente la disciplina. Es cierto que, sobre otras disciplinas del saber, no se cuestionaría su valor para la sociedad: para qué sirve la medicina, el derecho o la ingeniería. Sin embargo, los profesionales de la historia nos vemos en la necesidad de argumentar constantemente la importancia de que toda sociedad conozca su pasado. Esta realidad histórica solo puede ser alcanzada y comprendida mediante las preguntas que formula el historiador para develarla.

De ahí el primer enunciado: *el análisis de la historia no es cuestión de opinión, sino de método*. En la actual sociedad de la información y el conocimiento, cualquiera puede opinar sobre historia en redes sociales o blogs como si se tratara de una discusión donde todos tienen una postura. De tal manera, hoy día cualquiera pontifica de historia —hasta incluso algún catedrático universitario de pluma fácil y vesánica— como si de una discusión de fútbol se tratara, en la que todos tenemos una opinión, lo que lleva así a la historia al peligroso territorio de las ideologías y la sustrae de su real estatus ontológico. El estudio científico de la historia (entendimiento) se opone radicalmente a la *doxa* (opinión). El entendimiento se genera a partir de la aplicación de un método objetivo, mientras que las opiniones pertenecen al ámbito de la subjetividad. El conocimiento histórico se construye sobre las premisas del método histórico, lo que por sí mismo confiere validez objetiva a la obra histórica. Los principios generales del método y la veracidad de los enunciados del historiador son independientes de su circunstancia personal, es decir, de sus creencias, simpatías o antipatías. La objetividad histórica es la objetividad del método, por consiguiente, la investigación y la escritura históricas no son cuestión de voluntad, sino de método. Este proporciona las herramientas críticas para analizar las fuentes, alejando al historiador de la falsificación de la verdad histórica, a menudo determinada por intereses espurios de legitimación. Esto no significa que no exista un espacio subjetivo en el trabajo del investigador: la subjetividad en las ciencias no solo se da, sino que además es necesaria porque es el sujeto investigador el que desarrolla la investigación. En este sentido, la reconstrucción histórica surge de la interacción entre los testimonios objetivos y la subjetividad del historiador. Esta subjetividad, lejos de hacerla falsa,

es constitutiva: el historiador define el relato al seleccionar e interpretar los hechos, por lo que el *hecho histórico* es en sí mismo un producto intelectual resultado de la aplicación del método histórico. Los historiadores no pueden ser observadores totalmente objetivos, ya que están influenciados por su contexto. Sin embargo, a diferencia de un manipulador o falsificador, su labor exige apego a la evidencia y les impide afirmar lo que saben falso. El principal riesgo del oficio es analizar los hechos históricos de forma aislada, sin considerar el contexto más amplio.

El segundo enunciado: *no existe la historia si el historiador no hace las preguntas pertinentes a la historia*. Es el historiador quien, mediante un análisis riguroso de las fuentes —más allá de mitos o memorias colectivas arbitrarias y subjetivas—, da sentido a las realidades pasadas y presentes desde un orden reconocido: el método histórico. El método en las ciencias es el triturador de la parcialidad fútil de las opiniones, de las creencias basadas en la fe ideológica y de la fragilidad de las memorias subjetivas. Yo puedo creer firmemente que los extraterrestres construyeron las pirámides, sin embargo, la ciencia demuestra, valiéndose del método, que fueron los egipcios, seres de carne y hueso, los artífices de la construcción de esos monumentos funerarios.

Volviendo a la cuestión inicial sobre la utilidad de la historia, acudiremos a la respuesta de Lucien Febvre (1953/2017), quien sostenía que su misión principal consiste en organizar el pasado en función del presente. Lamentablemente, esta función viene acompañada de un peligro tan común como el de utilizar de manera tácticamente pragmática la historia como excusa para manipularla. Decía Julio Caro Baroja (1992) que “el demonio que provoca la falsificación tienta a toda clase de seres humanos” (p. 17). Los historiadores somos conscientes de esto y luchamos contra ello, pero siempre tenemos la espada de Damocles sobre nuestra cabeza al ejercer nuestro oficio, debido a las implicancias éticas, políticas, conceptuales, epistemológicas y metodológicas que supone develar realidades históricas que no se ajustan a necesidades del presente.

Tercer enunciado, relacionado con el anterior: *son los historiadores quienes escriben la historia*. Aunque a primera vista parezca una obviedad, deja de serlo cuando se instala en el inconsciente colectivo la idea de que “la historia la escriben los vencedores”. Esta expresión se ha convertido en lugar común y se repite como mantra, se relaciona con los discursos del poder que manipulan la historia con fines doctrinarios, como construir una identidad nacional unitaria. Este enunciado implica al menos tres conjeturas aparentes que contradicen la realidad ontológica de la historia: primero, se predica que la historia, al ser escrita por los que vencen, es previsible y está determinada; segundo, que son los vencedores los que organizan la historia y deciden los hechos históricos merecedores de ser destacados; y, tercero, si la historia es la historia de los vencedores, se consuma en reduccionismo obsceno

—en el sentido original del término de *fuera de escena*— a partir del relato maniqueo de buenos y malos. El filósofo transterrado de la Guerra Civil española, José Gaos, puede considerarse un representante de esta visión reducida de la historia. En 1952, publicó un texto en el que analizó la emigración española a México desde una perspectiva filosófica e histórica, donde distinguió entre dos tipos de emigrantes a partir de su concepción de la patria y su actitud hacia la integración cultural. Aunque Gaos no emplea explícitamente el término *malos*, su análisis sugiere una clara valoración ética y cultural de las actitudes migratorias. Para Gaos, los *buenos emigrantes* serían aquellos que, como los republicanos españoles exiliados, adoptan una identidad flexible, se integran en la sociedad mexicana y contribuyen a la formación de una comunidad hispanoamericana dinámica y mestiza (Gaos, 1996, pp. 552-556).

Hoy estamos inmersos en una lucha por la historia transformada en sustancial. En ningún momento del pasado los seres humanos fueron tan conscientes de la función de la historia para justificar acciones e intervenciones presentes como ahora, porque, como diría Hobsbawm (2004), el pasado legitima y ofrece un fondo glorioso a un presente que no lo es tanto. Si la historia la hacen los vencedores, se deduce que la historia no es un fin en sí misma, sino un arma para alcanzar intereses de poder, por lo que el relato histórico estaría viciado y la realidad histórica sería arbitraria.

Un cuarto enunciado que se deriva de este: *la medida de lo histórico no la establece el poder, sino que son los historiadores los que determinan la historicidad de los hechos*. Esto se debe a que el historiador, mediante el método histórico, estará capacitado para evaluar y establecer qué acontecimientos son históricos y cuáles no. Por ejemplo, que miles de europeos hayan venido a América es irrelevante para la historia; sin embargo, que Colón llegara el 12 de octubre de 1492 sí es un hecho histórico, pues permitió el encuentro de dos mundos desconocidos entre sí y tuvo una trascendencia fundamental para la humanidad. En consecuencia, es el historiador quien decide qué hechos son históricos y en qué orden deben formularse.

