

# Variaciones de teodicea. Sacrificio y racionalidad en la Historia

Jorge Polo Blanco

Universidad Complutense de Madrid

## 1. El relato balsámico.

Podría decirse que el hombre, poniendo en juego una dimensión antropológica constante e inquebrantable, siempre se ha contado historias para con ello obtener, entre otras cosas, un cierto efecto ordenador. Mircea Eliade sostenía que la realidad del mito, tan constitutiva del género humano, había de entenderse como un relato que, en última instancia, explicaba genealógica y axiológicamente los aspectos más esenciales de la vida humana. El mito, en ese aspecto, es una narración que otorga sentido a la totalidad de lo real<sup>1</sup>. Porque, en efecto, unos acontecimientos que, ya sean cósmicos o profanos, han advenido inopinadamente, originando con ello enormes cantidades de desconcierto y desasosiego, cambian de cualidad si son introducidos en una narración, si son contados, si se cuenta una historia acerca de ellos. Esos mismos sucesos, que en su desnuda y brutal contingencia empírica están repletos de pavor inmanente y atestados de dolor orgánico, una vez insertados en el interior de una historia narrada adquieren un carácter más benigno, más comprensible y más alentador. Esos hechos dolientes y escasamente asimilables, esos acontecimientos vitales llenos de crueldad y sinsentido, esas vivencias biográficamente lacerantes, todo ello queda revestido de un nuevo carácter cuando pasa a formar parte de una trabazón narrativa. Porque en el interior de ésta todo se torna más inteligible, más lógico y más aceptable. El relato funciona así como un dispositivo otorgador de sentido, de lo cual cabe extraer una noción que podríamos denominar *función balsámica* del relato, que bien podría ponerse en relación con otra eventual dimensión que, en este caso, habría de conceptualizarse como *racionalizadora*.

El relato satisface nuestras necesidades de congruencia, nuestras demandas de sentido. Como bien supo explicar Paul Ricoeur, la función narrativa organiza significativamente la experiencia humana del tiempo, toda vez que de los instantes dispersos, de las secuencias yuxtapuestas de sucesos y del cúmulo desordenado de acontecimientos episódicos puede extraer y configurar “totalidades significativas”<sup>2</sup>. La multiplicidad rapsódica, inconsistente y alocada de nuestra atribulada vida adquiere gracias a su inserción en el relato una nueva y tranquilizadora coherencia, pues a través de esa operación los hechos inconexos y absurdos parecen concurrir en una tonificante unidad de sentido. De ahí, tal vez, el carácter de catarsis y purificación que Aristóteles asignaba a la tragedia, puesto que lo particular y lo contingente, repleto de inquietante incertidumbre, adquiría en ella un límpido sentido congruente, esto es, una unidad inteligible en la que todo encajaba con todo, en la que no quedaba ningún suceso inconexo. El desazonador mundo caótico de la vida humana demanda un *sentido* que hile todos esos jirones destartados de tiempo absurdo y fragmentado, un sentido que teja una unidad inteligible con todos esos retazos de temporalidad desperdigada, inteligible, inconexa. El relato, pues, racionaliza lo que de suyo no alberga entera razón. “[...] y para el miserable

<sup>1</sup>Eliade (2010).

<sup>2</sup>Ricoeur (1999), p. 197.

estado de la condición humana en la era del Progreso, dar sentido es, por desgracia, también dar consuelo”<sup>3</sup>. Pero dar sentido a lo injustificable es también, en muchas ocasiones, un ejercicio de legitimación encubridora. Por ello, la frontera que media entre la narración balsámica y la racionalización de lo criminal es, a veces, demasiado estrecha.

De lo anterior se desprende la superioridad que Aristóteles otorgaba a la poesía con respecto a la historia (aquí nos referimos no a la historia en el sentido de narración poética, de ficción, sino a la historia que pretende contar lo que de hecho ha sucedido), pues en ésta última jamás se dan esas características de perfecta congruencia, máxima coherencia argumental inteligible y total unidad de sentido, características que sí se dan en el ámbito de la ficción poética. “Pero Aristóteles supo dejar la historia en su lugar, no se le pasó por las mientes la temeridad de intentar reconducirla a una organización argumental, sacrificando la particularidad y la contingencia, que es literalmente igual que dejarla vacía de vivientes. El método de los que tuvieron la pretensión de racionalizar la historia, pensando hacerla inteligible, fue, naturalmente, esforzarse por descifrar en ella un argumento, pues la trabazón causal, consecuente, de los hechos o acciones que aporta propiamente un argumento tiene el carácter o el aspecto lógico de una explicación”<sup>4</sup>. Pero eso que al parecer no se le pasó por las mientes a Aristóteles fue, en cambio, todo el esfuerzo de la filosofía de la historia hegeliana.

## 2. El punto de vista de la Historia.

Hegel, cerca ya del final de su vida, allá por el año 1830, dejó uno de sus más importantes e influyentes legados, a saber, su concepción filosófica de la historia. En aquellas lecciones quiso hacer de la Historia una gran narración poética, una *narración total* a través de la cual todos y cada uno de los acontecimientos de la historia humana quedaban enlazados en un único y monumental relato. Lo que perseguía, como iremos viendo a continuación, es convertir la historia humana de todos los tiempos en una gran epopeya, en una hazaña poética secular, en el gran poema de la razón desplegándose hacia su propia plenitud. “Debemos buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo o ánimo. Y debemos aprehenderlo por la razón, que no puede poner interés en ningún fin particular y finito, y sí sólo en el fin absoluto”<sup>5</sup>. En el interior de la masa entera de los acontecimientos históricos, en la temporalidad total del suceder de los pueblos, puede aprehenderse una razón absoluta e infinita, siendo “la historia universal misma, imagen y acto de la razón”<sup>6</sup>. De esta manera, para el filósofo prusiano *todo el tiempo* de la historia quedaba subsumido en un *único sentido*, el gran sentido único hilado por esa meganarración total. “Si la tarea de Hegel es titánica es porque él quiere aceptar el papel de ese poeta colosal que se enfrenta al desafío de otorgar un sentido unitario y coherente a todo lo que ocurre en la historia, borrando su apariencia como recipiente de disparates, despropósitos y atrocidades [...] Hemos de aprender a ver en los sucesos históricos la regla de producción de esa coherencia que preside el desarrollo de los acontecimientos, del sentido del argumento. Si Hegel llama a esto «un domingo en la vida» (aunque sea un domingo sangriento), es porque implica el final de la necesidad de consuelos imaginarios y la apoteosis de la facticidad como

<sup>3</sup>Sánchez Ferlosio (1986), p. 92.

<sup>4</sup>Sánchez Ferlosio (2005), p. 5.

<sup>5</sup>Hegel (2004), p. 44.

<sup>6</sup>*Idem.*

medio para la producción del auténtico valor”<sup>7</sup>. Hegel ejecuta una brutal maniobra por medio de la cual todos y cada uno de los acontecimientos que en la Historia han sido quedan enlazados en una misma trabazón argumental que, finalmente, se despliega en el tiempo al modo de un gigantesco *argumento lógico*. “Ya no hay un palacio lleno de «mundos posibles» distintos del real, pues ahora el real es el único posible y el necesario. Al transferir la «lógica de la poesía» al terreno de la historia, Hegel amplía y confirma la pretensión de Leibniz”<sup>8</sup>. La filosofía hegeliana de la historia, en suma, construye un formidable y único poema racional en movimiento. Sólo un historiador vulgar puede detenerse en la superficie de los acontecimientos aparentemente caóticos e irracionales y, desde dicha superficie limitada y circunscrita, pretender juzgar un determinado pedazo de historia. Porque la verdadera perspectiva sería aquélla que pudiera aprehender la indubitable e inmanente racionalidad de toda la historia y, por lo tanto, sólo con respecto a esta totalidad última poder juzgar el destino de un individuo o de un pueblo. “Pero el gran contenido de la historia universal es racional y tiene que ser racional; una voluntad divina rige poderosa el mundo, y no es tan impotente que no pueda determinar este gran contenido. Nuestro fin debe ser conocer esta sustancialidad, y para descubrirla, hace falta la conciencia de la razón, no los ojos de la cara, ni un intelecto finito, sino los ojos del concepto, de la razón, que atraviesan la superficie y penetran allende la intrincada maraña de los acontecimientos”<sup>9</sup>. Iremos viendo qué implicaciones tiene semejante aseveración, que identifica de manera absoluta y perfecta tiempo y razón.

