



AFORISMOS

INSTITUCIONES, IDEAS, MOVIMIENTOS

Corrientes políticas, jurídicas y científicas durante la década de los años 20

Los años veinte fue en Europa una época de cambios importantes en todos los sectores humanos. El final de la Primera Guerra Mundial abrió un periodo de falsa estabilidad condicionada por el auge económico que derivó en una fuerte crisis con dramáticas consecuencias políticas. En otros campos importantes también fue una época convulsa y a la vez enriquecedora como en las artes y el pensamiento (ya analizados en el número anterior) y las ciencias. Todo esto provoca, ahora que se cumplen cien años, que sea un momento digno de ser analizado.

AUTORES

JOSÉ ANDRÉS GALLEGO

Amor Ruibal, o la crítica a dos milenios de filosofía cristiana

JAVIER PEREZ CASTELLS

La ciencia en los años 20. El cambio de paradigma

RICARDO MARTÍN DE LA GUARDIA

La Conferenciade París y la Sociedad de Naciones: las dificultades para una paz duradera en la época de entreguerras

PATRICIA SANTOS

La contribución de las enseñanzas sociales y de los intelectuales católicos en la recuperación del derecho natural del siglo XX

FILIPPO CORIGLIANO

La democrazia e lo spirito in Emmanuel Mounier. Un dilema politico-filosofico (1927-1932)

AFORISMOS

REVISTA CIENTÍFICA EDITADA POR:
LA ASOCIACIÓN HUMANISTA UNIVERSITARIA



PRESIDENTE

ANTONIO MARTÍN PUERTA

VICEPRESIDENTE

ALEJANDRO RODRÍGUEZ DE LA PEÑA

SECRETARIO GENERAL

JESÚS F. COGOLLOS GARCÍA

AFORISMOS

Nº 4 - 2021

DIRECCIÓN

CONSUELO MARTÍNEZ-SICLUNA SEPÚLVEDA

SUBDIRECCIÓN

ANTONIO MARTÍN PUERTA

SECRETARIO

FERNANDO ARIZA GONZÁLEZ

MIEMBROS DEL CONSEJO DE REDACCIÓN

JOSÉ MARÍA CARABANTE MUNTADA
ALFONSO MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA GARCÍA DE DUEÑAS
JORGE VILCHES GARCÍA

MIEMBROS DEL COMITÉ DE REDACCIÓN

ANTONIO GIMÉNEZ SÁEZ
MIGUEL MARÍA JIMÉNEZ DE CISNEROS
RAMÓN DE MEER CAÑÓN
JUAN ARTURO MORENO CABRERA

COMITÉ CIENTÍFICO

JOSÉ MANUEL CUENCA TORIBIO (Universidad de Córdoba)
LUIS ALBURQUERQUE (Instituto de Lengua, Literatura y Antropología, CSIC)
CHANTAL DELSOL (Academia de Ciencias Morales y Políticas, Francia)
PIOTR JULIUSZ JAROSZYNSKI (Universidad Católica de Lublin, Polonia)
PAOLA B. HELZEL (Universidad de Calabria, Italia)
JULIO ALVEAR (Universidad del Desarrollo, Chile)
JOSÉ ANDRÉS GALLEGO (Universidad de Cádiz, CSIC)
COSTANTINO ESPOSITO (Universidad de Bari, Italia)
RAFAEL SÁNCHEZ SAUS (Universidad de Cádiz)
RAÚL CANOSA (UCM)
BENEDETTA SAPORANO (Università Aldo Moro de Bari)

Dykinson

ISSN: 2695-5253

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (art. 270 y siguientes del Código Penal).

Diríjase a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con Cedro a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 917021970/932720407.

AFORISMOS
agradece las donaciones recibidas
y a la Dirección General de la Fundación Universitaria San Pablo CEU su colaboración.

Este libro ha sido sometido a evaluación por parte de nuestro Consejo Editorial
Para mayor información, véase www.dykinson.com/quienes_somos

© Los autores
Editorial DYKINSON, S.L. Meléndez Valdés, 61 – 28015 Madrid.
Teléfono (+34) 91 544 28 46 – (+34) 91 544 28 69
e-mail: info@dykinson.com
<http://www.dykinson.es> <http://www.dykinson.com>

ISSN: 2695-5253

Depósito Legal: M-36543-2019

Maquetación: german.balaguer@gmail.com

AFORISMOS

REVISTA CIENTÍFICA EDITADA POR: LA ASOCIACIÓN HUMANISTA UNIVERSITARIA

ÍNDICE N.º 4 (2021)

ARTÍCULOS

- AMOR RUIBAL, O LA CRÍTICA A DOS MILENIOS DE FILOSOFÍA
CRISTIANA 9
JOSÉ ANDRÉS GALLEGO
- LA CIENCIA EN LOS AÑOS 20. EL CAMBIO DE PARADIGMA 25
JAVIER PEREZ CASTELLS
- LA CONFERENCIA DE PARÍS Y LA SOCIEDAD DE NACIONES: LAS
DIFICULTADES PARA UNA PAZ DURADERA EN LA ÉPOCA DE EN-
TREGUERRAS..... 45
RICARDO MARTÍN DE LA GUARDIA
- LA CONTRIBUCIÓN DE LAS ENSEÑANZAS SOCIALES Y DE LOS IN-
TELECTUALES CATÓLICOS EN LA RECUPERACIÓN DEL DERECHO
NATURAL DEL SIGLO XX..... 59
PATRICIA SANTOS
- LA DEMOCRAZIA E LO SPIRITO IN EMMANUEL MOUNIER. UN
DILEMMA POLITICO-FILOSOFICO (1927-1932)..... 77
FILIPPO CORIGLIANO

MISCELÁNEA

- AYN RAND Y SU ODA AL EGOÍSMO RACIONAL 91
LUIS BUENO OCHOA

MUJERES, AQUELARRES Y FRONTERAS: LA CONSTRUCCIÓN HISTÓRICA DE LA BRUJERÍA VASCA	115
MAR TOMICO FERNÁNDEZ	
LA CADENA DE SUMINISTRO DEL DERECHO	143
GONZALO VILLARRUBIA MUÑOZ-COBO	

RECENSIONES

CHANTAL DELSOL. <i>LA FIN DE LA CHRETIENTÉ</i> . LES ÉDITIONS DU CERF. PARIS. 2021. (171 PÁGINAS.)	157
ANTONIO MARTÍN PUERTA	
JOSÉ MARÍA CARABANTE, <i>LA SUERTE DE LA CULTURA: HACIA UNA RECONSTRUCCIÓN DE LA CULTURA Y DEL HOMBRE</i> , LA HUERTA GRANDE, MADRID, 2021, 90 PÁGS. ISBN: 978-84-1711887-7	161
JUAN PABLO SERRA	

ARTÍCULOS

AMOR RUIBAL, O LA CRÍTICA A DOS MILENIOS DE FILOSOFÍA CRISTIANA¹

AMOR RUIBAL, THE CRITIC TO TWO MILLENIA OF CHRISTIAN PHILOSOPHY

JOSÉ ANDRÉS GALLEGO

Universidad CEU San Pablo, Madrid

DOI: 10.14679/1818

RESUMEN

El profesor J. A. Gallego comenta en este artículo la figura del sacerdote y erudito humanista Ángel María Amor Ruibal (1869-1930), teólogo, filósofo, jurista y autor de una obra monumental, titulada *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, publicada en diez tomos, entre 1933 y 1936, a título póstumo. El profesor Gallego rescata la figura de Amor Ruibal por una reflexión que plantea en los siguientes términos: el cristianismo escolástico de los siglos medievales, tomó de la filosofía griega muchos conceptos. Se dice de Santo Tomás que consiguió cristianizar al pagano Aristóteles. ¿Pudo haber tomado una senda diferente, centrado en el hecho mismo de la Revelación, sin pasarla necesariamente por Platón, Aristóteles o Plotino, cuyos derroteros no eran los del cristianismo?