No obstante, en nuestro presente se ha llegado a un estado cataléptico de la realidad de las cosas en el que resulta muy fácil carenar la historia desde la arbitrariedad subjetiva y utilitaria. Ejemplifiquemos esto, primero, con el fenómeno de la falsificación de la realidad histórica que se ha perpetuado desde hace siglos: la leyenda negra¹. Ello nos lleva a establecer un quinto enunciado: *la leyenda negra es una adulteración de hechos históricos, una mezcla de verdades y mentiras que responde a una falsa asignación moralizadora de la historia de sentenciar quiénes son los malos*

¹ Este sintagma, que como señala Roca Barea no necesita adjetivo porque hace referencia a la española, estará muy presente en la terminología narrativa de un parte de una historiografía nacionalista de comienzos del siglo xx.

y de glorificar a los considerados como buenos. Si bien el término de *leyenda negra* no aparece hasta finales del siglo XIX², intrínsecamente ligado al de *leyenda áurea*, acuñado por el dominico Santiago de la Vorágine, sus raíces se remontan al siglo XVI. Intelectuales como Erasmo de Rotterdam o Juan Luis Vives criticaron entonces la obra de De la Vorágine. La leyenda negra fue una maniobra propagandística contra el Imperio español, elaborada desde Inglaterra a partir de los escritos de Antonio Pérez³, secretario de Felipe II, y de la obra de Bartolomé de las Casas. Se construyó así un mito que presentaba a los españoles como bárbaros, fanáticos, incultos y enemigos del progreso. Estos enunciados, basados en tergiversaciones, han tenido tanto éxito que hoy se asumen como verdades históricas indiscutibles, hasta el punto de que muchos españoles los han aceptado de manera acrítica. El mito de la España guerrera, intolerante y asesina se forjó en un contexto histórico muy definido: la emergencia del Estado moderno, cuando España surgió como imperio global y potencia dominante política y espiritualmente. Afirma Joseph Pérez (2009) que

la leyenda negra representaba la hostilidad de las naciones del norte de Europa hacia las naciones del sur. Las primeras, protestantes y anglosajonas, se consideraban superiores a las otras, católicas y latinas y, en particular, a la más representativa de ellas: España. (p. 13)

Aunque el término se ha aplicado en otros contextos, quien lo lleva como epíteto es la historia de España. Pero ¿en qué consiste la *leyenda negra*? Julián Juderías (1914), divulgador fundamental del término, la definió como

las descripciones grotescas que se han hecho siempre del carácter de los españoles como individuos y como colectividad; la negación, ó [sic] por lo menos, la ignorancia sistemática de cuanto nos es favorable y honroso en las diversas manifestaciones de la cultura y del arte; las acusaciones que en todo tiempo se han lanzado contra España fundándose para ello en hechos exagerados, mal interpretados ó [sic] falsos en su totalidad, y finalmente, la afirmación, contenida en libros al parecer respetables y verídicos y muchas veces reproducida, comentada y ampliada en la Prensa extranjera, de que nuestra Patria constituye, desde el punto de vista de la tolerancia, de la cultura y del progreso político, una excepción lamentable dentro del grupo de las naciones europeas. (pp. 14-15)

A pesar del tiempo transcurrido, la leyenda negra sigue viva, repitiéndose hoy los mismos argumentos creados hace cinco siglos. La tradición mitificada ha adquirido

² Roca Barea (2016, pp. 24-26) indica que esta locución, al parecer, salió de los labios de la escritora gallega Emilia Pardo Bazán en una conferencia ofrecida en París el año 1899, pero fue desarrollada y difundida una década después por Julián Juderías. Sin embargo, el historiador francés P. Chaunu, en "La légende noir antihispanique" (1964), publicado en la *Revue de Psychologie des Poples*, sostenía que la leyenda negra era un producto paranoide de la psicología de los españoles. Al respecto, véase Payne (2017, p. 17).

³ Es un clásico de obligada consulta el libro en dos volúmenes de Gregorio Marañón (1951).

rango de certeza histórica y moral. La realidad de los hechos importa menos que la imposición de una moralidad o lecciones morales que se supone debe extraerse de la historia.

Otra fórmula de distorsión histórica es la antítesis de la leyenda negra: la *leyenda áurea* o *dorada*, *blanca* o *rosa*. Aunque estas denominaciones suelen referirse al mismo fenómeno de visión idealizada, aquí distinguiremos entre ambas. La leyenda áurea o dorada, promovida por el dominico italiano Santiago de la Vorágine⁴, la circunscribimos a su definición original etimológica (del latín *lego*, 'leer'), no a la actual de relato fabuloso que glorifica y oculta excesos. El concepto de leyenda blanca⁵ lo utilizaremos, primero, en contraposición etimológica a leyenda negra y, segundo, considerando su intencionalidad identitaria y cultural que *blanquea* la historia y ofrece una visión sublimada y laudatoria de la misma, generalmente con fines identitarios, como sucede con el nacionalismo español. En este sentido, la construcción de mitos colectivos convierte la historia en instrumento de propaganda. Por ejemplo, durante la dictadura de Franco, la escuela española empleó el mito de la reconquista y la expulsión de los musulmanes como logro de cohesión nacional e integridad religiosa. La narrativa propagandística equiparaba a los reyes católicos con Franco, presentándolo como caudillo que culminaba la misión histórica de restaurar una España católica y unificada. La perspectiva de la leyenda blanca comparte con la negra una visión acrítica que la aleja de la objetividad, lo que distorsiona la comprensión histórica. La historia, como ciencia sujeta al método histórico, no es el resultado de oposiciones artificiales, sino de una dialéctica compleja, como muy bien apunta el profesor Carlos Aguirre (2005, p. 113), entre fundamentos universales, recurrentes y usuales con otros particulares, únicos y originales.

Esto último nos lleva a un sexto enunciado: *la historia no es la moral y, por ende, no solo no emite juicios morales —no le corresponde—, además tampoco dispone de utillaje conceptual propio para llevarlos a cabo*. Exigir a la historia que establezca juicios morales es resultado de la autoridad que se le concede, al entender erróneamente que puede proporcionar una guía pragmática para el presente (*magister vitae*). Umberto Eco (1997, p. 59) en *Interpretación y sobreinterpretación* señalaba que todos los humanos pensamos en términos de identidad y semejanza, pero de ahí no se deduce que las interpretaciones basadas en semejanzas pasadas correspondan con la verdad histórica. Todos los presentes históricos son diferentes y también lo son

⁴ Según la profesora Roca Barea (2016, p. 23), el origen del concepto de leyenda áurea debe buscarse en el título de un libro de textos hagiográficos muy difundido del siglo XIII, titulado *Legenda sanctorum* o *Legenda aurea*, escrito por De la Vorágine hacia 1264 y cuya influencia fue notabilísima en las representaciones pictóricas y escultóricas de la época del Renacimiento.

⁵ La primera referencia que tenemos acerca de este término se puede encontrar en la obra de David J. Weber, *The Spanish Frontier in North America*, publicada en 1992.

sus valores; por consiguiente, es un error aplicar juicios morales contemporáneos a un pasado que ya no existe, excepto en las fuentes documentales. Aunque ciertos fenómenos muestren similitudes entre pasado y presente, valorativamente tienen implicaciones morales distintas. Por ejemplo, la fornicación en los siglos XVI-XIX tenía connotaciones morales y delictivas muy diferentes a las actuales⁶. La mentalidad de una época refleja su vida; se piensa y siente en función de cómo se vive. Así, las ideologías presentes, cargadas de moralidad arbitraria, elaboran visiones unidimensionales que distorsionan la historia y dejan un universo interpretativo abierto al servicio de la política. Esto imprime identidades y favorece tergiversaciones legendarias. La historia desde esta perspectiva se convierte en un instrumento para hacer prevalecer una visión interesada del pasado, urdiendo símbolos indeseables que divergen de la verdad de los hechos. No es baladí postular: “Cuando las ideologías e identidades entran por la puerta, la historia salta por la ventana”. La historia no es una narrativa lineal simple, sino un conjunto complejo de eventos y procesos interconectados que nos pueden ofrecer diversas perspectivas. El conocimiento histórico es complejo y no puede reducirse a un plebiscito dicotómico entre opresores u oprimidos, víctimas o verdugos, es decir, en la representación de un drama de héroes y de villanos. A propósito de esto, resulta acertada la reflexión de Gustavo Bueno (2019) al analizar las percepciones valorativas erróneas sobre el Imperio español:

la cuestión estaría mal planteada de este modo, desde el momento en que se pretende distinguir, según un esquema dualista, el “lado bueno” y el “lado malo” del Imperio, su anverso y su reverso (la cruz y la espada, etcétera). En realidad, no habría ni lado bueno ni lado malo, ni anverso ni reverso. Todo sería cuestión de las escalas con las cuales nos aproximamos a la realidad: o bien utilizamos una escala “molecular”, o bien utilizamos una escala “molar”. Las figuras que percibimos a escala molar no existen “a pesar” de las figuras que percibimos a escala molecular, sino que se hacen a través de ella. El Imperio hispánico, como cualquier otro Imperio, arroja “figuras históricas” (a escala molar) que, buenas o malas, sólo pueden ser el resultado de las actividades o de grupos de individuos particulares (moleculares) presididos por leyes psicológicas (etológicas) ligadas a la ambición, a la envidia, al miedo, al orgullo, a la dureza de corazón. (p. 348)