Bien es cierto que, para Hegel, “las meras particularidades de los individuos son lo más lejano al objeto pertinente de la historia”<sup>10</sup>. En efecto, la movilización de la Historia no tiene en cuenta en sus finalidades verdaderas toda la panoplia de vivencias particulares, las cuales existen no *para sí* sino únicamente como meros instrumentos al servicio del gran movimiento del espíritu racional, que va encarnándose en el suceder del tiempo histórico. Y, que la vida de los hombres, en la vivencia de su finitud existencial, no alcance nunca la categoría de “ser para sí”, no es desde luego algo baladí. “Todo el prodigio «lógico» de la filosofía hegeliana se juega en el alumbramiento de esta categoría: el ser para sí”<sup>11</sup>. Sólo la razón infinita es un *absoluto ser para sí*, esto es, un ser idéntico a sí mismo en su ser otro. Los individuos, por el contrario, aherrojados en la estrechez de su limitada contingencia, no pueden encarnar la figura del ser para sí, sino que muy al contrario están siempre *fuera de sí*. Sólo la Historia puede encarnar esa infinitud del absoluto que no tiene alteridad, que no sale de sí en su ser otro; sólo la Historia encarna la infinita razón que se despliega hacia sí misma sin salir nunca de sí. En definitiva, *sólo la Historia es el verdadero ser para sí*. Pero entonces los individuos no tienen verdadera existencia más que como *seres para la Historia*. “Este prodigioso dispositivo es, como sabemos, una eficacísima maquinaria asimiladora de toda exterioridad”<sup>12</sup>. La razón infinita encarnada en la Historia no admite un *lo otro de sí* que la circunde, que la limite. La racionalidad de la historia no encuentra límite o alteridad, esto es, la eterna razón desplegándose en el suceder del tiempo (o mejor, la infinita razón *hecha historia*) no encuentra un *afuera* irracional que la circunde o limite.

Un *ser para sí* es aquél para el cual el otro existe para él *sólo* como un momento suyo, esto es, aquél ser para el cual todo lo otro es un momento de su propia interioridad

<sup>7</sup>Pardo (2007), p. 193.

<sup>8</sup>*Idem*, p. 194.

<sup>9</sup>Hegel (2004), p. 45.

<sup>10</sup>Hegel (1997), p. 568.

<sup>11</sup>Fernández Liria (1998), p. 81.

<sup>12</sup>*Idem*, p. 180.

desplegada<sup>13</sup>. Y es la Historia quién encarna esta categoría lógica porque, en efecto, nada subsiste en sí más allá de la Historia, pues ésta es la razón absoluta que como verdadero ser para sí subsume dentro de su infinita interioridad todas las otras determinaciones. Ésta últimas, determinaciones finitas, no existen de manera independiente, esto es, en sí y para sí, sino *para la Historia*, sólo dentro de cual adquieren una existencia subalterna. Y los hombres de carne y hueso, en su singularidad individual, son meramente mediatos porque nunca son para sí mismos, pues su existencia queda determinada en su ser para la Historia, en ser meros momentos de ella, que es el verdadero ser para sí.

La verdadera historia, por lo tanto, no puede narrar las peripecias de las subjetividades, pues “hay que tener por cosa de buen gusto vincular las pinturas de la vida inesencial y particular a una materia [también] inesencial, como lo hace la novela cuando toma su materia de la vida privada y de las pasiones subjetivas. Pero entretejer las pequeñeces particulares de la época y de las personas con la representación de los intereses generales, so capa del interés de la llamada *verdad* del [relato], no peca solamente contra el buen juicio y el buen gusto, sino contra el concepto de *verdad objetiva* en cuyo sentido sólo lo sustancial es lo verdadero para el espíritu, no la falta de contenido de las existencias externas y de las contingencias”<sup>14</sup>. Introducir en la Historia del espíritu del mundo las “pequeñeces particulares” de los hombres empíricos no es sólo una ofensa contra el buen gusto estético, sino un alejamiento del verdadero contenido y finalidad de esa Historia que acontece como “liberación de la sustancia espiritual”, esto es, como desfile de la Razón en su camino temporal hacia sí misma, hacia su plena y total autoconciencia.

No hay verdad en historias que sólo tienen por contenido fines subjetivos, toda vez que la verdad que acontece en y para sí sólo puede hallarse en una dimensión distinta, esto es, en el acontecer teleológico de una Historia que es y sólo puede ser racional en su despliegue total. Se pueden novelar groseramente las partículas inconexas de las vidas subjetivas en un agregado descriptivo y yuxtapuesto que pone el foco en esta o en aquella particularidad. Pero tal foco no puede poner de relieve el verdadero sentido de la Historia, porque tal perspectiva no alcanza el verdadero contenido de ese argumento o poema total que se despliega hacia su final, un final que rebasa todas las miradas, juicios y pretensiones de la subjetividad.

La propuesta hegeliana se fundamenta en la violencia de no reconocer lo finito como un verdadero existente. “Una filosofía que atribuye a la existencia finita en cuanto tal un ser verdadero, último, absoluto, no merece el nombre de filosofía”<sup>15</sup>. Pero, ciertamente, ello no significa eliminar toda determinación, sino hacer que todas las determinaciones (finitas) adquieran su verdadero ser como momentos de un principio que las subsume a todas ellas. Éste, por cierto, es todo el secreto del idealismo hegeliano. “Es decir, hay «idealismo» ahí donde lo finito se muestra como *momento* de un único principio. La determinación y la finitud no son meramente nada, no son lo puramente falso. Son lo verdadero en tanto que son el desenvolvimiento del absoluto en uno de sus momentos. Nada adquiere, sin embargo, legitimidad, fuera de su condición de *momento*”<sup>16</sup>. Esta estructura de pensamiento contempla que toda existencia contingente, a saber, todas las determinaciones finitas de lo real, formen parte de un todo que es la verdadera realidad absoluta que no tiene nada fuera de sí.

---

<sup>13</sup>Hegel (1976), p. 132.

<sup>14</sup>Hegel (1997), p. 569.

<sup>15</sup>Hegel (1976), p. 136.

<sup>16</sup>Fernández Liria (1998), p. 78.

Tales realidades finitas, empero, no son recreadas en su plena contingencia, no son reconocidas como subsistentes e independientes, sino que su única función real es la de insertarse como momento de una totalidad que es la verdadera realidad, la verdadera razón, lo absoluto. “En la vida común se denomina realidad a cualquier ocurrencia, al error, al mal y a todo lo que pertenece a este campo, así como a cualquier existencia atrofiada y efímera se la llama precipitadamente *realidad efectiva*. Pero incluso para el sentir corriente, una existencia contingente [o hecho casual] no merece el enfático nombre de realidad efectiva”<sup>17</sup>. Porque lo contingente es un estar ahí que ciertamente existe, pero no como existencia verdadera y plena, pues está puesto ahí no en su ser para sí, sino puesto por una idealidad infinita de la que es sólo un momento de su despliegue, “una idealidad capaz de eliminar y conservar todo en ella, de modo que ella misma sea la absoluta concreción de cada determinación [...]”<sup>18</sup>. La Historia Universal, siendo ella misma la realización efectiva de lo racional, funciona como esa idealidad infinita que elimina lo finito conservándolo dentro de sí. Los individuos y las comunidades humanas, pues, que en su finitud no tienen verdadera existencia independiente, son momentos de la Historia, son para ella y no para sí, pues sólo el despliegue de la Historia encarna el verdadero ser para sí. Se podría decir, en suma, que para Hegel sólo la Historia razona. Y no sólo eso. Sólo la historia razona, y lo hace *todo* el tiempo.

### 3. Poetización de la Historia.

La verdadera Historia, en la perspectiva hegeliana que acabamos de esbozar, no puede detenerse en la mera descripción de una serie de contingentes fenómenos sólo contingentemente enlazados; no puede tampoco llegar a representarse un acontecimiento finito como maldad que subsiste o como elemento irracional que se resiste a quedar integrado y absorbido en la colosal coherencia narrativa de un despliegue temporal infinitamente racional. La verdadera historia racional, en suma, tampoco puede contemplar la posibilidad de existencias atrofiadas y erróneas que persisten y subsisten como insuperables finitudes dolorosas.

Podríamos tal vez entender que Hegel quiso *poetizar la Historia*, que esa fue su gran tentación, su colosal proyecto. Se podría ciertamente decir que “la poesía ha muerto *de éxito*: no ha sido sustituida o desplazada por la historia, sino que se ha realizado en ella, ha dejado de ser ficción para convertirse en realidad”<sup>19</sup>. Habría llegado el momento, por lo tanto, en el que la filosofía se hace por fin cargo de la Historia, en singular, para certificar que en ella las cosas no solamente suceden unas después de las otras sino unas a consecuencia de las otras, entrelazadas con máxima inteligibilidad en un gigantesco hilo conductor de pura e infinita racionalidad. Así ningún hecho, ninguna acción, ningún átomo de tiempo queda deshilachado, inconexo, inexplicado, porque no subsiste ninguna exterioridad irracional. El dolor, que habita en lo finito, se evacua cuando se llega a la aprehensión de que esa finitud no tiene verdadera existencia. Todo se llena de sentido, del único sentido.