El profesor Gallego responde a esta pregunta comentando algunos aspectos de la obra del humanista y pensador, muerto en los años treinta. Amor Ruibal se propuso, con brillantez y sencillez, la tarea de reescribir la historia filosófica del pensamiento cristiano.

PALABRAS CLAVE: Amor Ruibal/Aristóteles/ Santo Tomás/ teología

ABSTRACT

Professor J. A. Gallego comments in this article on the figure of the priest and humanist scholar Ángel María Amor Ruibal (1869-1930), theologian, philosopher, jurist and author of a monumental work entitled *Fundamental problems of philosophy and dogma*, published in ten volumes, between 1933 and 1936, posthumously. Professor Gallego rescues the figure of Amor Ruibal through a reflection that arouses his interest: the scholastic Christianity of the medieval centuries borrows many concepts from Greek philosophy. It is said of Santo Tomás that he managed to Christianize the pagan Aristotle. Could he have taken a different path, focused on the very fact of Revelation, without necessarily going through Plato, Aristotle or Plotinus, whose paths were not those of Christianity?

KEYWORD: Amor Ruibal/ Aristotle/ Saint Thomas/ theology

¹ Fecha Envío: enero 2021. Fecha aceptación: agosto 2021.

EL ALCANCE DE LA CRÍTICA RUIBALIANA

Hay una pregunta que se repite muchas veces: la defensa de la fe cristiana por medio de argumentos tomados de la filosofía helenística ¿redujo el cristianismo en alguna medida? Que se sepa, el asunto comenzó en el siglo II, cuando el gnosticismo levantó la cabeza (aunque hay más de una alusión, sobre todo en el corpus paulino, que hace pensar que ya había asomado en el siglo I). Algunos cristianos se dieron cuenta del peligro de acudir a autores paganos para vencer esa amenaza e intentaron rechazar las posturas gnósticas con argumentos formados con las propias enseñanzas recogidas en el Nuevo Testamento. Pero otros, no, y, al final, el peso de san Agustín inclinó la balanza definitivamente ya a finales del siglo IV; arguyó que, si los contrarios empleaban conceptos filosóficos conocidos, por qué no iban a hacer lo mismo los cristianos. Y, sobre ese criterio, empezó a construirse el edificio que se suele llamar “patrística” y continuó lo que sería la “escolástica”.

Sin duda, el problema venía de los orígenes; en el siglo I, la predicación de la nueva cristiana no había hecho ascos a los inmorales, idólatras, adúlteros, lujuriosos, invertidos, ladrones, codiciosos, borrachos, difamadores y estafadores. “Así erais algunos antes”, escribió Pablo a los corintios cristianos a renglón seguido de esa enumeración², hacia el año 54, y, en semejante corte, no solo no abundaban los filósofos, sino que los pocos que pudieran surgir ya tenían tarea suficiente con hacer de pastores y guardar tal rebaño.

La filosofía helenística preferida fue el neoplatonismo, a la que se incorporó muy pronto el estoicismo y, bastante después, la de Aristóteles. Que recurrieran ante todo al platonismo es comprensible porque Platón daba prioridad al amor, y nuestra relación con Jesucristo -la de toda la familia humana- es amorosa. Lo que ocurre es que lo es conforme a una fe que parte de que Dios es uno y trino, y eso tiene consecuencias muy largas de contar; afecta a todo lo creado. Platón había observado que el mundo parecía construido con triángulos (así se lo hizo asegurar a Timeo, hacia el año 360 antes de Jesucristo) y, a partir de ahí, cabía acercarse a la Uni-Trinidad. Pero el modo en que lo hicieron los neoplatónicos, Plotino a la cabeza, cerraba ese camino si seguían sus pasos, como hicieron los estoicos entre otros, y no se dieron cuenta los cristianos.

La influencia de Aristóteles tardó mucho más en dejarse sentir y, además, les llegó a los cristianos reelaborada por musulmanes y judíos, Averroes y Avicena entre los primeros, Maimónides entre los segundos, y las suyas eran religiones monoteístas que rechazaban la posibilidad de un Dios uno y trino.

Pues bien, en un volumen como este, destinado a los años treinta del siglo XX, puede ser oportuno recordar que los cuatro últimos volúmenes de los diez que sumó la obra de

² 1Cor 6:9-10.

Ángel Amor Ruibal (1869-1930) *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma* se publicaron entre 1933 y 1936, a título póstumo, y proponían un sistema filosófico cristiano que prescindiera por completo de todo aquello que implicaba una reducción del cristianismo -digamos- filosófico. Había dedicado los primeros seis tomos a revisar precisamente la filosofía cristiana de los dieciocho siglos anteriores al darse cuenta de que, a su modo de ver, había razonamientos que se contradecían entre sí o, simplemente, erraban. Los escolásticos habían retocado esos sistemas filosóficos para lograr el imposible de servir de explicación para lo contrario de lo que habían concluido Platón, Plotino y Aristóteles, y eso era un disparate. De ese esfuerzo -genial, reconocía el humanista gallego- habían surgido unas escuelas -las principales, la agustiniana, la tomista, la escotista y la suarista- que no podían llamarse justo así, sistemas filosóficos en un sentido riguroso. No lo eran. Sus desarrolladores habían conseguido argüir incluso de manera convincente para resolver cada problema que se les planteaba. Pero no parece que llegaran a darse cuenta de que esos resultados no solo no llevaban a la elaboración de un sistema completo, sino que lo impedían. Sencillamente, no casaban entre ellos en demasiadas ocasiones.

En el caso de la Trinidad que es Dios -por ir al principal-, a Amor Ruibal le parecía que el asunto había comenzado de manera aceptable; los mal llamados (la calificación es mía) padres griegos consideraban infinito el ser personal de Dios y, de tal personalidad, hacían depender la visión humana de la “esencia” divina. Pero los latinos, incluidos los escolásticos, habían preferido lo contrario: anteponer la esencia al carácter tripersonal de Dios y, de ese modo, se abocaban “a un tipo impersonal y abstracto de esencia, capaz de sufrir todos los desvíos heterodoxos, e incapaz en sí de responder científicamente a la constitución de las personas divinas”³.

Para él -Amor Ruibal-, la clave estaba en que aquellos filósofos precristianos no solo carecían del concepto de persona, sino que, además, forzaban las verdades fundamentales del credo cristiano y las hacían pasar por el aro del hilemorfismo, y por las distinciones entre natural y sobrenatural, acto y potencia, lo real y lo ideal, a partir de Aristóteles, sobre todo. Y Aristóteles había llegado de esa forma a descubrir que Dios existe, pero como motor inmóvil.

³ *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, t. IV, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2000, pág. 20 y 306. Cito por esta reedición y no por la original, dado que aquella es propiamente una edición crítica de la primera, que contenía numerosas erratas y carecía de los inéditos que se añaden a la reedición. Lamentablemente, no se reeditó el último volumen de la primera, el X, que tendremos que citar, en su caso, por la ed. original: Ángel Amor Ruibal, *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma: Tomo décimo: El conocer humano: La función de deducción a través de los problemas de la cosmología*, Santiago de Compostela, Imprenta y Librería del Seminario Conciliar. Sobre el carácter fundamental de lo teológico en el replanteamiento de esta obra, Andrés Torres Queiruga, “El problema de Dios en Amor Ruibal”, en *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, ed. José Luis Cabria Ortega y Juana Sánchez-Gey Venegas, Salamanca, Sígueme, 2002, pág. 55-88 (ref. 15562).