Por este motivo, será obligación del historiador develar la verdad —en el sentido de quitarle el velo que la cubre—, acercarse a ella lo máximo posible mediante las fuentes históricas contrastadas y el conocimiento histórico, y desmitificarla como

⁶ En 1596, se condenó a salir de manera pública portando un sambenito en forma de penitente, abjurar de levi y ser desterrado de tierras americanas por diez años a Domingo Nicolao, caballero de la orden de San Juan, por el delito de simple fornicación. Véase Medina (1991, p. 121). A finales del siglo XVIII, los tratados de teología moral todavía consideraban la fornicación, aunque siendo la menor de las formas de lujuria, como un acto depravado y pecado mortal que atentaba contra la buena crianza de los hijos. Véase Lárraga (1780, pp. 526-527).

producto de consumo cultural que pretende asignar buenos y malos en la historia, evitando generalizaciones y simplificaciones.

Un séptimo enunciado señala: *el abuso de la historia para justificar agendas culturales produce efectos identitarios*. La historia es tanto un registro del pasado como una interpretación de la realidad histórica desde las preguntas que le formulamos desde el presente. Por ello, se ha convertido en un marco incomparable para la batalla cultural actual por el relato, que sirve a intereses políticos, ideológicos o identitarios. Narrativas como las leyendas negra y blanca impactan en la construcción de identidades. La historia puede generar dos tipos de efectos antitéticos. Un efecto es de enojo y culpabilidad, exaltado por memorias oficiales sesgadas, que atribuye las desgracias presentes a un enemigo externo o a una mala gestión del pasado. Por ejemplo, la leyenda negra sobre España, promovida por rivales como Inglaterra y Países Bajos en los siglos XVI y XVII, afectó la autoimagen española y generó sentimientos de culpa o inferioridad. Esta narrativa no solo afectó a su imagen internacional, sino que, como se señaló más arriba, también terció en la forma en la que los propios españoles se autopercebieron en distintos momentos del pasado⁷. El segundo efecto, de carácter catártico y autocomplaciente, pone de manifiesto la grandeza de una sociedad basada en los éxitos —reales o imaginarios— de su historia. Por ejemplo, la leyenda blanca de la colonización británica en América del Norte justificó el expansionismo y forjó una identidad nacional estadounidense basada en el *manifest destiny*⁸ y una misión civilizatoria. Ambas situaciones personifican la existencia de una clara desviación de la realidad de la historia, que muestra cómo la historia sesgada y manipulada elabora imágenes concretas de una nación y su gente.

En la España actual, las dos corrientes legendarias han entrado en el ámbito político y han asumido posiciones antagónicas: la izquierda, más cercana al discurso negrolegendario, considera que la identidad más oscura de España —basada en la opresión, la intolerancia y el saqueo— es la base de su unidad nacional; las posiciones

⁷ Esta visión prefabricada de la historia se asumió por las nuevas naciones americanas tras la independencia e incluso perdura, en muchos casos todavía, en la memoria colectiva del presente. La razón estriba en que, ante la necesidad de construir una identidad propia, se precisaba marcar la diferencia y establecer una oposición frente a España. El fenómeno es recurrente, puesto que en nuestro presente también los nacionalismos periféricos españoles utilizan la distorsión histórica negrolegendaria como modo de cuestionamiento de España y distanciamiento de la identidad unitaria.

⁸ Es una ideología mesiánica, arraigada en fundamentos religiosos, que se manifiesta como una versión secularizada de la idea del pueblo escogido desarrollada a partir de 1845 y simboliza el deseo de expansión de los Estados Unidos. Este concepto en un momento de construcción identitaria estadounidense otorgó sentido y dirección a la identidad colectiva de la nación, especialmente durante una primera etapa de crecimiento territorial, avance colonial y desarrollo industrial, y fue empleada, por ejemplo, para justificar la expulsión de los nativos norteamericanos de sus tierras.

conservadoras o de derecha asumen una visión positiva o idílica desde la leyenda blanca o dorada. Cada posición cuenta con sus propios historiadores de cabecera. Ambas comparten una deriva idealista hacia extremos opuestos que, finalmente, impugna la historia científica. Esto ha resultado en una apropiación indebida de la historia por la política mediante propaganda, memoria selectiva y fragmentación de la realidad para imponer agendas presentes justificadas en el pasado.

Desde el siglo XIX, la historia tiene significativas implicancias políticas. Esta tendencia se ha naturalizado en la modernidad líquida actual y en la era de la posverdad, utilizando la historia para justificar agendas ideológicas. Los intereses políticos convierten a la historia en víctima propiciatoria para sus propósitos. Julio Caro Baroja (1992) constataba que “cuando una sociedad está preocupada por algo que se da en el tiempo con notas muy distintivas y fuertes, ese algo, produce falsificaciones” (p. 20). De este modo, la necesidad de generar una conciencia social determinada transformará la historia en una víctima susceptible de manipularse para alcanzar los objetivos de las agendas políticas. Un ejemplo evidente se puede observar en las narrativas vinculadas al nacionalismo, que reconoce la influencia de la historia, no solo como creadora de conciencia colectiva e identidad, sino también como una solución con ventajosas propiedades catárticas tanto sociales como políticas. En ese sentido, la conclusión es clara desde la visión del historiador: cuando la historia es manipulada por exigencias e intereses fraudulentos, deja de ser historia y se convierte en propaganda doctrinal.

En nuestro presente, caracterizado por sociedades líquidas (Bauman, 2003)⁹ e individuos flotantes (Bueno, 1981)¹⁰, se interiorizan relatos procesados conforme a las ideologías y, de esta manera, se van elaborando identidades impostadas en relación con ellos.

Esto último nos lleva a un octavo enunciado: *la instrumentalización de la historia adaptada es una pieza fundamental en el discurso esencialista de la identidad*. No es de extrañar, como sostiene García Cárcel, que se recurra a “la exaltación narcisista del pasado glorioso apoyado casi siempre en una visión arcádica de las propias

⁹ De acuerdo con Bauman, la realidad de nuestro presente se significa por su carácter cambiante e inestable, es lo que define como modernidad líquida. La sociedad de esta modernidad se distingue por la falta de certeza que es producida por la extrema velocidad de las transformaciones, lo que ha resultado en un debilitamiento de las relaciones interpersonales y en la descomposición de las identidades. Así, todos aquellos lazos que solían ser firmes y estables, en estos momentos, se han convertido en asociaciones temporales y vulnerables.