Hegel llevó así al paroxismo absoluto el efecto balsámico de los relatos, pretendiendo insertar en una única trama poética todo el devenir de los aconteceres humanos. En ese sentido, podemos llegar a entender que la teodicea histórica hegeliana se desenvuelve como

<sup>17</sup>Hegel (1997), p. 106.

<sup>18</sup>Fernández Liria (1998), p. 79.

<sup>19</sup>Pardo (2007), p. 188.

una gigantesca catarsis balsámica. Ya no hay huecos para el sinsentido, para el caos, para la maldad, para el dolor, para la ininteligibilidad. Todo se ha tornado lógico y comprensible al ser colocado en la interioridad poética y narrativa de esa gran tragedia, dentro de la cual absolutamente todo tiene sentido, dentro de la cual todo *es* sentido. Todo lo que ha sucedido en la Historia forma parte de un devenir teleológico que camina hacia el despliegue final del argumento, y todo encaja como parte de una Historia totalmente coherente, como el sucederse de un guión de la razón que se desarrolla hacia su éxtasis final.

Pero si se concibe así la Historia, hemos de preguntarnos qué cualidad tienen en ella los hechos contingentes, individuales y particulares. Una vez puesto en marcha el mecanismo de la teodicea, los hechos y las acciones contingentes son meras funciones al servicio de la totalidad. ¿Qué quiere esto decir? En efecto, esas pequeñas acciones individuales, esos hechos contingentes de la vida subjetiva de un hombre, no tienen sentido en sí mismos. De hecho, permaneciendo en ese punto de vista subjetivo y contingente uno puede no encontrar ni un ápice de sentido en lo que le pasa, ningún gramo de inteligibilidad en lo que hace. Desde la pequeña nimiedad de una vida individual, todo puede parecer cruel, caótico, sin sentido. Por lo tanto, querer eliminar o reducir esa perspectiva de la finitud contingente es, a la vez que un efecto balsámico, una justificación del sacrificio. La Historia poetizada es simultáneamente un bálsamo y una exoneración de los crímenes injustificables.

Hemos de decir, sólo a modo de apunte, que eso que dio en llamarse posmodernidad consistió, precisamente, en la cancelación de cualquier tentativa de buscar un único sentido en la Historia. Enemigo visceral de toda tentación hegeliana, el pensamiento posmoderno no puede concebir el hallazgo de un sentido unificador que dé cuenta de la *totalidad* del devenir histórico humano<sup>20</sup>, interrumpiendo la posibilidad de columbrar un mismo espíritu evolucionando racionalmente hacia la plenitud de sí mismo en el movimiento unitario del devenir histórico. Semejante postulado de *unidad de sentido* de la Historia Universal ejerce una brutal violencia contra la contingencia de lo múltiple y, a su vez, tal violencia teórica puede llegar a ejercer perniciosos efectos prácticos al generar determinadas imágenes y representaciones de la historia de las civilizaciones.

#### 4. Historia como sacrificio.

Los hombres pueden experimentar dentro de su pequeño trozo de tiempo que las cosas no encajan en perfecta armonía, que una cosa no se sigue lógica y consecuentemente de la otra, sino que los sucesos ocurren la mayoría de las veces inconexamente, ilógicamente, fragmentadamente. Porque la vida de un hombre particular no es una narración trágica perfectamente coherente en la que todo encaja con armonioso sentido. Pero para Hegel, y esto es decisivo, no importa en absoluto ese punto de vista empírico y contingente de los hombres de carne y hueso. “El punto de vista de la historia universal filosófica [...] no se ocupa de las situaciones particulares, sino de un pensamiento universal, que se prolonga por el conjunto. Este elemento universal no pertenece al fenómeno, que es contingente. La muchedumbre de las particularidades debe comprenderse aquí en una unidad. La historia tiene ante sí el más concreto de los objetos, el que resume en sí todos los distintos aspectos de la existencia; su individuo es el espíritu universal”<sup>21</sup>. Es esa muchedumbre de contingencias la que nosotros,

<sup>20</sup>Racionero (1997).

<sup>21</sup>Hegel (2004), p. 46.

pequeños hombres finitos, vivimos como más propia y auténtica; es en ese punto de vista contingente en el que nosotros habitamos y desde el cual juzgamos el mal moral y el mal físico que se anudan en el tejido de la vida individual y social en la que nos hallamos irremediabilmente inmersos. Pero el gran poema racional de la Historia Universal no habla de eso, sino que aúna todas las contingencias dentro de su propia unidad desplegada y esencial. El punto de vista de la Historia, identificado con el punto de vista de la razón infinita, queda situado por encima del punto de vista de los nimios desvelos de la gente común.

La vida de los hombres está horadada por infinidad de huecos vacíos de sentido, compuesta por multitud de jirones deshilachados de significado, atravesada por infinidad de incongruencias. Es por eso que el punto de vista hegeliano, el punto de vista de la Teodicea, quiere reabsorber y subsumir todas esas miríadas de vidas individuales y acciones contingentes dentro de una *única* trama, pues de esa manera todos los retazos de particularidad contingente quedarán insertados en un mismo y único despliegue de sentido; todo se tornará comprensible y racional dentro de una gran narración y nada quedará fuera de una trama de racionalidad absoluta, porque no habrá un *afuera*, porque todo el tiempo de la humanidad será una gigantesca y total trabazón de sentido, una gigantesca manifestación divina, *Dios hecho tiempo histórico*. Y el tiempo de Dios absorbe en su interioridad desplegada todos los tiempos contingentes.

¿Pero a qué precio? Al de reducir las acciones y las vidas contingentes a meras funciones al servicio del despliegue del Gran Argumento de la Historia. Y esas vidas, inmediatamente, se revisten con el aroma del *sacrificio*. “Todo debe redundar en provecho de *una* obra. Este enorme sacrificio de contenido espiritual ha de tener por fundamento un fin último. Se impone, pues, la pregunta de si tras el tumulto de esta superficie no habrá una obra íntima, silenciosa y secreta, en que se conserve la fuerza de todos los fenómenos”<sup>22</sup>. Y lo que se descubre hegelianamente es la gran obra de la razón infinita manifestándose en la historia, siendo la historia misma, y los hombres no siendo sino determinaciones finitas y contingentes sacrificados en ese despliegue. Dios, en la interioridad de toda esa aparente multiplicidad de antagonismos inacabables y sangrientos, rige el mundo. Dios es en todas las cosas porque Dios no está más allá de la Historia, sino que ella misma en su colosal movimiento es el poema de Dios.

La Historia así entendida es entendida como un altar de sacrificio. “Pero aun cuando consideremos la historia como el ara ante la cual han sido sacrificadas la dicha de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos, siempre surge al pensamiento necesariamente la pregunta: *¿a quién, a qué fin último* ha sido ofrecido ese enorme sacrificio? [...] Partiendo de este comienzo, nos hemos referido a los acontecimientos que ofrecen ese cuadro a nuestra melancólica visión y a nuestra reflexión, y los hemos determinado como el campo en que queremos ver los *medios*, para lo que afirmamos ser la determinación sustancial, el fin último absoluto o, lo que lo mismo, el verdadero *resultado* de la historia universal”<sup>23</sup>. Los hombres y los pueblos son así marionetas instrumentalizadas cuya consistencia no es sino la de servir al resultado final *de* la Historia. Hombres y pueblos, pues, sacrificados para mayor gloria de ese gran ídolo cuya finalidad última nada tiene que ver con la felicidad de los hombres. “Se puede tomar también la felicidad como punto de vista en la consideración de la historia; pero la historia no es el terreno para la felicidad. Las épocas de

<sup>22</sup>Idem, p. 48.

<sup>23</sup>Idem, p. 80.

felicidad son en ella hojas vacías. En la historia universal hay, sin duda, también satisfacción; pero ésta no es lo que se llama felicidad, pues es la satisfacción de aquellos fines que están sobre los intereses particulares”<sup>24</sup>. La medida de la Historia es demasiado grande para los hombres, cuya felicidad es enteramente inconmensurable con respecto a las finalidades de aquélla. La felicidad de los hombres, en su finitud existencial, no queda registrada en la gramática de la historia universal.