No había más remedio, a la postre, que reelaborar desde el principio la filosofía del conocimiento y la metafísica, ontología incluida, y, desde ahí, todo lo demás. Esa era su sentencia. Y, aquí, se ha de entender que ese “principio” del que había que partir era sencillamente la revelación tal como Cristo y los autores del Nuevo Testamento la habían redondeado, y aun esto último, sin olvidar que algunos de ellos eran hebreos tan cultos que conocían ya la cultura helenística y mantenían, de otra parte, resabios del Testamento Antiguo que habían sido superados en el Nuevo.

Esto último estaba claro, a su entender, en san Pablo. Amor Ruibal veía en él no solo legalismo moral, sino una suerte de esencialismo que acercaba ese legalismo (no lo dijo así nunca) al positivismo jurídico. Nunca lo llamó así, que yo sepa. Pablo reconocía expresamente la existencia, en cada ser humano, de una conciencia de carácter moral natural que no se puede debe confundir con la que se deriva de los preceptos positivos; pero a ambas -también a la moral natural- les asignaba el carácter de ley; asignación que atribuía Amor Ruibal a “las tendencias legalistas del concepto precristiano de la conciencia en el semitismo”⁴.

ERA UNA CRÍTICA SISTÉMICA

Debo advertir ahora que la crítica ruibaliana de la filosofía que debió de aprender en el seminario de Santiago de Compostela no era el revés del método que atribuía al Aquinate, a Duns Escoto y a Francisco Suárez (el de resolver cada uno de los problemas sin atender debidamente a las contradicciones que se podían deducir de las diversas soluciones al contrastarlas entre sí). Muy al contrario, la crítica del humanista compostelano fue sistemática en el sentido propio de ese término. Definió lo que había de ser un sistema filosófico y sometió la filosofía de los citados y otros muchos autores a esa prueba de fuego.

Había, pues, que comenzar de nuevo.

Ya he comentado que los seis primeros volúmenes de *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, los dedicó a esa crítica de la filosofía recibida y los cuatro siguientes a la exposición de su propio sistema. Consta, no obstante, que Amor Ruibal elaboró y reelaboró de continuo su obra, y eso sin excluir la última instancia, la de la corrección de las pruebas de imprenta. Hay que pensar, por eso, que la alternativa y la crítica crecieron al unísono y, por ello, en su nueva propuesta de sistema filosófico, incluyó la epistemología de la crítica a los filósofos anteriores.

⁴ Amor Ruibal, *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, cit. *supra*, II, 317-318.

Eso es importante porque el sistema que propuso Amor Ruibal no seguía la lógica de Aristóteles, sino la que descendía de Heráclito. Usaba las expresiones consagradas por Fichte para la “tríada dialéctica” -las de tesis, antítesis y síntesis-; entendía que esa es la forma apropiada para adecuar el conocimiento a la realidad, y eso por la sencilla razón de que resume la actividad cognoscitiva humana: “*tesis* o verdad objetiva; *antítesis*, o principio subjetivo [*sic*] por el cual el objeto es asimilado, y *síntesis*, por la cual el objeto y el sujeto producen el acto de conocer”. Sabía perfectamente que, en eso, coincidía con Hegel y con Fichte; pero le parecía que era ese el único camino para entender la realidad: “Cualquiera que sea la teoría filosófica que reconozca un Ideal, ha de admitir este triple elemento del conocer.” La había encontrado de hecho en el abanico que se podía abrir desde el transcendentalismo hasta el criticismo y el positivismo, de cuyo error como sistemas no dudaba. Pero, “a pesar de su pretendido agnosticismo”, argüía, la tríada dialéctica abocaba a una “síntesis empírica, con el conocer empírico y con el objeto empíricamente conocido”⁵; empirismo que Amor Ruibal consideraba imprescindible.

Se trataba, en definitiva, de partir de lo concreto (y eso en los mismos días en que se abría camino la fenomenología de Husserl, cuya influencia había comenzado a notarse en España hacia 1913⁶).

Nada de esto suponía, desde luego, que tuviera su propio sistema por el definitivo. Insistía en que el filosofar no puede ser ajeno al momento histórico en que se da, ni, por lo mismo, a las peculiaridades de ese momento y de la persona que lo vive y lo elabora. Razón de más, por cierto, para que ni Platón, ni Aristóteles ni Plotino sirvieran para explicar filosófica o teológicamente el hecho cristiano. “La desaparición de un objeto lleva consigo la desaparición de la idea, siempre que históricamente no nos sea transmitida. Nosotros, pues, derivamos de los hechos nuestros conceptos y, por lo mismo, no hacemos la verdad de la cosa, sino que ella determina la de nuestro entendimiento”⁷.

⁵ *Ibidem*, V, 16.

⁶ *Vid.* Antonio Pintor Ramos, “Los inicios de la fenomenología en España”: *Diálogo filosófico*, núm. 46 (2000) 35-52 (ref. ref. 15566). También, Agustín Serrano de Haro, “El estado de la cuestión: Tres perspectivas sobre la fenomenología en su siglo”: *ibidem*, 4-34 (ref. 15565); Rubén Sánchez Muños y Jorge Medina Delgadillo, “El cuerpo vivo y la subjetividad trascendental en la fenomenología de Edmund Husserl”: *Veritas* (Valparaíso), xl (2018) 9-28, <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732018000200009> (ref. 15413).

⁷ *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, cit. *supra*, V, 55. Una explicación más detallada de la crítica ruibaliana a dos milenios de filosofía, Vicente Muñoz Delgado, “Interpretación amorruibalista de la historia de la filosofía y de la teología”, *Estudios: Revista trimestral publicada por los padres de la orden de la Merced*, xxv (1969) 39-88 (ref. 15592a); del mismo, “Amor Ruibal y los sistemas escolásticos”, en *Angel Amor Ruibal en la actualidad*, Madrid, CSIC, 1973, 139-185 (ref. 15594d); Salvador Cuesta, “Amor Ruibal y los sistemas escolásticos”: *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, v, núm. 19 (1949) 327-332 (ref. 15591e).

Eso le llevaba por cierto a concluir que, por simple sentido común, las esencias no tienen por qué ser eternas.

CÓMO LOGRÓ ELUDIR LA POSIBLE AMENAZA DEL ANTI MODERNISMO DE SU ÉPOCA

He intentado explicar en otro lugar cómo pudo salvarse una obra así de la tormenta antimodernista que presidió el pontificado de Pío X (1903-1914) y no es cosa de repetirme⁸. Pero sí añadiré que la decisión de que se dedicara a enseñar derecho canónico, adoptada por el arzobispo de Santiago en 1898 a la vista del programa de teología que se proponía desarrollar en el seminario compostelano, lo puso a salvo y provocó además que publicara varios estudios de derecho matrimonial que se convirtieron en referencia obligada para los canonistas -por lo menos, entre los de habla hispana- durante todo el siglo XX (y no digo el XXI porque no he tenido ocasión de comprobarlo).

Que el arzobispo de Santiago no dudaba de su rectitud doctrinal, lo deja claro el hecho de que diez años después (abril de 1908) fuera el ya entonces canónigo compostelano uno de los once “censores de oficio” que designó el prelado para cumplir lo dispuesto por Pío X en la encíclica *Pascendi* (1907). Se trataba de que, en todas las diócesis, hubiese un Consejo de vigilancia y, además, un grupo de censores de publicaciones impresas -desde libros a simples hojas- “para mantener la incolumidad del sagrado depósito de la fe, contra los errores de los modernistas y las tendencias de los inficionados de presbiterianismo y laicismo”⁹.