¹⁰ El individuo flotante es aquel que, desvinculado de las estructuras tradicionales (como la familia, la comunidad local, la religión o el Estado), se encuentra flotando en un espacio social abstracto y globalizado. Este individuo carece de raíces firmes en instituciones o tradiciones concretas y, en su lugar, se relaciona con el mundo a través de medios impersonales y deslocalizados, como internet, los medios de comunicación o las redes sociales.

instituciones y la permanente explicación de los problemas propios en función del enemigo exterior, vinculado, en estos casos, al Estado” (1994, p. 181). Por ejemplo, desde los discursos del poder político y cultural se asimila el presente con el pasado prehispánico mexicana con naturalidad y desprecio al rigor histórico, aunque México como entidad política no existía hace quinientos años (Turiso, 2022, pp. 60-63). El nacionalismo opera vinculando identidades pasadas —poco parecidas a las actuales— con el presente, para legitimar la conciencia nacional actual y las políticas derivadas, mediante un proceso de analogía y semejanza donde el relato se representa como “desplazamiento analógico” en un universo de semejanza (Eco, 1997, p. 58). Atribuir a los mexicanos actuales la misma esencia identitaria que a los habitantes de hace quinientos años es una falsedad histórica. La diferencia basal entre historia verdadera y ficticia es que la primera puede confirmarse, y la segunda no. Por medio de este ejemplo se puede observar cómo las narrativas nacionales reconocen el poder de la historia no solo como herramienta para forjar conciencia colectiva e identidad, sino también como un recurso con propiedades simbólicas balsámicas para cohesionar sociedades y justificar agendas políticas. Su objetivo primordial no es otorgar significado al pasado, sino *legitimarse* a través de él. Recurre a la historia y la manipula no como un fin en sí mismo, sino como un medio para validar determinadas agendas. Hobsbawm (2004, p. 141) se preguntaba si el nacionalismo no se ha visto favorecido incluso por la investigación académica rigurosa, aunque use con igual eficacia falsificaciones históricas o estudios rigurosos pero alineados ideológicamente. La respuesta es afirmativa: las historias oficiales nacionalistas privilegian sistemáticamente el mito sobre la verdad, porque las narrativas identitarias requieren relatos maleables, no hechos incómodos. En este marco, se evidencia que la ficción no solo es más útil que la realidad histórica, sino que se erige como una *verdad superior*, funcional a los intereses políticos identitarios de un determinado momento.

Este proceso exige una *revisión selectiva* de la historia: ajustar el pasado a las demandas del presente. No se trata de comprender la complejidad de los hechos, sino de moldearlos para crear un linaje simbólico que justifique poder, unidad o exclusión. La historia, en manos del nacionalismo, se convierte en un campo de batalla donde los mitos se anteponen al rigor histórico. Un atractivo añadido de la historia mítica es su versatilidad para desviar la atención de problemas presentes, ofreciendo una distracción hacia eventos pasados inertes.

Un noveno enunciado: *la superación de las prácticas de la judicialización histórica será posible a partir de la historia crítica*. La relación entre la historia y los mitos culturales legendarios es compleja y multifacética, como se ha podido comprobar. Asumir lo *negrolegendario* o lo *blancolegendario* como realidad del pasado evidencia cómo la historia está siendo manipulada para servir a intereses

ideológicos y crear narrativas identitarias. Al adoptar un enfoque crítico y objetivo, podemos superar estos peligros y construir una comprensión más completa y precisa del pasado. La historia no es un relato estático, sino un diálogo constante entre el presente y el pasado. La realidad es compleja, en ocasiones inescrutable; el historiador crítico rechazará las simplificaciones y manipulaciones. La historia crítica se abstiene de emitir juicios fáciles de condena o alabanza, trascendiendo su propósito a tales valoraciones superficiales. Por lo mismo, reconoce que el pasado es un entramado complejo de eventos, acciones y personajes, donde las causas y consecuencias no son ni pueden ser lineales ni unívocas.

La historia crítica se resistirá, por tanto, a las interpretaciones simplistas que buscan encajar el pasado en categorías predefinidas de *bueno* o *mal*. La labor del historiador no consiste en juzgar el pasado, sino, como dice el maestro Marc Bloch, en comprenderlo en su contexto y complejidad. Esto implica analizar las diversas perspectivas y motivaciones de los actores históricos, así como las circunstancias que rodearon sus acciones sin juzgar su intencionalidad. Por último, y parafraseando a Carlos Aguirre (2005), la historia verdaderamente crítica entraña obligatoriamente la posición de considerar todas las historias —pasadas, presentes y futuras—, “perspectivas, dimensiones, órdenes, métodos, técnicas y paradigmas que intentan oponer falsamente los malos historiadores, arguyendo su carácter excluyente y a veces antitético” (p. 113).

A modo de conclusiones, la historia, lejos de ser un simple relato de acontecimientos, es una disciplina con un método propio que le otorga validez científica. A diferencia de la opinión o la memoria colectiva, siempre teñidas de subjetividad, la investigación histórica busca comprender los hechos en su complejidad. Este punto es crucial: sin método, la historia se degrada en mera ideología.

La existencia de narrativas como la *leyenda negra* y la *leyenda blanca* evidencia el peligro de convertir la historia en un instrumento de propaganda. La primera condena a España como pueblo atrasado y cruel; la segunda la ensalza como portadora de un destino glorioso. Ambas simplifican y distorsionan el pasado, construyendo imágenes útiles para fines políticos, pero falsas desde el punto de vista científico. Este fenómeno revela que la historia no solo es un campo de estudio, sino también un campo de batalla simbólico, donde los mitos se imponen sobre los hechos para legitimar proyectos identitarios.

De aquí se deriva una consecuencia inevitable: el abuso de la historia para justificar agendas culturales y políticas termina por fracturar la conciencia social. Si el pasado se convierte en un arsenal de acusaciones o en un repertorio de glorias inventadas, la sociedad queda atrapada en visiones polarizadas. Se fomenta la culpa

o la autocomplacencia, pero no la comprensión. En ese sentido, la historia cuando se tergiversa y manipula deja de cumplir su función social: en lugar de generar pensamiento crítico, alimenta la división.

Frente a esta situación, la propuesta es clara: avanzar hacia una historia crítica, capaz de superar la judicialización moral del pasado. Esta no debe dictar sentencias de culpabilidad o inocencia, sino desentrañar las múltiples dimensiones de los procesos históricos. El oficio del historiador consiste en develar los mitos y mostrar la complejidad de lo humano en la historia: contradicciones, ambigüedades, motivaciones diversas. Solo así la historia puede ser útil para el presente, no como instrumento de propaganda, sino como herramienta de entendimiento colectivo.

REFERENCIAS

- Aguirre, C. A. (2005). *Antimanual del mal historiador. O ¿cómo hacer hoy una buena historia crítica?* (7.^a ed.). Contrahistorias.
- Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- Bloch, M. (2001). *Apología para la historia o el oficio de historiador* (2.^a ed.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1949)
- Bueno, G. (1981). Psicoanalistas y epicúreos. Ensayo de introducción del concepto antropológico de "heterías soteriológicas". *El Basilisco*, (13), 12-39. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2474407>
- Bueno, G. (2019). *España frente a Europa*. Pentalfa.
- Caro Baroja, J. (1992). *Las falsificaciones de la historia (en relación con la de España)*. Seix Barral.
- Eco, U. (1997). *Interpretación y sobreinterpretación*. Cambridge University Press.
- Febvre, L. (2017). *Combates por la historia*. Ariel. (Obra original publicada en 1953)
- Gaos, J. (1996). *Obras completas VIII. Filosofía mexicana de nuestros días. En torno a la filosofía mexicana. Sobre la filosofía y la cultura en México*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- García Cárcel, R. (1994). La manipulación de la memoria histórica en el nacionalismo español. *Manuscripts*, (12), 175-181.
- Hobsbawm, E. (2004). *Sobre la historia*. Crítica.
- Juderías, J. (1914). *La leyenda negra y la verdad histórica. Contribución al estudio del concepto de España en Europa, de las causas de este concepto y de la tolerancia*

religiosa y política en los países civilizados. Tip. de la Rev. de Arch., Bibl. y Museos.

Lárraga, F. (1780). *Promptuario de la theologia moral*. Imprenta de D. Manuel Martín.

Marañón, G. (1951). *Antonio Pérez (el hombre, el drama, la época)* (3.ª ed.). Espasa-Calpe.

Medina, J. T. (1991). *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de México*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Pérez, J. (2009). *La leyenda negra*. Gadir.

Payne, S. (2017). *En defensa de España. Desmontando mitos y leyendas negras*. Espasa.