Hemos de atender, por lo tanto, al diagnóstico punzante que Sánchez Ferloio esboza sobre el artefacto teórico hegeliano. “El que expulsó de la Historia a la felicidad, hubo de hacer rentable para esa misma Historia el sufrimiento. Quien viene dando sentido al sufrimiento se hace marcadamente sospechoso de traer por secreto cometido el de impedir que el doliente se rebele. Los hombres están siempre dispuestos a creer a muchos que les dicen «vuestro dolor será fecundo», cuando, por el contrario, deberían confiar en quien les dice: «vuestro dolor es absolutamente inútil, gratuito, irreparable». ¿Acaso pide la felicidad tener sentido? Niégate, pues, a dárselo al dolor”<sup>25</sup>. Porque, en efecto, si la consistencia irreparable y gratuita del dolor se inserta en el despliegue de una racionalidad superior repleta de sentido estamos articulando un relato que, a la postre, sólo deviene mistificación encubridora de las víctimas de la Historia. “Hegel se pregunta por el sentido del hombre en el mundo; quiere saber si detrás de tantas acciones heroicas unas y horribles otras hay algún sentido, si se va hacia alguna parte. Si nos atenemos a lo que los hombres pretenden con sus acciones y a lo que éstas dan de sí, habría que concluir que la estancia del hombre en el mundo no tiene pies ni cabeza...a no ser que hubiera algo así como un saber de la historia, por encima del hombre y de las cosas (pensemos en la figura teológica de la providencia), que supiera adónde lleva todo esto y que escribiera derecho con renglones torcidos”<sup>26</sup>. Pero si el hombre habita irremediabilmente en un pequeño fragmento de renglón torcido no puede representarse el sentido total del texto de la historia, toda vez que dicho sentido sólo puede aprehenderse teniendo a la vista la totalidad del gran relato. La historia, en suma, piensa y sabe más que los hombres empíricos, piensa y sabe por encima de ellos y a través de ellos. “El hombre, con sus torpes acciones, estaría al servicio de esa razón histórica que nos llevaría al mejor de los mundos posibles. Toda esa violencia que ahora nos parece absurda y todas esas muertes inocentes que ahora nos indignan, encajarían al final en el puzle de la historia universal”<sup>27</sup>. El abigarrado mosaico de las múltiples masacres, dominaciones y subyugaciones que han compuesto reiteradamente la textura de las historias humanas aparece *unificado* en un mismo despliegue teleológico saturado de sentido, puesto que tras ese marasmo de dolores particulares, en su misma interioridad, puede aprehenderse una racionalidad inmanente que constituye el fin último de la Historia. Lo fáctico se convierte de inmediato en racional, y en el cortejo triunfal de esta historia así narrada quedan sepultados multitud de acontecimientos que, habiendo sido, quedan empero sepultados en el olvido, porque los vencidos y los masacrados no pueden emerger con presencia digna y voz propia en el relato oficial de la historia racional, como bien señalaba Walter Benjamin en su tesis VII sobre la filosofía de la historia<sup>28</sup>.

Toda la sangre de la historia, todas las matanzas, todas las crueldades, todos los crímenes, todas las injusticias, toda esa masa sucia de dolor humano, en definitiva, deja de ser considerada una realidad incomprensible y lacerante cuando pasa a formar parte necesaria de

<sup>24</sup> *Idem*, p. 88.

<sup>25</sup> Sánchez Ferlosio (1986), p. 93.

<sup>26</sup> Mate (2006), p. 134.

<sup>27</sup> *Idem*.

<sup>28</sup> *Idem*, p. 129.

un gran argumento racional puesto en movimiento hacia su despliegue final. “Nuestra consideración es, por tanto, una *Teodicea*, una justificación de Dios, como la que Leibniz intentó metafísicamente, a su modo, en categorías aún abstractas e indeterminadas: se propuso concebir el mal existente en el mundo, incluyendo el mal moral, y reconciliar al espíritu pensante con lo negativo. Y es en la historia universal donde la masa entera del mal concreto aparece ante nuestros ojos”<sup>29</sup>. Porque de lo que se trata, en suma, es de neutralizar la persistencia del mal en la historia del mundo. “Esta reconciliación sólo puede ser alcanzada mediante el conocimiento de lo afirmativo –en el cual lo negativo desaparece como algo subordinado y superado –, mediante la conciencia de lo que es en verdad el fin último del mundo; y también de que este fin está realizado en el mundo y de que el mal moral no ha prevalecido en la misma medida que este fin último. Se trata de la categoría de lo negativo, de que se habló anteriormente, y que nos hace ver cómo en la historia universal lo más noble y más hermoso es sacrificado en su altar. Lo negativo es rechazado por la razón, que quiere más bien en su lugar un fin afirmativo. La razón no puede contentarse con que algunos individuos hayan sido menoscabados; los fines particulares se pierden en lo universal”<sup>30</sup>. Que lo negativo pierda su cualidad de realidad subsistente y última implica que el dolor de los hombres nunca puede conservar un estatuto de irreductible e injustificable irracionalidad, toda vez que ese dolor es subsumido siempre en un movimiento más real, esto es, en el despliegue infinitamente racional de la historia universal.

El problema de la teodicea debe descender, según Hegel, a la arena histórica, puesto que toda la masa del mal que en la historia se manifiesta ha de quedar finalmente reconciliada y exonerada. “Cabe también que el individuo sea injustamente tratado. Pero esto no afecta para nada a la historia universal, a la que los individuos sirven como medios en su progresión”<sup>31</sup>. Porque, al fin y al cabo, nadie puede creerse más capacitado que Dios para aprehender el sentido último de una Historia cuyo contenido es siempre racional.

Desde el punto de vista de la Historia Universal lo contingente (que es el ámbito en el que se mueve nuestra frágil y breve vida de seres finitos) ya no tiene ningún valor en sí mismo, ya es sólo un mero instrumento al servicio del despliegue de la Historia, pues “los momentos, los ahora, ya no se pertenecen a sí mismos, porque están ensartados en un vector de sentido; es un tiempo tenso, violentado con tirantez de elástico, en el que cada instante está fuera de sí, por cuanto está en función del que le sigue, al igual que él lo está del que le precede. Una vida feliz no pregunta por el sentido, porque se siente fin en sí misma, no está en función de nada; lo que quiere decir que no tiene sentido. Y con esto concuerda, justamente, el que, tal como dice Hegel, los tiempos felices sean para la historia páginas vacías”<sup>32</sup>. Porque puede que la felicidad sólo sea posible viviendo en la fragilidad, en esa inestabilidad en la que los coágulos de sentido parcial conviven junto a torbellinos de sinsentido, junto a oquedades existenciales inexplicables y carentes de inteligibilidad. Puede que la felicidad sólo sea posible en esa contingencia dentro de la cual las configuraciones de sentido son siempre configuraciones precarias, provisionales y finitas rodeadas de fragmentos de tiempo absurdo, donde las coherencias lógicas son siempre frágiles y limitadas, donde multitud de hechos permanecen inconexos e inexplicables. Puede, en definitiva, que la felicidad sólo sea capaz de aparecer y medrar allí donde no hay un sentido único, unívoco e infinito, esto es, allí donde el tiempo no se fusiona idénticamente con lo lógico, allí donde

<sup>29</sup>Hegel (2004), p. 56.

<sup>30</sup>*Idem*, p. 57.

<sup>31</sup>*Idem*, p. 77.

<sup>32</sup>Sánchez Ferlosio, (2005), p. 10.

todavía quedan fragmentos temporales a los que no se ha violentado para que encajen en una imposición de armonía total, allí donde todavía no hay un único y gran sentido atravesando todos los milímetros y enhebrando todos los segundos. Allí, pues, donde mi tiempo, y nuestro tiempo, no son un mero verso en el gran poema de la Historia.

## 5. En los altares del Progreso y de la Revolución

Habríamos de preguntarnos a qué prácticas políticas está ligada esa filosofía de la historia que se construye como *dispositivo-teodicea*. Acudir al “punto de vista de la Historia” puede significar no otra cosa que pretender exonerar la perversión irreductible y la maldad insoluble de múltiples procesos históricos, permitiendo que toda la sangre y todo el sufrimiento que jalonaron esa multiplicidad episódica adquiriese de pronto un límpido significado al tiempo que todos los crímenes encontrasen su coherencia implícita y su justificación final.