El peligro pudo volver. La aparición del primer tomo de *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma* (1914) había coincidido con la publicación, dispuesta en la Sagrada Congregación Romana de Estudios, de las *XXIV Tesis tomistas* elaboradas por encargo de Pío X. Y, ese mismo año, Pío X ordenó que, en todas las “Escuelas de Filosofía” fueran enseñados “y sustentados” religiosamente los principios y puntos principales de la doctrina de santo Tomás y que, además la *Summa* fuera el libro de texto en los “Centros de estudios teológicos”, se entiende que católicos¹⁰. La referencia a estos últimos induce a

⁸ “Amor Ruibal y el alcance de su crítica a la neoescolástica, incluido el neotomismo”, en *Entre repúblicas (1873-1939): Doce ensayos de historia intelectual*, ed. Luis de Llera y María José Flores Requejo, Madrid, Ediciones 19, 2022, pág. 11-22.

⁹ Circular de 28 de abril de 1908: *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago*, xlvii (30 de abril de 1908) 185-187 (ref. 155747). Tácitamente, se entiende que una cosa era el Comité de vigilancia y otra los censores. Lo digo porque algún autor considera que, como censor, pasó a formar parte del Comité, y algún otro asegura que presidió, como censor, el Comité de vigilancia. No se desprende eso de la fuente que cito.

¹⁰ “Prólogo” a Edouard Hugon, *Principios de filosofía: Las Veinticuatro Tesis tomistas*, Buenos Aires, Editorial Poblet, 1940, pág. 5 (ref. 15600).

pensar que no incluía entre ellos las “Escuelas de Filosofía” a que se refería al principio, y eso porque las que Pío X llamaba así eran las que formaban los miembros de las distintas órdenes religiosas y, por tanto, los agustinos con el agustinismo, los dominicos con santo Tomás, los franciscanos con Escoto y los jesuitas con Suárez. Pero lo cierto es que, si fue así, no se cumplió del todo. Siguió habiendo agustinianos, escotistas y suaristas entre otros. De hecho, como se explicaría después, “se suscitaron dudas” -entendemos que sobre el alcance real de las disposiciones pontificias-; las dudas fueron elevadas a la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades”; se celebraron en ella dos reuniones plenarias en febrero de 1916 y, de esos plenos, surgió la decisión de proponer a Benedicto XV la ratificación de las *XXIV Tesis* de 1914 como “reglas de dirección completamente seguras” (*veluti tutae normae directivae*); cosa que hizo el 7 de marzo de 1916, día festivo de santo Tomás justamente según el calendario litúrgico de la época.

Las *XXIV Tesis* habían surgido del encargo que hizo Pío X en el invierno de 1914 al jesuita Guido Mattiusi, quien elaboró el texto inicial con la ayuda del también jesuita Giuseppe Biagioli, profesor de teología dogmática en el seminario de Fiésolo. Otros dirían que intervino asimismo dominico Édouard Hugon y, probablemente, hubo más.

En rigor, la aclaración de Benedicto XVI en 1916 a favor del tomismo tampoco terminó con la licitud de seguir a san Agustín, a Duns Escoto o a Francisco Suárez (y se supone que a cualquier otro filósofo católico que cumpliera la condición siguiente); se hablaba solo de las ideas principales del Aquinate como de “dirección segura” y, de hecho, las *XXIV Tesis* se referían casi exclusivamente a las nociones metafísicas que concernían al conocimiento de Dios. Cabía, en consecuencia, llevar a los demás a converger con ellas sin que llegasen a disentir en lo principal. Cosa que, ciertamente, tampoco haría Amor Ruibal. Digo lo de converger con esos principios. Tal como concebía Amor Ruibal un sistema filosófico, no cabía combinación alguna.

Y el peligro no había pasado; Benedicto XV hacía suyo el rechazo del modernismo en esos mismos días: “Cierto que los *modernistas* no se hubieran alejado tanto de la fe, extraviados por tan diversas opiniones, de no haber descuidado los principios y la doctrina de Santo Tomás”, había escrito¹¹. No había problema sin embargo, por lo menos en ese flanco; en el segundo tomo de *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, publicado ese mismo año (1916), Amor Ruibal cargaba nuevamente contra “la teoría *pragmatista* (teoría de la *acción*), base y centro filosófico del llamado *Modernismo*, nombre impropio e inexacto con el cual no se significa otra cosa que las diversas adaptaciones teológicas e histórico-religiosas del sistema pragmatista”¹².

¹¹ *Ibidem*, 3.

¹² *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, cit. *supra*, II, 63.

Solo que ahora se demoraba en ello, además, unas cuantas páginas y no excluía, entre otros, a Henry Bergson, ni su “Introduction à la métaphysique”¹³.

Por otra parte, hablamos de los años en que se elaboraba el Código de Derecho Canónico, que el propio Benedicto XV promulgaría en 1917 y en cuyo canon 1366 se disponía expresamente a obligación de enseñar a los alumnos de filosofía y teología según “el método, la doctrina y los principios del Doctor Angélico” (“*Philosophiae rationalis ac Theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad angelici Doctoris rationem, doctrinam atque principia, eaque sanete teneant*”). Según el nuevo código, los profesores de los centros eclesiásticos tendrían incluso que formular expresamente un juramento antimodernista (que seguiría en vigor durante toda la primera mitad de la centuria y bastante más). Pues bien, ni en Santiago de Compostela, ni en Roma, ni en parte alguna, se sabe de una voz que acusara a Amor Ruibal de ser contrario a todo ello.

En 1904, además, al anunciar el propósito de elaborar ese código, el de Derecho Canónico, Pío X había dispuesto que se enviara una consulta a todos los obispos del mundo para que pudieran sugerir lo que considerasen oportuno, y el arzobispo de Santiago no halló asesor más apto para ello que el propio Amor Ruibal. Ciertamente, no podemos medir la dosis de entusiasmo que podían poner años después sus seguidores, ni, por tanto, la fidelidad a los hechos al relatar su frustrada colaboración en esa empresa. Parte de la hipotética leyenda, pudo ocurrir entonces, en el primer momento. Pero lo único que sabemos es que los comisionados tomaron como guía un primer anteproyecto de código que se había ultimado unos años antes y tuvieron en cuenta las observaciones que les llegaron (quizá de una manera selectiva); al terminar la redacción de las dos primeras partes del nuevo anteproyecto, en 1912, Pío X ordenó que se enviaran asimismo a todos los obispos del orbe con aquella misma intención y, a lo mejor, fue aquí donde intervino Amor Ruibal.

Ese mismo año, el estallido de la guerra entorpeció esa labor compiladora, y se optó por acabarla con urgencia y promulgarla, como se hizo, en 1917. Lo que afirmaban los admiradores de Amor Ruibal es que, cuando los comisionados romanos terminaron su obra, Benedicto XV quiso que se imprimiera para enviarlo privadamente a todos los obispos del mundo a fin de que pudiesen hacer las observaciones que juzgaran precisas. Se les autorizaba, para ello, a someterlo a consulta de un solo

¹³ En *Revue de métaphysique et de morale*, xi (1903) 1-36 (ref. 15528). Lo demás sobre Bergson, Amor Ruibal, *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, II, 64, 71, 73, 80, 85 y 96). Otra perspectiva de la recepción de Bergson en España, José María Morán, “El problema de Dios en la filosofía bergsoniana”: *Estudios: Revista trimestral publicada por los padres de la orden de la Merced*, xx, núm. 65 (1964) 265-285 (ref. 15563).

canonista. El arzobispo de Santiago se lo remitió a Amor Ruibal y don Ángel hizo una crítica a la totalidad; consideraba que era un remedo de los códigos de derecho civil y que requería un método y un esquema completo totalmente distinto. Lo trazó, lo puso por escrito, el arzobispo lo envió a Roma y -se decía en Santiago- “causó [tal] asombro en la Comisión codificadora que [su portavoz] escribió al Arzobispo diciendo que el trabajo del consultor era admirable, pero que llegaba tarde y la comisión no se sentía con fuerzas para rehacerlo y modificarlo todo”¹⁴.