Roca Barea, M. E. (2016). *Imperiofobia y leyenda negra. Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español*. Siruela.

Turiso, J. (2022). La desmitificación de la historia oficial de México. En J. Turiso (Coord.), *Filosofía disidente de lo mexicano* (pp. 7-70). Instituto de Filosofía, Universidad Veracruzana.

Reseñas

EL JOVEN RAÚL PORRAS BARRENECHEA: PERIODISMO, HISTORIA Y LITERATURA (1915-1930)

Gabriel García Higuera
Universidad Ricardo Palma, 2024

Mauricio Rafael Gálvez Carcelén
Universidad de Lima
mrgalvez@ulima.edu.pe



Del culto y el respeto del pasado y la esperanza del porvenir se forma el alma nacional de un pueblo

Raúl Porras Barrenechea

Cien años después de la disputa plebiscitaria sobre la soberanía de Tacna y Arica, son recordados los esfuerzos de connotados diplomáticos peruanos que aportaron a la causa. Entre ellos se encontraba un joven Raúl Porras Barrenechea, en aquel entonces bibliotecario del Ministerio de Relaciones Exteriores y quien publicaría la obra *Alegato del Perú en la cuestión de límites de Tacna y Arica* (1925). Esta es una de sus publicaciones tempranas en lo que sería una prolífica labor intelectual, así como un versátil y nutrido recorrido en las diversas esferas de la historia nacional.

doi: <https://doi.org/10.26439/en.lineas.generales2025.n014.8458>

Con una pluma ágil, Gabriel García Higuera ofrece una biografía profunda que no solo revela los aportes históricos, literarios, periodísticos y diplomáticos de Porras Barrenechea, sino que también permite conocer más sobre el personaje como persona. Recogiendo testimonios de colegas y discípulos, e incluyendo entrevistas realizadas por el propio autor —entre las que destaca, sin duda, la de Carlos Aranibar Zerpa—, el texto de García presenta información iluminadora acerca de Porras en su faceta de alumno de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y maestro, etapa en la cual se involucraría con la revista *Alma Latina*. En esta publicación, Porras lució su pluma con temáticas acerca de la vida universitaria en San Marcos, usos y costumbres de la cotidianeidad y perfiles de la historia literaria del país. Además, advierte García, se distinguió por el uso prolífico de seudónimos como T. G. d'Or, Nicolasito, Tin Tin y Pierrot, por mencionar algunos. Su liderazgo en el contexto de la reforma universitaria, inspirado por la experiencia argentina, para transformar lo que se llamó “esclerosis de la docencia”, fue vital para comprender su compromiso con la educación, así como su iniciativa de fundar el Conversatorio Universitario junto a otros portentosos jóvenes historiadores como Jorge Basadre, Luis Alberto Sánchez y Jorge Guillermo Leguía, por nombrar algunos, con el fin de abordar nuevas perspectivas historiográficas acerca del periodo de independencia. Huelga indicar que la labor docente de Porras también se dio en las aulas escolares de instituciones como el Deutsche Schule, el Colegio Anglo Peruano y el Colegio Italiano Antonio Raimondi.

Asimismo, el autor explora la relación con sus discípulos y el entusiasmo académico que despertaba en ellos. Por medio de una selección documental cuidadosa, García Higuera relata cómo la vocación pedagógica de Porras trascendía el claustro universitario. Para el intelectual pisqueño, la Historia “no era una relación aséptica e inanimada de hechos, personajes y fechas, sino una recreación vívida, apasionada y dramática de los sucesos que forjaron el ser de la nación” (p. 30). Los testimonios de sus discípulos lo confirman.

A lo largo de cinco capítulos, Gabriel García Higuera aborda con precisión las diversas dimensiones de este intelectual multifacético, desde su obra periodística, pasando por sus contribuciones literarias, históricas y biográficas, su gestión como senador, hasta su infatigable labor diplomática al frente de la Cancillería. Sin embargo, y enriqueciendo su línea biográfica, el texto también permite conocer a Porras Barrenechea como persona: su imagen y personalidad. Su carácter epistológrafo, estampa, jovialidad y humor irónico. García ubica al personaje en su contexto histórico: un entusiasta que estuvo al frente de la generación del centenario, que escribió para las revistas *Mercurio Peruano*, *Mundial*, *Variedades* y la ya mencionada *Alma Latina*, y que dedicó años de servicio a la diplomacia peruana. Se destaca su temprano acercamiento a las relaciones exteriores en los años 20, reflejado en sus

publicaciones, y, finalmente, su cargo de ministro de Relaciones Exteriores entre 1958-1960. Una vida que no fue longeva, pero que sin duda experimentó transformaciones importantes en la historia peruana del siglo xx.

Especial atención despierta en quien escribe esta reseña la faceta diplomática de Porras Barrenechea. Para su desarrollo, García Higuera realizó un profundo trabajo de archivo consultando importantes repositorios como el Archivo Central y el Archivo Histórico de Límites, ambos pertenecientes al Ministerio de Relaciones Exteriores. En un capítulo completo, y con menciones puntuales en el primero, el historiador García indica que la presencia de Porras en el Ministerio se inició en la primera mitad de la década de 1920 en calidad de bibliotecario y, posteriormente, jefe del Archivo de Límites. En la segunda mitad de la década, formó parte del Comité de Límites como asesor en la cuestión de Tacna y Arica, momento en el que presentaría su célebre *Alegato*, además de cumplir funciones como secretario de la delegación peruana durante la conmemoración del centenario del Congreso de Panamá. En esos años, también publicaría su obra *Historia de los límites del Perú* (1926). Luego, en la década de 1930, Raúl Porras participó como consejero de la delegación peruana en las conferencias de Río de Janeiro relativas al caso de Leticia. Finalmente, fue destacado ministro plenipotenciario y delegado permanente del Perú ante la Sociedad de Naciones, cargo que ejerció hasta finales de la década.

Tiempo después, y luego de haber ocupado un escaño en el Senado, así como también su presidencia, Porras Barrenechea fue convocado por el presidente Manuel Prado Ugarteche para encabezar la Cancillería en 1958. A pesar de sus afecciones cardíacas, el diplomático aceptó. Un año después, el primer ministro Luis Gallo Porras fue sucedido por el crítico y liberal Pedro Beltrán Espantoso. Raúl Porras fue ratificado en su cargo. No obstante, presidente, primer ministro y canciller discreparían en un asunto de importancia para la región: Cuba. En el contexto de la Revolución cubana de 1959, un terremoto geopolítico para el continente americano, Prado y Beltrán mantuvieron una posición próxima a la estadounidense de condena internacional de las actividades comunistas en la región y que Cuba debía ser tomada como un peligro. Por su parte, durante la reunión de cancilleres de San José, el canciller Porras Barrenechea expresó una postura conciliatoria y unitaria frente a la polarización causada por el episodio cubano. La investigación de García Higuera muestra cómo Porras llamaba a mantener la unidad interamericana como forma de impedir que potencias extranjeras se involucraran en los asuntos internos de las naciones americanas.

La obra de García Higuera refleja un dedicado y meticuloso trabajo de largo aliento. El autor indica que su investigación doctoral en la Universidad de Huelva dio origen al libro. Una revisión exhaustiva de notas manuscritas, diplomas, fichas de investigación,

testamentos y periódicos, por mencionar algunas fuentes documentales, demuestran su compromiso erudito. La elección de un personaje de tamaño gravitación en la historia intelectual peruana es una de las principales virtudes del opus de García Higuera. Porras Barrenechea fue un peruano multifacético y de talla que compartió el escenario con otras figuras que también pertenecieron a una estirpe que dejó escuela. En este sentido, surgen nombres como Pablo Macera, Carlos Aranibar, Hugo Neira y el recientemente difunto Waldemar Espinoza. El autor enfrenta con prolijidad los retos epistemológicos y metodológicos del campo historiográfico de la biografía y presenta una obra que se vuelve de consulta obligatoria para futuros estudios acerca de Raúl Porras Barrenechea. *El joven Raúl Porras Barrenechea: periodismo, historia y literatura (1915-1930)* se suma a las obras biográficas y biobibliográficas de otros historiadores como Guillermo Lohmann Villena, Oswaldo Holguín Callo, Carlota Casalino Sen, Miguel Maticorena Estrada y el ya mencionado Carlos Aranibar Zerpa, por nombrar algunos. De este modo, se puede afirmar que el texto de Gabriel García Higuera será una contribución fundamental, no solo para historiadores con proyectos afines, sino también para los preparativos conmemorativos del centésimo trigésimo aniversario del natalicio de Raúl Porras Barrenechea que tendrá lugar el 2027.