Podemos recordar que Lenin advertía que “en la *transición* del capitalismo al comunismo, la represión es *todavía* necesaria”<sup>33</sup>, pero ese *todavía*, en el que se instaure una maquinaria coactiva imprescindible para transitar a una etapa ulterior en la que ya podrá prescindirse de dicha maquinaria, se prolonga y se estira en un tiempo que a los hombres concretos se les presenta en múltiples ocasiones bajo la forma del horror pero que desde el punto de vista del progreso de Historia no es sino el estadio que, a pesar de estar repleto de abusos y violencias, aparece como una etapa necesaria que conducirá a la culminación final de la Idea, esto es, a la “fase superior de la sociedad comunista”<sup>34</sup>. Las masacres y las matanzas no existen como tal en su finita y singular existencia, toda vez que esas matanzas sólo aparecen como momentos de un despliegue sólo dentro del cual adquieren sentido. Y ese sentido ya no es la percepción subjetiva de una injusticia horrorosa, sino el tránsito lógico y necesario de la marcha de la Historia hacia un fin superior, único lugar donde reside la verdadera razón infinita. Quien se queja de los crímenes, en suma, no ha logrado instalarse todavía en el punto de vista de la Historia

Tal vez un caso paradigmático sea el de Marx, en aquellos escritos sobre la India, en los que es plenamente consciente de que los británicos están arrasando sin contemplaciones multitud de formas de vida arcaicas, destrozando todo tipo de tradiciones preindustriales, desguazando todas las relaciones sociales preexistentes y desarticulando ferozmente todos los entramados culturales que allí se daban antes de la llegada del Occidente industrial e imperialista. “Sin embargo, por muy lamentable que sea desde un punto de vista humano ver cómo se desorganizan y disuelven esas decenas de miles de organizaciones sociales laboriosas, patriarcales e inofensivas; por triste que sea verlas sumidas en un mar de dolor [...] Pero no se trata de eso. De lo que se trata es de saber si la humanidad puede cumplir su misión sin una revolución a fondo del estado social de Asia. Si no puede, entonces, y a pesar de todos sus crímenes, Inglaterra fue el instrumento inconsciente de la historia al realizar dicha revolución. En tal caso, por penoso que sea para nuestros sentimientos personales el espectáculo de un mundo que se derrumba, desde el punto de vista de la historia tenemos derecho a exclamar con Goethe: *Sollte diese QualunsQuälen/Da*

<sup>33</sup>Lenin (2006), p. 142.

<sup>34</sup>*Idem*, p. 148.

*sieunsreLustvermehr* [...]”<sup>35</sup>. Marx, como parece evidenciarse a la luz de un texto tan eminentemente hegeliano, quiso ver el componente “ilustrado” y progresista que llevaba consigo el capitalismo. Si el mecanismo institucional del mercado había inoculado un inmenso caudal de sufrimiento a la población autóctona, desarticulando todo su entramado institucional y toda su organización del sustento material, no cabía duda de que, a largo plazo, un “mejoramiento histórico” se había producido o se habría de producir en la India, toda vez que ahora estaba más cerca del socialismo. El panorama, nos dice Marx, podía causarnos horror desde la óptica finita de nuestros “sentimientos personales”. Pero, una vez más, hemos de saber situar esos criminales episodios de sangre en el punto de vista de la Historia. Somos conscientes, sin embargo, de que el propio Marx no siempre mostró una actitud semejante y abjuraría de tales interpretaciones en la última etapa de su vida<sup>36</sup>.

Bien es cierto que buena parte de la tradición marxista asumió que el desarrollo sin límite de las fuerzas productivas habría de conducir necesariamente a un estadio mejor, toda vez que en éste ya se habrían creado las óptimas condiciones que permiten abrir la posibilidad de superar las contradicciones del modo de producción capitalista y crear una nueva sociedad socialista. Walter Benjamin, cuando advertía que esta concepción era un terrible error sostenido por la nefanda filosofía de la historia de la socialdemocracia, toda vez que la aceleración continua de la historia y el incremento constante de las fuerzas productivas sólo podía conducir al desastre, y no a ningún estadio postcapitalista deseable, imaginaba que el socialismo había de ser más bien un “freno de emergencia” que detuviera ese proceso histórico descontrolado y acelerado<sup>37</sup>. En cualquier caso, Benjamin combatió todo dispositivo intelectual que pusiera en juego un concepto lineal, unidireccional y racionalmente acumulativo de temporalidad histórica o alguna versión de filosofía de la historia tendente a justificar, en última instancia, todos los horrores que había traído consigo el “huracán” del progreso<sup>38</sup>.

Puede que la teodicea habite como un quiste implícito y no pronunciado en el corazón mismo de toda la mitología del progreso. Multitud de crímenes adquieren racionalidad al contemplarse como monedas que es preciso pagar para que el Progreso pueda abrirse paso, un cúmulo de barbaridades que sólo entonces se revisten de sentido. Juzgar que tales sacrificios son en sí mismos truculentos, rechazables y nocivos es no saber mirar bien las cosas, podrían decir los ideólogos del progreso, ya que esos efectos han de ser evaluados a la luz de su contribución a la marcha propulsada hacia el mejoramiento ulterior y final de la humanidad. “Este totalitarismo histórico desdeña como una especie de miopía histórica el detenerse en el detalle de cada singular martirio infligido en miríadas de puntos diminutos por el vendaval transoceánico de la dominación: quien, arrojando la lupa y la mirada a cada uno de ellos, va recorriendo uno a uno todos esos puntos, no percibirá el sentido del movimiento general, que tan sólo aparece bajo la perspectiva de una mayor distancia”<sup>39</sup>. Todos los damnificados que el Progreso va dejando a su paso no son más que “astucias” que la infinita racionalidad emplea en su abrirse camino para producir eso que, si se adopta la perspectiva necesaria (esto es, la perspectiva de la Historia) aparece como “sentido del movimiento general”. Todos los genocidios del imperialismo colonialista, todas las devastaciones ecológicas, todas las destrucciones, todas las estructuras de explotación, todos los millones y millones de

<sup>35</sup>Godelier (1977), p. 84.

<sup>36</sup>Shanin (1990).

<sup>37</sup>Benjamin (2009), p. 58.

<sup>38</sup>Benjamin (2011), p. 10.

<sup>39</sup>Sánchez Ferlosio (1986), p. 101.

sufrimientos individuales que la locomotora del progreso ha provocado no son más que pasos necesarios, sacrificios que era imprescindible dar, y así quedan justificados, así son recubiertos de sentido, así se hacen inteligibles y necesarios. Ese es el gran relato del Progreso, que aquí funciona, antes que como bálsamo, como racionalización legitimadora de inenarrables violencias.

## 6. En el altar del Mercado.

Friedrich Hayek, el gran teórico de la Escuela Austriaca, pronunció una conferencia muy significativa cuando fue galardonado con el Premio Nobel de economía en 1974. En esta ponencia postulaba la norma, moral y epistemológica, de la humildad de la razón humana, toda vez que habíamos de reconocer unos “límites infranqueables” en la propia capacidad de conocer<sup>40</sup>. En ese sentido, Hayek indicaba que aquella humildad sólo podía extraviarse a través de un pecado, el del orgullo. ¿Y cómo se sustancia esa terrible e ignominiosa caída en el orgullo? Aquel individuo que, desde su finita razón, pretende juzgar o contravenir los resultados de una racionalidad superior, a saber, los resultados arrojados por la libre espontaneidad de un sistema de mercado enteramente liberado; ese individuo que no quiere reconocer su posición subalterna y limitada con respecto a una racionalidad superior que lo desborda y cuyo secreto inaprensible no puede sino acatar, ese individuo, decimos, está abdicando de la única virtud que uno puede cultivar frente a los inconmensurables procesos del gran mercado, a saber, la humildad moral y cognoscitiva que todo hombre sensato ha de mostrar ante la dinámica inescrutable de un mercado totalizador. Franz J. Hinkelammert lo expresa muy certeramente. “El hombre solamente se puede callar, reconocer y adorar. El orgulloso no reconoce el milagro. Aparece entonces la virtud central y la clave de la ética neoliberal, derivada de su marco categorial de interpretación del mundo: *la humildad*. Donde hay orgullo del utopista, que se lanza en pos de la justicia social y en contra del mercado, allí falta humildad frente al milagro, que solamente los corazones sencillos reconocen”<sup>41</sup>. Por lo tanto, bien podemos descubrir un dispositivo-teodicea en el interior de las construcciones teóricas del neoliberalismo. “Humildad, según Hayek, es dejar que arrase el capital con el hombre y con la naturaleza. Orgullo e *hibris* es, en cambio, defender al hombre y a la naturaleza de la amenaza que el capital desenfrenado está preparando contra ellos. Esta moral de la humildad y del orgullo desemboca en una verdadera mística del mercado, del dinero y del capital. Mediante esta mística se construye toda una visión de la realidad, que sustituye la realidad inmediata por las relaciones mercantiles. La realidad concreta aparece como un subproducto de las relaciones mercantiles, y el hombre es lo que las relaciones mercantiles hacen de él”<sup>42</sup>. En definitiva, todo va siendo succionado y fagocitado en la interioridad dinámica de la reproducción misma del capital, reproducción que queda identificada como facticidad plena de la razón.

El funcionamiento del mercado capitalista es cada vez más agresivamente extenso, cada vez más omniabarcante y omnímodo. El Mercado se ha ido convirtiendo en una *instancia totalizadora*, de manera que la única razón que prevalece es la razón misma de su despliegue. O, al menos, ese es el ideal regulativo por el que suspiran sus apologetas, sumergidos por

<sup>40</sup>Hayek (1976), p. 31.