No sólo no había abandonado el derecho canónico sino que, al año siguiente (1918), publicó el primer tomo de los tres que formarían su obra *Derecho penal de la Iglesia católica*¹⁵, que algunos consideraron una de las mejores exégesis que se hicieron del último libro del Código promulgado un año antes.

Era hombre ya de gran prestigio. En 1920, su mariología se comentaba con verdadera admiración por el alcance que había dado a la figura de María Virgen. Lo había hecho en la estela de los mariólogos alemanes, incluido Matthias Scheeben, que, entre otras cosas, había identificado a la propia Virgen María con la Sabiduría¹⁶. Cuatro años después, Amor Ruibal sería incorporado a la Comisión pontificia encargada de dictaminar sobre María como mediadora de todas las gracias, cuyo carácter dogmático se debatía hacía siglos, y se sabe que redactó un extenso informe sobre *Maria mater et universalis hominum mediatrix*¹⁷.

Su investigación no se ceñía, además, a la teología y el derecho canónico. Ya había sido traducida a varios idiomas su obra sobre *Los problemas fundamentales de la filología comparada* (1904-1905¹⁸).

¹⁴ Emilio Silva: “En torno a unos inéditos de Amor Ruibal”: *Salmanticensis*, xvi, núm. 2 (1969) 392 (ref. 15435). El itinerario que conocemos y resumimos en el texto, en A. Vetulani, “Codex iuri Canonici”, en *Dictionnaire de droit canonique*, t- III, París, Librairie Letouzey et Ané, 1942, 930-933, y Carlos Salinas Aranedá, “La codificación del derecho canónico de 1917”: *Revista de derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*, xxx (2008) 311-356 (ref. 15417). Ninguno de estos autores menciona a Amor Ruibal.

¹⁵ Madrid, V. Suárez, 1918-1924. La valoración que sigue, en Alberto Buela, “Un rescate”, en *Razonalismo: Homenaje a Fernández de la Mora*, Madrid, Fundación Balmes, 1995, pág. 338 (ref. 15575).

¹⁶ Vid. Joaquín María Alonso, “Fuentes alemanas (Schell-Scheeben) en la mariología de Amor Ruibal”: *Compostellanum*, vii, núm. 1 (1962) 5-77 (ref. 15496); del mismo, “Introducción” a Michael Schmaus, *Teología dogmática: VIII: La Virgen María*, 2ª ed., Madrid, Ediciones Rialp, 1963, pág. 13-14 (ref. 15579); A. Gómez Ledo *et al.*, “Mariología de Amor Ruibal”: *Compostellanum*, iv (1959) 373-571 (ref. 15496).

¹⁷ Cfr. Buela, “Un rescate”, cit. *supra*, 338.

¹⁸ Santiago de Compostela, Tipografía Galaica, 1904; Santiago de Compostela, Impr. y Enc. de la Universidad Pontificia de Santiago, 1905. Hay reed. facsimilar de Santiago de Compostela, Consello de Cultura Gallega, 2005.

GERMANÓFILO

Amor Ruibal no suscitó sospecha alguna, que se sepa, y los problemas de la curia romana se centraban ahora (1920) en la preocupación que causó la desaparición del Imperio Austro-Húngaro por obra de diplomáticos laicistas franceses que querían despojar de ese modo al obispo de Roma del defensor que hasta entonces había sido el emperador en la esfera política internacional¹⁹. Era la más paradójica de las respuestas a los esfuerzos pacifistas que había hecho Benedicto XV y que habían recibido respuestas muy distintas entre los católicos de los países beligerantes y también de los neutrales. El propio Amor Ruibal, en 1915, había creído necesario publicar varios opúsculos, al menos en francés y alemán, además de español, para subrayar el alcance de esa pluralidad de actitudes y dar fe de la rectitud de quienes conocía mejor, que eran varios profesores de universidades germanas. En Alemania había tenido especial eco su obra filológica.

En 1911, el general prusiano Friedrich von Bernhardi había firmado el libro *Alemania y la próxima guerra (Deutschland und der nächste Krieg)* para defender la ya temida conflagración como una verdadera necesidad biológica, la de la lucha por la existencia, que era, en definitiva, pura ley natural, argüía. Nada más estallar la contienda (1914), alemanes y austriacos serían acusados de “bernhardismo” cuando no de nihilismo nietzscheano²⁰. Tuvo especial resonancia el libro del periodista inglés Arthur Clutton-Brock *Bernhardism in England*²¹. Lo rechazó explícitamente un importante grupo de profesores agrupados en la llamada Liga Germana Universitaria, entre ellos el teólogo protestante Adolf Deissmann en *Bernhardism*²² y el historiador y teólogo católico Georg Pfeilschifter en *Religion und religionen im Weltkrieg*²³. En Francia, como contrapartida, el oratoriano Alfred Baudrillart, rector del Instituto Católico de París, había fundado un *Comité catholique de propagande française à l'étranger* para defender la causa contraria. Si Deissmann era un abanderado del pacifismo y

El propio Amor Ruibal alude a varias traducciones en curso según detalla Antonio Domínguez Rey, “La correlación ontológica del lenguaje en Ángel Amor Ruibal (precursor lingüístico del siglo XX)”: *Estudios de lingüística del español*, xxxvi (2015) 341 (ref. 15523).

¹⁹ Vid. François Fetjő: *Réquiem por un imperio difunto: Historia de la destrucción de Austria-Hungría*, Madrid, Mondadori, 1990.

²⁰ Vid. F. Bridgham, “Bernhardi and the ideas of 1914”: *Tjhe first World War as a clash of cultures*, ed. por el propio Bridham, Rochester NY, Camden House, pág. 183-213.

²¹ Londres, Humphrey Milford, 1915.

²² Berlín, German University League, 1915.

²³ Subtitulada *Auf Grund des erreichbaren Tatsachenmaterials dargestellt*, Friburgo de Brisgovia, Herder, 1915, accesible en <https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb11128797?page=1>.

del ecumenismo, Baudrillard ya había destacado anteriormente por sus esfuerzos antimodernistas, precisamente ante lo que consideraba excesiva condescendencia de algunos miembros del episcopado alemán. Ahora (1915), concertó a un grupo de escritores cuyos puntos de vista reunió en el volumen colectivo *La guerre allemande et le catholicisme*²⁴.

Fue esta última iniciativa la que debió inducir al humanista compostelano a redactar y publicar, en francés también, *La guerre, la culture et la religion*. Se declaraba partidario de Alemania y de Austria precisamente por esa razón, el cristianismo que veía en sus actitudes, frente a quienes los acusaban de bernhardismo y nihilismo: “L’Autriche et l’Allemagne -sentenciaba en él- ont saisi le glaive parce qu’elles vaient des yeux pour voir qu’ autrement leur perte était inévitable. Mais elles savaient et confessaient en même temps qu’elles ne pouvaient vaincre qu’avec l’aide de Dieu. C’est pourquoi elles ont prié, le peuple comme l’armée. Le premier dimanche durant la mobilisation, une foule d’environ 30.000 personnes se massa après l’office devant le bâtiment du Reichstag à Berlin et récita le Notre Père”²⁵.

Ya había intervenido en el debate con una entrega anterior, el opúsculo sobre *El militarismo y la ciencia alemana caracterizados por un español*, publicado también en alemán²⁶ e incorporado en francés al que acabamos de citar. Pfeilschifter aún volvería sobre todo ello en *Deutsche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg*²⁷, todo esto sin que acabara el año citado.