FELIZ SERÉ. CHISME, HUMOR Y LÁGRIMAS EN LA CULTURA POPULAR

Alexander Huerta-Mercado

Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2022

Javier Pizarro Romero
Universidad de Lima, Perú
jpizarro@ulima.edu.pe



Este libro forma parte de la serie Zumbayllu. Su autor, el antropólogo Alexander Huerta-Mercado, es magíster y doctor en Antropología por la Universidad de Nueva York y profesor en la Pontificia Universidad Católica del Perú.

La frase “feliz seré” del título proviene de un fragmento del vals amoroso “Anita”, compuesto por Pablo Casas en 1936, y resignificado por Chacalón y la Nueva Crema en su canción “Soy provinciano” (1978). La frase resume la esperanza provinciana de alcanzar la felicidad en un contexto adverso, un sentimiento que experimentaron muchos migrantes en espacios urbanos como Lima. En ese sentido, el libro se aproxima desde la antropología a la cultura popular producida en este periodo aterrizando discusiones para un público no necesariamente especializado en la disciplina. Esta publicación sigue el estudio previo de fenómenos culturales de su autor, como *El chongo peruano. Antropología del humor popular* (2019).

Metodológicamente, el libro articula el análisis de telenovelas, programas de farándula, humor televisivo, tabloides y materiales digitales a través de una reconstrucción histórica y cultural que va desde mediados del siglo xx hasta la expansión de las redes sociales en el siglo xxi. Además, ubica la intersección de elementos culturales propios y ajenos, muchas veces caóticos, dentro del contexto de “desborde popular” que décadas atrás planteó José Matos Mar para Lima, y el ingreso doloroso de nuestra nación a la modernidad. Frente a una percepción de la cultura popular como simple o alienante, el propósito de esta publicación es entenderla con sus matices, así como rastrear qué es lo que atrae a los peruanos hacia ella. En cinco capítulos, el autor analiza tres géneros discursivos dominantes en más de medio siglo de historia reciente en Perú: el humor, el melodrama y el chisme.

doi: <https://doi.org/10.26439/en.lineas.generales2025.n014.8459>

El primer capítulo, "Poniendo las cosas en su lugar", ubica la cultura popular peruana en las oleadas migratorias producidas desde mediados del siglo xx y en la crisis del Estado. Para definirla, el autor la propone como productos no orientados a las élites, elaborados para públicos masivos a través de medios de comunicación masiva. Además, la sitúa como un vehículo de integración en donde el Estado no cohesiona: la televisión, la radio y la música se convierten en escuela de códigos para los migrantes en la ciudad. Finalmente, se explica que el horror al vacío es una característica distintiva de esta cultura urbana, la cual, como se puede apreciar en carteles, tabloides, ritmos y otras experiencias sensoriales, consiste en no dejar ningún espacio en blanco.

En el segundo capítulo, "Humor", el autor dialoga con las teorías clásicas del humor: superioridad (Aristóteles), alivio (Freud) e incongruencia/inconsistencia. Con ellas, delinea al "vivo criollo", un personaje que, a modo de *trickster*, explota las ambigüedades morales para garantizar su supervivencia en la ciudad a través de la burla y la humillación de los demás. En ese sentido, desde el *cabaret* hasta los memes son planteados como espacios en los que el humor aparece como economía afectiva y espacio de agresión ritualizada, donde la humillación propia y ajena funciona para regular jerarquías. Frente a una mirada plana de la cultura popular, que la entiende como elementos de consumo masivo, el autor plantea que en la actualidad la audiencia se convierte en productora activa del contenido humorístico, como se puede apreciar en la circulación de memes.

El tercer capítulo, "Melodrama", rastrea el origen de este género desde el teatro educativo posterior a la Revolución francesa y los folletines hasta la radionovela y la telenovela latinoamericana del siglo xx, ejemplificada con *El derecho de nacer* (la obra y la radionovela de 1948, y sus versiones posteriores). El género funciona a partir de episodios en serie, comparables con las historias de Sherezade en *Las mil y una noches*. Además, el melodrama emplea el maniqueísmo, donde la pobreza se asocia con la virtud y la riqueza con la maldad. Finalmente, al centrarse en el amor romántico, perpetúa el final feliz marcado por el ascenso social por amor, pero a través de ideales conservadores de género y sacrificio.

En el cuarto capítulo, "Chisme", a partir de la noción de chismorreos de Yuval Noah Harari, el autor destaca la importancia de esta práctica para la supervivencia humana, ya que se trata de la "goma social" que mantiene unidos a los grupos. Inspirándose en Gluckman y Goffman, el autor problematiza el chisme de los programas de farándula como un sistema de vigilancia social, donde la vergüenza es la moneda social que se paga por ser transgresor. En ese sentido, el chisme contemporáneo se centra en desenmascarar a las celebridades, en tanto el temor al qué dirán se convierte en el miedo a ser expuesto. Además, las celebridades acumulan reconocimiento social al salir del sofocante anonimato cotidiano de las sociedades modernas. Así, el

reconocimiento social es visto como un bien escaso que genera sospecha y envidia. De ahí que se busque contrarrestarla con frases como “Tu envidia es mi progreso”.

En el último capítulo, “Género”, el autor afirma que la cultura popular ha servido para reforzar roles de género conservadores que, de acuerdo con el autor, tienen raíces en una herencia colonial que impuso la vigilancia del cuerpo femenino, tradicionalmente asociado al honor, la virginidad y la maternidad. En contraste, la masculinidad se construye desde el plano natural (fuerza/sexo), doméstico (proveedor/padre) y público (poder/éxito). Sin embargo, la cultura popular peruana no está exenta de la influencia de fenómenos globales, como la ola coreana (*hallyu*), en la cual se desafía el paradigma del macho alfa para proponer masculinidades más sensibles y afectivas sin perder su lugar hegemónico.

De esta manera, el libro constituye un aporte significativo al campo de estudio de la cultura popular desde tres perspectivas. En primer lugar, su lectura del humor/melodrama/chisme como *performance* enlaza los medios que producen estos discursos y la vida diaria de las personas que los consumen y negocian con ellos. Frente a una concepción de estos discursos como influencias unidireccionales, el libro demuestra que se trata de géneros que no son consumidos de forma pasiva, y más bien circulan horizontalmente y son reapropiados por sus consumidores. En segundo lugar, la genealogía que va del folletín y la radionovela a los memes y la farándula constituye un hallazgo lúcido en cuanto a la continuidad de forma serial y economías afectivas. En ellas, el libro se desenvuelve con gran solvencia. Finalmente, esta obra no idealiza la cultura popular, sino que critica su núcleo conservador sedimentado en el racismo, el machismo y la homofobia, a la vez que muestra la posibilidad de agencia de públicos que negocian significados.

Una ausencia del libro se desprende de uno de sus méritos. Cuando el autor traza la paradoja de la transgresión conservadora, es decir, que la cultura popular puede transgredir y reproducir simultáneamente jerarquías y roles de género, hace falta precisar las condiciones socioinstitucionales que transforman la transgresión en un cambio duradero. En ese sentido, frente a la resistencia cultural al cambio, en otras palabras, la visión dual y rígida del mundo, se echa de menos un diagnóstico más sistémico de la transgresión que vaya más allá del caso por caso.