<sup>41</sup>Hinkelammert (2002), p. 162.

<sup>42</sup>*Idem*, p. 163.

completo en una “ideología del mercado total”<sup>43</sup>. En tal proceso toda otra posible racionalidad es o ha de ser anulada e imposibilitada. No ha de haber una razón extrínseca a la razón capitalista, y ésta tiene que empezar a ocupar todo el espacio de la historia, todo el espacio de lo real. El Mercado aspira a identificarse con todo, aspira a ser el *todo*. Realidad y Mercado van quedando fusionados, desde el punto de vista ontológico y normativo, en simbiótica identificación.

El poderoso despliegue del capital no se deja legislar o siquiera corregir desde fuera, pues no existe ese *afuera*, es un Mercado sin alteridad, un Mercado que es el Todo. Ninguna otra razón es posible más que la suya. Es, pues, una *razón totalizadora*. Sólo el mercado *sabe*, sólo él dirige, sólo él impone, sólo él determina. Sólo él marca los límites de lo que ha de considerarse racional. Cualquier intento de intervenir en ese despliegue totalizador de las fuerzas del capital es considerado como una *fatal arrogancia*, como reza el plástico título de la obra de Hayek. ¿Por qué? Porque intervenir (corregir, regular, reglamentar) significaría pretender imponer unos criterios o normas (otras “razones”) al despliegue absoluto del mercado capitalista, y ello significaría que un “agente arrogante” (como podría ser un Parlamento democrático sustentado en la soberanía popular) pretendería decirle o indicarle al Mercado lo que tiene que hacer. No hay ni debe haber un *exterior* al mercado, puesto que éste ha de constituirse en la *totalidad racionante*.

En efecto, únicamente el Mercado es capaz de poner en juego toda la ingente masa de información que sería necesario conocer para producir el resultado histórico-social más óptimo y justo. “En un orden tan extenso que la aprehensión de sus detalles supera ampliamente la capacidad de comprensión y control de una sola mente, nadie está en condiciones de establecer el nivel de ingresos que a cada sujeto debe corresponder, ni tampoco es posible abordar dicha cuestión desde la óptica de algún específico módulo de justicia o criterio previamente consensuado”<sup>44</sup>. Ninguna razón finita es capaz de movilizar la totalidad de las determinaciones, y es por ello que el mercado “supera” la limitada y finita capacidad de raciocinio de una subjetividad. Sólo el sistema de mercado es capaz de abarcar todas las determinaciones de lo real dentro de sí, por ello sólo él sabe qué es lo racional. Fredric Jameson, en ese sentido, entendía este proceso como un “confortante reemplazo de la divinidad”<sup>45</sup>. Ningún criterio de justicia puede ser invocado más allá de ese proceso, más allá del Mercado, más allá de la Historia.

Hayek, partiendo de su evolucionismo histórico, concibe que nada de lo que la civilización humana ha producido es fruto de decisiones conscientes de los individuos; una interpretación según la cual nuestros esquemas morales, nuestros sistemas axiológicos y nuestras instituciones más importantes no son consecuencia de determinadas decisiones intencionales, sino que surgen como parte de un proceso evolutivo inconsciente de autoorganización progresiva. En efecto, lo que el proceso histórico va produciendo no es fruto del concurso consciente de la razón finita de los individuos humanos, ya que es la espontaneidad de las fuerzas históricas en evolución la que va decantando la fisonomía de los elementos culturales que moldean la organización social en todas sus dimensiones. Y el resultado de tal evolución, imponderable para los hombres singulares, no puede ser por éstos adjetivado como justo o injusto. “El imposible intento de *hacer justa* una realidad cuyos resultados son por naturaleza independientes de lo que alguien haya hecho e incluso sido

<sup>43</sup>*Idem*, p. 175.

<sup>44</sup>Hayek (1990), p. 126.

<sup>45</sup>Jameson (2003), p. 323.

capaz de prever conculca, en definitiva, el correcto funcionamiento del propio proceso ordenador [...] Tales demandas de justicia son sencillamente incompatibles con cualquier proceso natural de carácter evolutivo; incompatibilidad que afecta, no sólo a lo que en el pasado haya acontecido, sino también a lo que en cada momento suceda. Porque es indudable que el funcionamiento de tal tipo de proceso no se detiene jamás [...] No puede dicha evolución estar sometida en ningún momento a lo que las gentes puedan considerar sea más oportuno [...] *La evolución no puede ser justa* [...] En realidad, insistir en que todo cambio futuro sea justo equivale a paralizar la evolución. Ésta impulsa a la humanidad tan sólo en la medida en que se van produciendo situaciones no propiciadas por nadie y que, en consecuencia, no cabe prever ni valorar sobre la base de cualquier principio moral<sup>46</sup>. La gente común, los hombres concretos, son enteramente inconscientes de ese proceso, del que sólo son sujetos pasivos, porque los productos de tal devenir están más allá de su comprensión, más allá de su intención y más allá de su racionalidad consciente. Tal concepción bien puede ser catalogada de hegeliana, puesto que equivale a decir que es la espontaneidad evolutiva de la Historia la que realmente piensa, esto es, la que entrega normas e instituciones racionales. Hayek entiende que tratar de proyectar y construir una “ética social” distinta ajena a lo que la espontaneidad histórica ha arrojado es, sencillamente, un error<sup>47</sup>. En efecto, la totalidad de los procesos históricos ponen en juego un tipo de racionalidad que rebasa la capacidad epistemológica y moral de los individuos singulares y finitos.

En ese sentido, también algunos textos de Hegel recordaban en cierto modo a aquellos otros de Adam Smith en los que éste hablaba de su famosa “mano invisible” para explicar cómo en un orden social en el que los individuos atomizados actúan cada uno por su cuenta y según sus propios intereses se obtienen sin embargo otros resultados colectivos no perseguidos conscientemente por ninguno de ellos, como si un orden superior hubiese surgido inintencionadamente a partir de toda esa masa de individuos actuando según sus finitas y subjetivas preferencias. Hayek los llama procesos de “orden espontáneo”<sup>48</sup>. “Esta inmensa masa de voluntades, intereses y actividades son los *instrumentos* y medios del espíritu universal, para cumplir su fin, elevarlo a la conciencia y realizarlo. Y este fin consiste sólo en hallarse, en realizarse a sí mismo y contemplarse como realidad. Ahora bien, esto de que las vidas de los individuos y de sus pueblos, al buscar y satisfacer sus propios fines, sean a la vez el medio y el instrumento de algo superior y más amplio, de algo que ellas no saben y que realizan inconscientes, esto es lo que podría ser puesto en cuestión [...] Pero ya he explicado esto desde el principio y he expresado nuestro supuesto o creencia de que la razón rige el mundo y, por tanto, ha regido y rige también la historia universal [...] Dicho nexo implica que, en la historia universal y mediante las acciones de los hombres, surge algo más que lo que ellos se proponen y alcanzan, algo más de lo que ellos saben y quieren inmediatamente. Los hombres satisfacen su interés; pero, al hacerlo, producen algo más, algo que está en lo que hacen, pero que no estaba en su conciencia ni en su intención”<sup>49</sup>. Evidentemente, no pretendemos proponer una trivial equivalencia mecánica entre las categorías de “mano invisible” y “astucia o ardid de la razón”<sup>50</sup>; pero parece que en ambos casos el actuar concreto de los hombres finitos produce algo que, sin embargo, rebasa su comprensión y su intención,

---

<sup>46</sup>Hayek (1990), p. 128.

<sup>47</sup>*Idem*, p. 129.

<sup>48</sup>*Idem*, p. 33.

<sup>49</sup>Hegel (2004), p. 84.

<sup>50</sup>*Idem*, p. 97.

tal vez como si fueran rehenes o instrumentos de una Historia o de un Mercado, como si fueran meros momentos de la realización de una instancia superior o como si fueran peleles cuya existencia no tiene más sentido que el de ser medios para el despliegue de una razón que los desborda en su infinito despliegue.

Algunos ideólogos del liberalismo económico habían postulado un final de la historia entendido como la culminación de un proceso que, a través del vector tiempo, se había venido abriendo paso, otorgando a la Historia Universal un sentido dirigido hacia el triunfo definitivo del capitalismo<sup>51</sup>. La racionalidad inmanente de la Historia, su sentido verdadero y total, se manifestaba en el despliegue final y consumado del capitalismo liberal, como la infinita razón ya acontecida y como el estadio final en el que se resuelven todas las contradicciones. Se pretende haber arribado a un estadio final en el que sólo haya economía de libre mercado y nada más que mercado, un estado final, universal y absoluto en el que ya no haya evolución histórica y que contemple, tal vez, un Mercado que sea la quietud culminada de un saber absoluto ya definitivamente desplegado, una eterna reproducción autorreferencial que nunca sale realmente de sí misma<sup>52</sup>.