Por esos mismos días, Baudrillard comenzaba a trazar todo un itinerario de desplazamientos personales, que lo trajo a España en 1916 y 1917, para disuadir a los católicos germanófilos de lo que consideraba grave error²⁸.

²⁴ Bloud et Gay, 1915.

²⁵ Ángel Amor Ruibal, *La guerre, la culture et la religion: La lutte des puissances centrales: Le militarisme et la science allemande*, s.l., s.i., 1915, pág. 22 (ref. 15405). Puede que fuera impreso en Bruselas a juzgar por una hoja de publicidad que está inserta en el ejemplar que conozco y que, en Bruselas, octubre de 1915, anuncia la aparición del folleto.

²⁶ *Militarismus und deutsche Wissenschaft im Urteile eines Spaniers*, Santiago de Compostela, s.i., 1915.

²⁷ Subtitulado *Eine Abwehr des Buches “La guerre allemande et le catholicisme”*, Friburgo de Brisgovia, Herder, 1915.

²⁸ Vid. Marc Agostino, “Le cardinal Baudrillard et l’Espagne”: *Revue d’histoire de l’Église de France*, xc, núm. 1 (2007) 247-257, <https://doi.org/10.1484/J.RHEF.2.304916>. Agostino habla de su presencia en 1916-1917 en Cataluña y Madrid al menos. No menciona a Amor Ruibal. Baudrillard no era aún cardenal; lo fue desde 1935.

AMOR RUIBAL, ¿MAESTRO DE ZUBIRI?

Decíamos que agustinianos, suaristas y escotistas, seguía y seguiría habiéndolos. La cosa era respetar la orientación básica del tomismo. Y esto es lo que tampoco hizo Amor Ruibal. De su obra filosófica se ha llegado a escribir que, tomadas en su sentido sistemático las *XXIV Tesis tomistas*, ni una sola de ellas fue respetada en *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*; “será muy difícil, si no imposible -añadía en 2013 el teólogo Andrés Torres Queiruga, que es quien hacía tal afirmación-, encontrar una crítica que sea a un tiempo tan informada y tan radical como la que él hace de la escolástica”²⁹.

Se podría decir que evitó ese trabajo a Xavier Zubiri.

En efecto, varios estudiosos de Amor Ruibal empezarían a advertir, años después, claras coincidencias entre el gallego y el guipuzcoano, cuya formación filosófica era pareja a la de aquel; fue inicialmente la escolástica que aprendió en el seminario de Madrid, como Amor Ruibal en el de Santiago sólo que a veinte años de distancia. Ambos llegaron a concluir que ese camino no podía seguir abierto sin aislar del resto del mundo occidental a quienes dependían de él.

Lo advirtieron de manera distinta; parece que el humanista compostelano tuvo ya esa impresión en los años del seminario³⁰, en tanto que el filósofo guipuzcoano aún siguió en el neotomismo de la mano de Zaragüeta para optar por el magisterio de Ortega en 1919 y abrirse, de ese modo, a la fenomenología alemana. Mientras, aquel permanecía en Santiago sin aparente relación con las nuevas corrientes (y digo “aparente” porque las citas bibliográficas en que apoyó su obra y los libros que se conservan como suyos lo desmienten³¹); en tanto, en 1928, Zubiri se trasladó a Alemania para estudiar a Husserl y a Heidegger. De regreso a Madrid, fue pionero en dar a conocer la obra *Ser y tiempo* (1927) en una traducción quizá provisional, que no llegó a editarse, que yo sepa³². Publicaría en adelante varios estudios que reunió en su primera obra relevante, *Naturaleza, historia, Dios* (1944³³).

²⁹ Andrés Torres Queiruga, “Ángel Amor Ruibal: Una alternativa inédita en la modernidad”, en *El universo relacional de Ángel Amor y Ruibal*, cit. *supra*, pág. 16 (ref. 15434).

³⁰ Según Torres Queiruga, *Noción, religación, trascendencia...*, cit. *supra*, 2022: 16.

³¹ *Vid.* el catálogo de la Biblioteca de Estudios Teológicos de Galicia, Fondo Amor Ruibal (ref. 15598). Hay acceso al catálogo en <https://www.itcdesantiago.org/bibliotecaic>.

³² La primera traducción pasa por ser *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, que, en España, figuraba en la biblioteca del ingeniero y escritor Juan Benet, hoy legada a la Nacional de Madrid.

³³ Madrid, Editora Nacional. Desde el punto de vista histórico, hay que advertir que el texto de 1944 se mantuvo hasta la 6ª ed. (1974), en que corrigió erratas -“algunas graves”, observaba en una “Nota”

Los dos eran sacerdotes de la Iglesia católica. Zubiri había conseguido la secularización en 1935, hecho insólito entonces, que fue, desde el punto de vista de la curia romana, un acto de confianza explícito -de gran alcance- en la veracidad de sus razones. Y, a ambos y siempre, los acompañó la cuestión del conocimiento de Dios como la meta de su reflexión filosófica.

Se sabe que Zubiri había leído a Amor Ruibal³⁴. Pero fue la publicación de *Sobre la esencia* (1962³⁵) lo que llamó la atención de los conocedores de la obra del filósofo gallego sobre la semejanza de los planteamientos y de las soluciones. A algunos de ellos, el hecho de que Zubiri no mencionara en esa obra al humanista compostelano les llamó todavía más la atención. Luciano Méndez Palleiro lo calificó de “Un silencio que grita: Amor Ruibal y Xavier Zubiri”, en el periódico compostelano *La Noche*, el 15 de marzo de 1963; el profesor del Seminario Mayor de Santiago comenzaba por dejar clara su opinión sobre la muy notable calidad del libro de Zubiri; pero no mitigaba la sentencia: “El pensamiento zubiriano coincide formalmente, en su mayor parte, con el de Amor Ruibal. Algunas veces es simple derivación de este y solo en puntos accidentales es personal o tiene otra ascendencia. [...] Más aún, en general, puede afirmarse que Zubiri es el mejor intérprete del filósofo compostelano”³⁶.

Comenzaba así un goteo de comentarios en el mismo sentido que no tardó en llegar a revistas de primer orden y a escala nacional. Se mostró la coincidencia, pero también la complementariedad y, al fin, la continuidad y, por tanto, el progreso entre Amor Ruibal y Xavier Zubiri.

Todavía en 1962, Andrés Torres Queiruga publicó una llamada de atención sobre las semejanzas, “Zubiri-Amor Ruibal”, en el número correspondiente a agosto-septiembre de la revista *Índice de las artes y las letras*³⁷, y, casi al tiempo, otra revista principal de la crítica bibliográfica de esos días, *La Estafeta literaria*, comenzó a hacerse

inicial- y añadió a la tercera parte el capítulo “Introducción al problema de Dios” (ref. 15578). Aunque hablamos más adelante de los autores que observaron los puntos de coincidencia de Zubiri con Amor Ruibal (y sobre la base de que la bibliografía sobre Zubiri es oceánica), pueden interesar especialmente, a nuestros efectos, los sucesivos estudios de Antonio Pintor Ramos, concretamente, “Ni intelectualismo, ni sensismo: Inteligencia sentiente”: *Cuadernos salmantinos de filosofía*, ix (1982) 201-218 (ref. 15416); “Realidad y bondad trascendental en Zubiri”: *ibidem*, xviii (1991) 81-118 (ref. 15419); “Objetividad y realidad: Kant en Zubiri”: *ibidem*, xxxii (2005) 43-96 (ref. 15415).