A modo de síntesis, *Feliz seré* es un análisis lúcido para el estudio de una ciudad desigual como Lima en la cual los afectos, reputaciones y expectativas son organizados a través del humor, el melodrama y el chisme. En un país de integración estatal incompleta, estos discursos funcionan como una infraestructura afectiva y moral que enseña a convivir en un medio adverso. Su claridad y su sensibilidad etnográfica dejan espacio al reto político y cultural de desmontar las estructuras conservadoras que aún ordenan el mundo.

DÍAS DE ZORBA

Alicia del Águila

Cocodrilo Ediciones, 2025

Alonso Rabí Do Carmo
Universidad de Lima, Perú
arabi@ulima.edu.pe



Días de Zorba, la breve y emotiva novela de Alicia del Águila nos hace pensar de inmediato en la larga tradición de relatos que, como este, tienen a un perro como protagonista. Haciendo un rápido listado podríamos citar aquí una famosa fábula de Esopo, “Los dos perros del cazador”, donde aparece una figura retórica central: la personificación, es decir, dotar de características humanas a los animales o a seres inanimados. Un segundo ejemplo viene del Siglo de Oro y de la impronta cervantina: “El coloquio de los perros”, una de sus novelas ejemplares, protagonizada por Cipión y Berganza, dos canes que tienen algo de pícaros, mucho de sagaces y, por añadidura, son cultísimos y dominan el arte de la ironía y un fino sentido del sarcasmo. En este caso, añadido, la personificación o prosopopeya es extrema.

Aparecen también en este recuento algunos textos peruanos. Para empezar, dos canes de hondura y patetismo pocas veces vistos: Hueso y Pellejo, dolientes protagonistas de *Los perros hambrientos*, esa gran novela de tinte expresionista y regional de Ciro Alegría, toda una metáfora del hambre, la sequía y la desigual vida peruana. Con una sonrisa sarcástica, casi malévola, se suma un perro con aires de literato que imaginó Antonio Gálvez Ronceros para su nouvelle titulada *Perro con poeta* en la taberna. Esta criatura de Gálvez Ronceros es singularísima y tejerá a lo largo de la trama una verdadera lección a un soberbio poeta de la capital sobre las ventajas y bondades de la humildad y le hará saber que toda pretensión de gloria es, en el fondo, una muestra de pálida vanidad.

No falta a esta fiesta Flush, el cocker spaniel de la poeta Elizabeth Barret Browning, cuya vida canina narró con elocuencia Virginia Woolf. Y viene ahora Sharik, el perro que va tomando forma humana en la alucinada novela de Bulgákov, *Corazón*

doi: <https://doi.org/10.26439/en.lineas.generales2025.n014.8460>

de perro, y que constituye una feroz sátira contra la tiranía soviética, sin descuidar lazos intertextuales con Fausto y Frankenstein. El perro, como se ve, es bastante más que un acompañante leal en la evolución de la vida de los seres humanos, tiene también un lugar importante en la imaginación y en la literatura, como se ha visto en los ejemplos mencionados.

A riesgo de convertir esta intervención en la nómina de una ilustrísima perrera, llega a nuestros días Zorba, un perro peruano, pariente del xoloitzcuintle mexicano, perro de piel caliente, pelo eventual y propiedades curativas, ya que, según indica la sabiduría popular, se le cuenta entre los mejores consuelos a los que pueden apelar quienes padecen de asma y otros males bronquiales.

Zorba es un personaje singular. Es en principio un perro sin dueño, acogido y adoptado. Su primera aparición tiene que ver entonces con su origen precario y una aparente fragilidad. Además, Zorba está incompleto, le falta una pata. Esta nouvelle fragmentaria, coherente con su constitución interior, nos ofrece un personaje fragmentado. La presentación del personaje coincide con las primeras líneas, donde vemos su incompletitud: “Zorba danzaba con torpeza. Braceaba nervioso con su única pata delantera mientras daba vueltas y vueltas, como tratando de encontrar detrás de sí un secreto esquivo” (p. 11).

El personaje goza también de cierto perfil heroico. El narrador indica que se trata de “un superviviente, un acróbata jubilado”. En efecto, Zorba ha sobrevivido a una vida llena de peligros, debido a todo el tiempo que pasó expuesto a las duras condiciones de vida en esa cruenta escuela que es la calle: indiferencia, hambre, violencia, peleas, mordidas, cicatrices, dolorosos trazos de garrapata sobre su piel.

Es aquí donde se puede establecer uno de los paralelismos más importantes que organizan el relato: Zorba es un sobreviviente; la persona que lo acoge, Noelia, sobrevive también a la pandemia de COVID-19, ese oscuro episodio que hizo visible la existencia de una sociedad salvaje, envilecida y codiciosa para la cual la vida valía lo que pesaran los bolsillos o las carteras de cada persona.

Días de Zorba es un relato que nos muestra directamente el rostro de la empatía. Es un relato que desarrolla la creación de los vínculos afectivos y los problemas que los rodean, los acompañan o los acechan. Hay estoicismo en Zorba, y mucha resiliencia. Su capacidad para cambiar de ambientes, lo que incluye volver temporalmente a la calle, mientras espera el regreso de Noelia, completan esa heroicidad que mencioné antes.

La estructura es episódica, lineal, tiene una lógica de secuencia y su división en cuadros numerados de diversa duración resulta ideal para cumplir su cometido: la narración de vínculos del pasado y del presente son vistos desde la cotidianidad y el

recuerdo. Noelia y Zorba tienen un pasado que no altera el lazo afectivo y cómplice que crean entre ellos.

En su brevedad, *Días de Zorba* tiene un poder evocador muy considerable. Ya mencioné que se recuerda la época de la pandemia, pero, a partir del nombre del personaje, Zorba, se nos tiende un lazo a ese revelador momento en que vimos, aterrados, al demencial Abimael Guzmán bailando como en Zorba, el griego mientras su cúpula de la muerte aplaude y celebra en estado de ebriedad.

El final de la historia no es menos importante, porque hay una sutil alusión al universo de César Vallejo, específicamente al poema "Masa", de *España, aparta de mí este cáliz*, cuando se dice de Zorba que "echóse a brincar"; es decir, es su forma de volver simbólicamente a la vida, igual que el miliciano vallejiano que, luego del grito fraterno de miles de hombres, se incorpora y "echóse a andar". Es una muestra de que la intimidad no es esa burbuja que nos imaginamos siempre, sino que, por el contrario, es una manera distinta de entender la experiencia social en sus variadas dimensiones.

Narrada con agilidad y sapiencia, esta historia navega entre la ternura y el dolor, la soledad y la comunión. Vista desde otro ángulo, acaso más alegórico, puede acercarnos también a las entrañas del tejido colectivo, sus resortes más luminosos y también los más oscuros. En suma, es una novela breve, sí, pero que muestra con intensidad su apuesta por la vida.

Datos de los autores

Anghela Denisse Alvarez Niñas

Estudiante de la carrera de Filosofía en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Ha publicado un artículo académico titulado “Cuerpos disidentes: análisis interseccional de la opresión y las estrategias de resistencia en las propuestas de Butler, McRuer y Segato” (2024) en la revista *Sílex*. Ha participado en diversos coloquios, congresos y simposios de filosofía. Sus intereses de investigación incluyen la ética, la política y la fenomenología.