La razón omnipresente del capital no admite, en el límite, *lo otro de sí*, porque ella lo es todo, ella es *el todo*. No hay exterioridad posible al desencadenamiento del mercado. Es una razón infinita y, por lo tanto, es la divinidad misma. El Mercado es el todo, es razón infinita. El Mercado, en suma, también representa un genuino *ser para sí*. ¿Quién, pues, puede poner en cuestión lo que Dios hace y produce? ¿Quién puede pretender juzgar y condenar lo que el Mercado hace y produce? ¿Acaso un hombre de entendimiento finito o un parlamento de hombres contingentes, acaso esas nimiedades pueden atreverse a decir que lo que Dios ha hecho es injusto e irracional? Si el Mercado es la racionalidad misma, la infinitud de la razón, ¿cómo pretender situarse en un afuera del Mercado para desde él juzgarlo? El dispositivo hegeliano opera a toda máquina, porque este mercado totalizador envuelve dentro de sí todas las determinaciones de lo real y es la encarnación viva de lo racional, la encarnación de Dios. En el Mercado neoliberal el *ser* y el *deber ser* se reconcilian para siempre en perfecta unidad, y aquél es ya el único verdadero sujeto del razonar; sólo el Mercado piensa, y todos sus movimientos son contenidos desplegados de lo racional. Dios, entendido como infinita razón inmanente y fáctica, no está fuera del Mundo, asevera la voz hegeliana. De igual modo, ese Dios no está fuera del Mercado, asienta la voz del neoliberalismo.

Por ello, todos los sacrificios, todas las explotaciones, todos los desastres, todas las destrucciones, todas las crueldades, miserias e injusticias que el funcionamiento de mercado pueda producir, no son tales. O lo son sólo para el punto de vista ridículamente contingente de un individuo que, *arrogantemente*, cree poder juzgar desde la cortedad de su finito entendimiento al Mercado infinito y divinizado. Escuchemos el reproche que hace Hegel a los que pretenden jugar el despliegue del mundo y de la historia: “Cabe, sin duda, representarse,

<sup>51</sup>Fukuyama (1992).

<sup>52</sup>Evidentemente, la utilización o apropiación que muchos autores hacen de Hegel, como es el caso del citado Fukuyama, siempre resulta más o menos sospechosa, fraudulenta o parcial, y no pretendemos juzgar o evaluar la filosofía hegeliana desde la óptica de dicha utilización, sino más bien intentar comprobar cómo ciertos elementos hegelianos pueden pervivir en tales teorías. En muchas de esas concepciones la apelación a Hegel es meramente retórica o superficial, y en absoluto hacen justicia a su compleja filosofía. En otros casos, como en Hayek, la situación es empero más interesante ya que la complicidad con la teodicea hegeliana es más profunda y más estructural, a nuestro modo de ver. Y ello a pesar de que el propio Hayek escribiese críticas explícitas contra el filósofo prusiano (Hayek, 1989).

respecto de las cosas particulares, que muchas son injustas en el mundo. Habría, pues, mucho que censurar en los detalles de los fenómenos. Pero no se trata aquí de lo particular empírico, que está entregado al acaso y ahora no nos importa. Nada tampoco es más fácil que censurar, sentando plaza de sabio. Esta censura subjetiva, que sólo se refiere al individuo y a sus defectos, sin conocer en él la razón universal, es fácil y puede fanfarronear y pavonearse grandemente, ya que acredita de buena intención hacia el bien de la comunidad y da la apariencia de buen corazón. Más fácil es descubrir en los individuos, en los Estados y en la marcha del mundo los defectos, que el verdadero contenido; pues la censura negativa nos coloca en posición elegante y permite un gesto de superioridad sobre las cosas, sin haber penetrado en ellas, esto es, sin haberlas comprendido, sin haber comprendido lo que tienen de positivo”<sup>53</sup>. Hemos escuchado la voz hegeliana en este largo párrafo para poner de manifiesto qué podría ser la teodicea en el caso del pensamiento neoliberal. Porque, en efecto, sólo un arrogante fanfarrón puede pretender tener más razón que el Mercado.

Nos atreveríamos a decir que Hegel llamaba *fanfarrones* a esos mismos que Hayek calificó de *arrogantes*. El pensador vienés habla de “los peligros que comportan la extrapolación del uso de la razón y la injerencia «racional» en los órdenes espontáneos [...]”<sup>54</sup>. Esa injerencia “racional” es la de la razón finita, la de la razón que pretende ejercitarse contra los movimientos de la Historia, la razón que aspira a hacerse valer contra los auspicios del Mercado. Nótese una cosa en apariencia trivial pero que resulta sin embargo decisiva para lo que estamos tratando de proponer. En efecto, en la anterior cita Hayek entrecomilla el término “racional”, y lo hace no de manera casual, ya que para él la verdadera razón no es la del agente individual que pretende tener razón contra el Mercado, sino que la verdadera racionalidad reside en lo producido por eso que él llama “órdenes espontáneos”; unos órdenes que, allende la intencionalidad subjetiva y finita de los hombres concretos de carne y hueso, se pueden identificar con la espontaneidad del Mercado y con las fuerzas de la Historia.

Hayek, en un afamado artículo publicado en 1945, entendía que el mecanismo del mercado ha de concebirse como un gigantesco y complejo mecanismo de coordinación inconsciente de la información por el que circulan miríadas de decisiones individuales tomadas por millones de agentes económicos dispersos, sin que medie jamás un plan de ordenación consciente. Hayek, en efecto, concebía que el mercado formador de precios funcionaba como una estructura informacional de conocimientos fragmentados y dispersos. Ninguna mente u órgano laplaciano podía procesar de manera consciente, omnicomprendiva e integradora toda la información dispersa en el mercado<sup>55</sup>. Dicha mente conceptualmente pensable es empíricamente irrealizable, pues el conocimiento humano es siempre indefectiblemente circunscrito, limitado y fragmentario, por lo cual el orden económico más útil a la hora de distribuir toda la información relevante de la manera más extensa y eficaz es el que resulta de la espontaneidad de los millones de actores cuyo comportamiento individual se guía únicamente a través de la señal de los precios que las mercancías van adquiriendo a cada momento. Ningún orden ajeno a la libre espontaneidad del mercado podrá jamás arrojar mayores dosis de eficacia, y el orden del mercado, más allá de las ensoñaciones particulares de alguna subjetividad preñada de entelequias de justicia social, producirá siempre el mejor de los órdenes sociales posibles.

<sup>53</sup>Hegel (2004), p. 77.

<sup>54</sup>Hayek (1990), p. 76.

<sup>55</sup>Hayek (1997).

¿Qué insignificante individuo puede esgrimir una razón o una censura moral contra lo que realmente produce el Mercado, que es él mismo el verdadero contenido racional? Tal cosa sería sólo una “injerencia” arrogante. “Y así, engreídos en el convencimiento de que el orden existente ha sido creado deliberadamente, y lamentando no haberlo realizado mejor, se aprestan a abordar con decisión la tarea reformista”<sup>56</sup>. El orden espontáneo por antonomasia es, desde luego, la economía de libre mercado. Y el Mercado, como la Historia, es la razón infinita, y ningún altanero y ridículo *deber ser* subjetivo puede pretender condenarlo o jugarlo desde *fuera*. El punto de vista del mercado es el punto de vista de la infinita razón, y ninguna subjetividad irremediamente finita puede pretender colocarse en un gesto de superioridad indignada con respecto a esa totalidad mercantil cuyo contenido es siempre indefectiblemente racional.

La verdadera razón no reside ahí, en ese quejumbroso ámbito de particularidad que clama contra supuestas crueldades e injusticias. No. La verdadera razón está en la totalidad; en la totalidad de la Historia, diría Hegel; en la totalidad del Mercado, diría un neoliberal de estirpe hayekiana. Porque únicamente la totalidad razona de una forma genuina, esto es, infinita. ¿Cómo decir que el Mercado ha producido dolor e injusticia en un pequeño fragmento de tiempo? ¿Cómo decir que ahí hay maldad y aberración irracional? No es posible, porque ese fragmento de tiempo aparece subsumido en la interioridad total del Mercado y queda racionalizado y justificado, toda vez que se inserta dentro de una totalidad racionante superior que ejerce de infinita razón divina. Porque, efectivamente, “el mundo real es tal como debe ser [...] es que Dios tiene razón siempre; es que la historia universal representa el plan de la Providencia. Dios gobierna el mundo; el contenido de su gobierno, la realización de su plan, es la historia universal [...] Ante la pura luz de esta idea divina, que no es un mero ideal, desaparece la ilusión de que el mundo sea una loca e insensata cadena de sucesos”<sup>57</sup>. La realidad efectivamente existente, vilipendiada, prejuizada y condenada por arrogantes justicieros y fanfarrones moralistas, se torna así obra misma de la divina razón encarnada en el mundo, y el abstracto ideal por el que suspiran las subjetividades finitas se introduce en el mundo hasta identificarse con él, y entonces ninguna atrocidad subsiste como tal, porque todo es ahora una misma idealidad racional absoluta y fácticamente realizada en el despliegue mismo de la Historia. “La filosofía no es, por tanto, un consuelo; es algo más, es algo que purifica lo real, algo que remedia la injusticia aparente y la reconcilia con lo racional, presentándolo como fundado en la idea misma y apto para satisfacer la razón”<sup>58</sup>. En la Historia, o en el Mercado, lo racional y lo real quedan definitivamente reconciliados.