³⁴ Lo afirma Francisco Vázquez, “Amor Ruibal, maestro de Zubiri”: *La Estafeta literaria*, núm. 322-323 (1965) 110-111 (ref. 15569).

³⁵ Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones (ref. 15577).

³⁶ *La Noche: Único diario de la tarde en Galicia*. (Santiago de Galicia [sic]), xli, núm. 12.876 (viernes, 15 de marzo de 1963) 7, accesible en Galiciana (ref. 15572).

³⁷ Núm. 175-176: 14 (ref. 15567).

eco de la relevancia del libro de Zubiri³⁸ para abocarse, ya en 1965, a las coincidencias. El editorial del número 313 de esa publicación, ese año, no podía ser más explícito: “Si relación hay entre esos dos espacios del presente número, la Re-lación³⁹ se estudia en un ensayo que da comienzo aquí al lado y continúa en las páginas siguientes. Son ideas de un filósofo español más olvidado de lo que sus méritos piden, Amor Ruibal. Nuestro colaborador Francisco Vázquez está empleándose en los temas de la filosofía ruibaliana. Y el de la Relación como categoría sustantiva del ser constituye uno de los más importantes, de los más fecundos y de los más influyentes (aunque el autor, repetimos, no suele mencionarse) en las filosofías más resonantes de la actualidad. Por ejemplo, en la de su discípulo Zubiri”⁴⁰.

A continuación, se incluía el artículo “Amor Ruibal y el totalitarismo relativo”, del filósofo gallego Francisco Vázquez Fernández, profesor de deontología de la información en Madrid; trataba extensamente del relacionismo ruibaliano. Pero fue en un número posterior del mismo año donde añadió otro estudio cuyo título podía considerarse acusación: “Amor Ruibal, maestro de Zubiri”⁴¹.

En 1964, Alfredo Pérez había explicado lo básico de la coincidencia entre ambos en “Un aspecto de la filosofía de Zubiri: Su correlacionismo”, en la revista *Estudios de la orden de la Merced*⁴².

³⁸ Marcelino Legido López (que anunciaba una reseña más detallada en *Salmanticensis*), “Zubiri y la hondura de la realidad”: *La Estafeta literaria*, núm. 261 (1963) 18-20 (ref. 15559). *Ibidem*, 9, Eugenia Serrano, “La Institución Libre a dos generaciones vista”, sobre el libro de Vicente Cacho. En el núm. 262 (1963) 7, vuelve Emiliano Aguado “A propósito de la Institución Libre” y el libro de Cacho, en la pág. 18-19, Pablo Cepeda Calzada, “Objeciones: Leyendo a Zubiri” (ref. 15558). En el núm. 263 (1963) 10-11, Francisco Umbral, “Pascua florida de las revistas” (ref. 15557) sobre la aparición de *Atlántida* y la reaparición de *Revista de Occidente*. Sobre esto último, Dámaso Santos, “Verlas venir”: siempre en *La Estafeta literaria*, núm. 278 (1963 2) (ref. 15556).

El artículo anunciado por Marcelino Legido, “La meditación sobre la esencia de X. Zubiri”: *Salmanticensis*, x, núm. 1 (1963) 363-381 (ref. 15553).

³⁹ *Re-ligación*, en sentido zubiriano.

⁴⁰ “Este núm. 313”: *ibidem*, núm. 313 (13 de marzo de 1965) 2. El artículo de Vázquez, *ibidem*, 2-4 (ref. 15573).

⁴¹ *Ibidem*, núm. 322-323 (17 de julio de 1965) 110-111 (ref. 15569). *Ibidem*, 112-113, José María Sánchez Diana llamaba la atención sobre el interés del Ledesma Ramos filósofo por el neotomismo del cardenal Mercier, por el de Gómez Izquierdo y por Amor Ruibal (a quien quizá creía neotomista Sánchez Diana) y por Heidegger: “Recordando a Amor Ruibal con Ramiro Ledesma Ramos”. *Ibidem*, 122-123, Ernesto Giménez Caballero, “Menéndez Pidal y la caudillarquía” (ref. 15561).

⁴² *Estudios: Revista trimestral: Orden de la Merced* xx, núm. 64 (1964) 99-111 (ref. 15564).

El propio Zubiri, en fin, se limitó a advertir que, a su entender, la filosofía de Amor Ruibal era tan solo un realismo ingenuo⁴³ (que era también, por cierto, lo que había dicho de él algún crítico de *Sobre la esencia*).

Fue, en todo caso, Andrés Torres Queiruga quien se decidió a agarrar ese toro por las astas y defender la tesis doctoral en la universidad de Santiago, ya en 1988, precisamente sobre esas coincidencias -sobre las diferencias también- y acerca de la posibilidad de proponer un sistema formado entre los dos filósofos. Escrita en gallego, la tituló *Noción, religación, transcendencia: O coñecemento de Deus en Amor Ruibal e Xavier Zubiri* (1988⁴⁴). Aconsejaba esa labor, a su juicio, el porvenir de la filosofía en lengua hispana; Andrés Torres compartía la idea de que las mejores aportaciones españolas a la filosofía universal tendían a situarse en la línea del realismo metafísico y que, no obstante, los problemas a resolver para avanzar aún más en ello se abordaban sin conocer lo suficiente de los hallazgos anteriores, en una repetición, en parte, estéril justamente por eso.

Quizás el caso más claro e importante se hallaba en la gnoseología y, en concreto, en la búsqueda de razones que asegurasen la adecuación del objeto mental a la realidad percibida, el gran problema planteado por Descartes en el siglo XVII que se consideraba sin resolver aún⁴⁵. Descartes mismo lo había soslayado con una apelación a confiar en Dios que Amor Ruibal no había dudado en llamar “voluntarismo”. Hegel había creído resolverlo⁴⁶; Amor Ruibal lo había criticado, como a Kant, nuevamente como “voluntarismo”, y la propia obra mencionada de Zubiri -*Sobre la esencia*- sería recibido como un alegato antikantiano precisamente. Al final, de los dos se seguía que el del límite mental era un problema falso. Hay, sí, límite; problema, no.

⁴³ Xavier Zubiri, “Respectividad de lo real”, en *Realitas III-IV*, Madrid, Editorial Labor, 1979, pág. 13-43 (ref. 15522).

⁴⁴ La tesis dio lugar al libro *Noción, religación, transcendencia: O coñecemento de Deus en Amor Ruibal e Xavier Zubiri*, La Coruña, Ed. Barrié de la Maza, 1990, y, en fecha que e ignoramos, fue traducida al castellano y accesible en Internet como *Noción, religación, transcendencia: El conocimiento de Dios en Amor Ruibal y Xavier Zubiri*, Santiago de Compostela, s.i., s.d., https://www.zubiri.net/portada3/pluginfile.php/1373/mod_resource/content/1/ATQnacionreligaciontranscendenciaAR-Z.pdf, ref. 15426). Citaré, si procede, por esta última versión, a la que tuve acceso en 2022. También, Carlos Moreno Robles: *Amor Ruibal: Una respuesta a la crisis de fin de siglo*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1994, <http://webs.ucm.es/BUCM/tesis//19911996/H/2/H2008901 y 2.pdf> (ref. 15414).

⁴⁵ Vid. Andrés Torres Queiruga, “Ángel Amor Ruibal: Una alternativa inédita en la modernidad”, en *El universo relacional de Ángel Amor y Ruibal*, cit. *supra* (ref. 15434); Arsenio López Rodríguez, “Amor Ruibal, escolástico, en lo tocante al problema crítico”: *Salmanticensis*, ix, núm. 3 (1962) 509-564 (ref. 15552); Gonçal Mayos Solsona: “El problema sujeto-objeto en Descartes, prisma de la modernidad”: *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, xlix, núm. 195 (1993) 371-390 (ref. 15593c).