Mauricio Rafael Gálvez Carcelén

Historiador, investigador y docente universitario licenciado en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú y magíster en Educación por la Universidad de Piura. Se desempeña como docente de la Universidad de Lima desde el 2022, en los cursos de Globalización y Realidad Nacional, Procesos Sociales y Políticos, ambos en Estudios Generales, y Análisis de la Actualidad Nacional en la Facultad de Comunicación. Ha colaborado con artículos académicos en las revistas *Pie de Página* y *En Líneas Generales* de la misma casa de estudios. Además, participó en conversatorios y otros proyectos como una semblanza histórica con motivo del bicentenario de las relaciones anglo-peruanas solicitada por el Ministerio de Relaciones Exteriores (2023). Actualmente se encuentra desarrollando una investigación biográfica acerca del economista y político peruano Pedro Beltrán Espantoso y un proyecto conjunto sobre la historia del Palacio de Gobierno.

Franklin Ibáñez Blancas

Doctor por la Pontificia Università Gregoriana (Roma-Italia) y magíster por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Estudios de pregrado en Filosofía en la Escuela Antonio

Ruiz de Montoya. Actualmente es profesor en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Realizó una estancia postdoctoral en el CSIC (Madrid). Es autor de los libros *El (ab)uso de la ética* (2024), *Pensar la justicia social hoy* (2014) y *Globalización, justicia y pobreza* (2015); y coautor de *Los números de la felicidad en dos Perús* (2021) y *Los números de los valores en dos Perús* (2022); además de diversos artículos en revistas académicas. Ha obtenido el Premio de Investigación en Ética por la Università Gregoriana (2014) y el Premio de Investigación de Posgrado por la Pontificia Universidad Católica del Perú (2009), además de otros reconocimientos en investigación, docencia y responsabilidad social universitaria. Ha sido miembro del Tribunal de Ética del Consejo de la Prensa Peruana

Luis Fernando Llanos Illescas

Licenciado en Ciencia Política con especialización en Relaciones Internacionales por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Sus ejes de investigación se enfocan en la historia política, en el análisis de ideologías y en el análisis de la cultura geek a través de la ciencia política. Ha publicado artículos académicos en diversas universidades como la Pontificia Universidad Católica del Perú, la Universidad de Lima, la Universidad Femenina del Sagrado Corazón (Unifé) y la Universidad Nacional Jorge Basadre Grohmann.

Javier Pizarro Romero

Magíster en Estudios Culturales y bachiller en Literatura Hispánica por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha obtenido cinco premios literarios de narrativa en el Perú y España. Es uno de los autores de *Dando cuenta: estudios sobre el testimonio de violencia política en el Perú* (1980-2000). También ha publicado la novela *La vereda más larga del mundo* (ganadora del Premio de Novela PUCP en 2009) y el libro de cuentos *Carne* (2023). Actualmente es profesor en la Pontificia Universidad Católica del Perú y en la Universidad de Lima. Asimismo, es editor de *Pie de Página*, revista del Programa de Estudios Generales de la Universidad de Lima. Entre sus publicaciones destacan "El uso de la IA en cursos de redacción e investigación universitaria en el aula: una experiencia de caso" (2025) con Marco Lovón, "Desempeño de la IA en la búsqueda de fuentes especializadas y escritura de textos académicos" (2024) y "Tras asir el lenguaje: desarrollo de la lectura crítica de textos literarios narrativos breves en la educación superior" (2022) con Carmen Saucedo.

Carlos Yampier Quevedo Gallardo

Licenciado en Ciencia Política por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Consultor e investigador tesista del proyecto de Concytec "Reformas institucionales y cadenas de valor: estudio comparativo de las capacidades de gestión en gobiernos

locales de Arequipa y Cajamarca”. Analista de investigación y procesamiento de datos en la Escuela Nacional de Administración Pública.

Alonso Rabí Do Carmo

Escritor, periodista y docente universitario. Es autor de los poemarios *Concierto en el subterráneo* (1992), *Quieto vaho sobre el espejo* (1994) y *En un purísimo ramaje de vacíos* (2000). En 2023 apareció *Ciertas formas de la soledad, antología personal* a la que se sumaron algunos poemas inéditos. Otros libros suyos son *Archivo de recortes. Crónicas en tono menor* (2018), *Universo MVLL* (2019), *El texto literario. Materiales para su estudio* (ed. 2020) y *Antiguos y nuevos animales literarios* (2022), un volumen que reúne 47 entrevistas a personajes de la literatura latinoamericana y universal. Ejerce el periodismo desde 1989 y ha dirigido, entre 2006 y 2008, el suplemento cultural “El Dominical” de *El Comercio*; también condujo los programas *Entre libros* y *Presencia Cultural* en TV Perú, la señal pública peruana. Actualmente es columnista del portal *Sudaca* y docente de lenguaje y literatura en la Universidad de Lima. Tiene en preparación un libro de ensayos sobre narrativa peruana y latinoamericana, así como un relato familiar en torno a la inmigración palestina al Perú.

Javier Iván Saravia Salazar

Magíster en Sociología con mención en Estudios Políticos e historiador por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Se desempeña como investigador, consultor y docente universitario en el Programa de Estudios Básicos de la Universidad Ricardo Palma (URP) y en la Facultad de Ciencias Económicas de la UNMSM. Sus líneas de investigación se centran en la historia y la evolución de la gestión pública, con especial interés en los procesos de cambio institucional y político en el Perú. Entre sus publicaciones destacan “Héroes, ética y ciudadanía” (2024), “Los gastos del Leviatán: breve aproximación histórica a la evolución del presupuesto gubernamental siglos XIX-XXI” (2020) y el libro “Institucionalidad y gestión pública. Reflexiones sobre la profesionalización de la función pública en el Perú” (2021).

Mishell Trinidad Felipe

Estudiante de Filosofía en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) y miembro del grupo “Episteme”. Sus áreas de interés son la ética, la axiología y la filosofía del lenguaje, con especial atención a las reflexiones de Wittgenstein y de pensadores latinoamericanos como Augusto Salazar Bondy. Entre sus publicaciones recientes destacan “El problema ético y axiológico en el primer Wittgenstein, según Augusto Salazar Bondy” (2023) y “Del lenguaje proposicional a la ética trascendental en el *Tractatus*: el sentido y sinsentido de los enunciados” (2025), ambos artículos publicados en la revista *Phainomenon*.

Jesús Turiso Sebastián

Doctor en Historia e investigador a tiempo completo en el Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran: "Presente e historia: un conflicto no resuelto" (2024), "La falsificación de la historia y el delirio identitario: el contexto español" (2023), "Filosofía disidente de los mexicanos" (2022) y "Del mito de la raza al mito de la cultura" (2022).

Linda Celeste Velásquez Monzón

Estudiante de último año de Filosofía en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) y miembro del grupo de investigación "Episteme". Recientemente publicó el capítulo "Problematización en torno a la lectura en clave metafísica de Augusto Salazar Bondy sobre el *Tractatus Logico-Philosophicus*" en el libro *Augusto Salazar Bondy y los límites de la razón moderna* (UNAH, 2025).

Oscar Yangali Núñez

Magíster y Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde es investigador del proyecto "Scholastica Colonialis". Es profesor y director de la Escuela Profesional de Filosofía de la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima. Es miembro de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM). Sus publicaciones abordan temas de la escolástica medieval y barroca, con especial interés en la escolástica virreinal peruana; así como temas de metafísica y filosofía de la religión.

Convocatoria *En Líneas Generales* 15

La próxima entrega de *En Líneas Generales* recogerá, en su dossier, algunas ponencias del I Congreso Internacional de las Humanidades “Ética en los retos del siglo XXI” que se realizó en la Universidad de Lima entre el 17 y 19 de noviembre de 2025. Los ejes centrales de este encuentro académico serán el desarrollo tecnológico, la educación del futuro y la transformación social.

Igualmente, las páginas de la revista seguirán disponibles para las demás disciplinas del Programa de Estudios Generales de la Universidad de Lima, incluidas las reseñas bibliográficas.

- Fecha límite para el envío de resúmenes a la revista *En Líneas Generales*: 15 de febrero de 2026.
- Recepción de resúmenes: jorrego@ulima.edu.pe
- Fecha límite para el envío del texto final de los artículos: 15 de marzo de 2026.