Podríamos hacer un experimento teórico no del todo pueril por lo que venimos argumentando, a saber, intentar entender un pasaje de la *Théodicée* sustituyendo las categorías de Dios y la providencia por las figuras del Mercado y su racionalidad inmanente. “[...] un Dios sabio y todopoderoso, que cuida de todos y no desprecia un cabello de nuestra cabeza, nos debe inspirar confianza sin límites; pues, si nosotros fuésemos capaz de comprenderle, veríamos que no es posible desear algo mejor, para nosotros y para todos en general, que lo que él tiene decretado. Y esto es, justamente, como si al hombre se le dijera: cumple con tu deber, y muéstrate contento con lo que suceda, no sólo porque no podemos oponernos a los decretos de la Providencia o a la naturaleza de las cosas (esto bastaría para permanecer tranquilos, no para estar contentos), sino porque tenemos que habérmolas con un buen

<sup>56</sup>*Idem*, p. 119.

<sup>57</sup>Hegel (2004), p. 78.

<sup>58</sup>*Idem*.

amo”<sup>59</sup>. Este pasaje, que Leibniz escribe a propósito de las doctrinas estoicas, es asumido y desarrollado por él a lo largo de su tratado. En efecto, Dios produjo es su infinita omnisciencia el mejor de los mundos posibles<sup>60</sup>. La perspectiva racionalista leibniziana, nos atrevemos a sugerir, puede comprenderse como si de un “óptimo paretiano cósmico” se tratara, esto es, un exquisito equilibrio en el que Dios ha distribuido todos y cada uno de los pormenores del mundo para que no pueda mejorarse ningún aspecto de éste sin a su vez empeorarse algún otro. Esto es, Dios ha calibrado la mejor combinación posible en el orden de todas las cosas alcanzando, por su omnisciencia, la máxima eficacia concebible. Las dosis de bondad y maldad (morales, físicas y metafísicas) no podrían haberse conjugado en una combinación mejor.

Si, desde nuestra particularidad subjetiva pensamos, con arrogancia, que podría haberlo hecho mejor, pues se nos hacen patentes múltiples males, emitimos tal juicio erróneo porque vivimos radicalmente instalados en la finitud. Sólo el punto de vista de la infinitud, que es el de Dios (y el del mercado), ha podido manejar todos y cada uno de los puntos de vista posibles, produciendo con ello el mejor orden posible y concebible. “Pues, a más de que dichas quejas carecen de fundamento, es murmurar contra los decretos de la providencia”<sup>61</sup>. Todas nuestras objeciones contra determinadas imperfecciones del orden del mundo son meras apariencias que se nos representan de tal modo a causa de nuestra irremediable finitud. “Pues si nosotros fuésemos capaces de comprender la armonía del universo, veríamos que lo que censuramos está dentro del plan más digno de ser elegido; en una palabra, no solamente creeríamos, sino que veríamos que lo que Dios ha hecho es lo mejor”<sup>62</sup>. Porque al igual que esos juicios y apreciaciones, que se empeñan en poner de manifiesto las presuntas imperfecciones y aberraciones en el orden del mundo, tienen su origen, según Leibniz, en la finitud de nuestro conocimiento (finitud que no puede alcanzar a aprehender la armonía inmejorable que preside el orden del mundo), del mismo modo Hayek apela a la imperfección finita de nuestro conocimiento para explicarnos que las imperfecciones y aberraciones que aparentemente se derivan del orden del mercado sólo son tales desde el punto de vista de la finitud, toda vez que desde el punto de vista de la totalidad no puede haber un orden mejor que el derivado de la racionalidad del mercado.

Sólo una arrogancia supina y recalcitrante puede permitirse el lujo de juzgar el orden del mundo, en el caso de Leibniz, o el orden del mercado, en el caso de Hayek. Porque la finitud nunca puede jugar a la infinitud, y sólo Dios y el Mercado han producido un orden absolutamente óptimo ligando sistemáticamente todas y cada una de las infinitas particularidades y atendiendo a una infinidad (para nosotros inmanejable e inaprehensible) de consideraciones cuyo resultado les ha hecho “juzgar” o “decretar” que no era oportuno impedir ciertos males que, en realidad, sólo lo son desde el punto de vista de la finitud.

## 7. Conclusión

Como acabamos de ver, hacerse cargo de la introducción del problema de la teodicea en el meollo histórico-político de la modernidad es de una trascendencia medular a la hora de

---

<sup>59</sup>Leibniz (1920), p. 8.

<sup>60</sup>*Idem*, p. 103.

<sup>61</sup>*Idem*, p. 106.

<sup>62</sup>*Idem*, p. 65.

juzgar el devenir de todos los ideologemas que han venido marcando nuestra contemporaneidad. Porque, tal vez, ese dispositivo de pensamiento está oculto detrás de las mitologías del progreso, detrás de todas las justificaciones totalitarias, detrás de la doctrina neoliberal imperante. En todos esos discursos resuena, tal vez, la voz hegeliana. “Pues lo único decisivo en este punto es que este modo de experimentar la historia no solamente reduce todas las cosas a la condición de medios al servicio del fin que el tiempo persigue sino que también hace de los hombres (y de sus acciones) simples instrumentos para el logro de tal propósito, y el hecho de que los hombres sean simples instrumentos es mucho más significativo que el de que sean instrumentos de Dios, de la economía o del espíritu”<sup>63</sup>. Aquí apenas hemos esbozado esquemáticamente todo ese complejísimo problema, sobre el cual esperamos sin embargo haber arrojado algo de luz.

### Bibliografía

- BENJAMIN, W. (2009): *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Santiago de Chile, LOM.
- BENJAMIN, W. (2011): *Conceptos de filosofía de la historia*, Buenos Aires, Agebe.
- ELIADE, M. (2010): *Mito y realidad*, Barcelona, Kairós.
- FERNÁNDEZ LIRIA, C. (1998): *Materialismo*, Madrid, Síntesis.
- FUKUYAMA, F. (1992): *El fin de la Historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta.
- GODELIER, M. (1977): *Sobre el modo de producción asiático*, Barcelona, Martínez Roca.
- HAYEK, F. A. (1976): “La pretensión del conocimiento”, en *¿Inflación o pleno empleo?*, Madrid, Unión Editorial.
- HAYEK, F. A. (1989): “Comte y Hegel”, *Revista Libertas. Instituto Universitario ESEADE*, 11.
- HAYEK, F. A. (1990): *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*, Madrid, Unión Editorial.
- HAYEK, F. A. (1997): “El uso del conocimiento en la sociedad”, *Reis*, 80, pp. 215-226.
- HEGEL, G. W. F. (1976): *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette.
- HEGEL, G. W. F. (1997): *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza.
- HEGEL, G. W. F. (2004): *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza.
- HINKELAMMERT, F. J. (2002): *Crítica de la razón utópica*, Bilbao, Desclée De Brouwer.
- JAMESON, F. (2003): “La posmodernidad y el mercado”, en *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- LEIBNIZ, G. W. (1920): *La teodicea o Tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal*, Madrid, Aguilar.

<sup>63</sup>Pardo (2007), p. 42.

- LENIN, V. I. (2006): *El Estado y la revolución*, Madrid, Alianza.
- PARDO, J. L. (2007): *Esto no es música. Introducción al malestar en la cultura de masas*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- RACIONERO, Q. (1997): “Postmodernidad e historia (Tareas de la investigación histórica en el tiempo de la posthistoria)”, *Anales del Seminario de Metafísica*, 31, pp. 185-216.
- MATE, R. (2006): *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*, Madrid, Trotta.
- RICOEUR, P. (1999): *Historia y narrativa*, Barcelona, Paidós.
- SÁNCHEZ FERLOSIO, R. (1986): *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado*, Madrid, Alianza.
- SÁNCHEZ FERLOSIO, R. (2005): “Carácter y destino”, *Claves de razón práctica*, 153, pp. 4-13.
- SHANIN, T. (1990): *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*, Madrid, Revolución.