⁴⁶ Vid. Pedro Karczmarczyk, “El problema del límite según Hegel”: *Revista eletrônica Estudos hegelianos*, iv, núm. 6 (2007) 1-32 (ref. 15554). En otra perspectiva, Stascha Rohmer, “Límite, juicio y alteridad en Hegel”: *Eidos*, núm. 28 (2018) 103-119 (ref. 15555).

En realidad, la influencia de la obra del filósofo gallego sobre el guipuzcoano ya había asomado en *Naturaleza, historia Dios* (1944), donde latía un realismo aristotélico que se esforzaba en superar al estagirita, entre otras cosas en su explicación del conocimiento objetivo. La tradición realista española de que hablaría cuarenta años después Torres Queiruga expresaba así lo mejor y, al mismo tiempo, el papel que correspondía a Husserl y a la fenomenología del moldavo como método. Y hay que advertir que la influencia de la fenomenología ya era explícita en algunos filósofos españoles en 1913, un año antes de que se publicara el primer tomo de *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, de Amor Ruibal. Persistiría con fuerza hasta 1929, en que comenzó a desplazarla *Ser y tiempo* de Heidegger, sobre todo tras el regreso de Alemania de Xavier Zubiri. Llegaría a decirse que Amor Ruibal fue un fenomenólogo. Si es cierto que pretendió partir de lo real concreto en su reflexión filosófica, no se puede afirmar que lo fuera, en sentido lato.

En los años treinta, en efecto, la remisión al libro de Heidegger no solo asoma por doquier, sino que alcanza a los militantes más cultos de Falange Española. Lo estudié en *¿Fascismo o Estado católico?* (2003) entre 1937 y 1941 y quizá no es preciso volver ahora sobre lo que allí dejé escrito, que enlaza, en realidad, con lo que digo en estas páginas.

Eso tiene que ver con la ausencia, también en estas páginas, de un somero resumen del sistema filosófico que surgió, como alternativa, del estudio de Amor Ruibal y del que, al parecer, partió Zubiri. No veo manera de mejorar aquí, en pocas palabras, lo que ya han hecho bien otros autores y, por otra parte, me rijo por la idea fundamental de Amor Ruibal, según la cual todo sistema filosófico es hijo de su tiempo. No olviden, además, que soy historiador y que mi interés es entender por qué mi mundo es como es, y eso me obliga a entrar en otros muchos territorios.

De momento, lo deseable sería más bien hacer nuestra la síntesis -como conocimiento- que elaboró Torres Queiruga en 1988 pasada por el tamiz de la de Carlos Moreno, ya citada; no olvidar que Victorino Pérez Prieto añadió, en su propia reflexión, a Raimon Panikkar⁴⁷ y, sobre esos fundamentos, advertir los hallazgos de otros que conozcamos y poner todo eso a la vista de los filósofos de hoy, aunque solo sea para evitar que descubran mediterráneos.

En lo que acabo aquí, no cabe hacer todo eso, es obvio.

⁴⁷ Victorino Pérez Prieto: “Raimon Panikkar, Xabier Zubiri y Amor Ruibal: Un pensamiento marcado por la relación: Del *correlacionismo ontológico* y la *respectividad* a la *perspectiva cosmoteándrica*”: *Revista de ciencias de las religiones*, xxiii (2018) 217-237, <http://dx.doi.org/10.5209/ILUR.61028> (ref. 15420).

LA CIENCIA EN LOS AÑOS 20. EL CAMBIO DE PARADIGMA¹

SCIENCE IN THE 1920S. THE PARADIGM SHIFT

JAVIER PEREZ CASTELLS

Universidad San Pablo CEU

DOI: 10.14679/1819

RESUMEN

El siglo XX supuso un profundo cambio de cosmovisión. A su comienzo, el mundo era percibido como seguro, fiable y perdurable. Pero esa certeza y confianza producían un optimismo que escondía un mecanicismo determinista, sin libertad. A lo largo del siglo el mundo se hizo más líquido, incierto e inseguro, pero también se abrió a la creatividad, la novedad y la posibilidad de libertad. En el núcleo de ese cambio pueden hallarse algunos descubrimientos científicos que también cambiaron profundamente a la ciencia. En este artículo defendemos que el punto de inflexión en ese proceso ocurrió en los años 20 con un destacado momento puntual en el año 1927. Tres fueron los elementos fundamentales que encauzaron el cambio de paradigma científico hacia una ciencia más compleja, más interrelacionada, indeterminada e imprecisa. En primer lugar, la aparición del modelo cosmológico basado en el Big Bang que ofrece una visión cambiante y expansiva de un universo que tuvo un inicio. En segundo lugar, el fracasado intento de las matemáticas de definirse como lo único consistente y completo de todo el saber humano. Los principios de incompletitud de Gödel evidenciaron este fracaso. Por encima de todo, el principio de incertidumbre, enunciado por Heisenberg, abrió al mundo a la indeterminación en general. La teoría cuántica se reveló como el mejor catalizador para renovar la mirada hacia la realidad. El mundo finalmente dejaba de ser maquinal y predecible. El futuro dejaba de estar escrito.

PALABRAS CLAVE: Años 20, cambio de paradigma científico, teoría del Big Bang, principio de incertidumbre, teoría cuántica, teoremas de incompletitud.

SUMMARY

The 20th century brought about a profound change in worldview. At its inception, the world perceived as safe, reliable, and enduring. However, that certainty and confidence produced an optimism that hid a deterministic free less mechanism. Throughout the century, the world became liquid, uncertain and insecure, but it also opened up to creativity, novelty and the possibility of freedom. At the core of that change, some scientific discoveries profoundly changed

¹ Fecha Envío: febrero 2021. Fecha aceptación: noviembre 2021.

science. In this article, we defend that the turning point in this process occurred in the 1920s with an outstanding specific moment in 1927. There were three fundamental elements leading the changes in the scientific paradigm to a complex, interrelated, imprecise and indeterminate science. In the first place, the appearance of the cosmological model based on the Big Bang that offers a changing and expansive vision of a universe that had a beginning. Secondly, the failed attempt of mathematics to define itself as the only consistent and complete element of all human knowledge. Gödel's incompleteness principles evidenced this failure. Above all, the uncertainty principle, enunciated by Heisenberg, opened the world to general indeterminacy. Quantum theory reveals as the best catalyst to renew our gaze towards reality. The world was finally no longer mechanical and predictable. Future will no longer written.

KEYWORDS: 1920s, scientific paradigm shift, Big Bang theory, uncertainty principle, quantum theory, incompleteness theorems.

En su libro “De la certeza a la incertidumbre” David Peat hace un recorrido por la ciencia del siglo XX en el que explica cómo lo que caracterizó a este periodo fue el paso de una época de enorme orgullo, esperanza, paz, seguridad y estabilidad al inicio del siglo, a una época de inseguridad e indefinición. Puede que la historia del siglo XX sea esa. Si es así, habría que buscarle un punto de inflexión, un momento en el cual la curva de la confianza del hombre en sí mismo, de la seguridad y el suelo firme se trastornó y paso a la época de la incertidumbre y la fragilidad. En este capítulo queremos proponer que ese punto inflexión sucedió en la década de los años 20, época que también se conoció como la del cambio de paradigma².

LOS PRINCIPALES AVANCES CIENTÍFICOS DE LOS AÑOS 20

Antes de abordar el núcleo de este capítulo, y para explicar cómo se llegó al punto de inflexión hacia la incertidumbre, conviene que hagamos un repaso rápido de los principales avances y descubrimientos habidos, en las distintas ramas del saber, en la década de los años 20. Esto nos ayudara a entender el contexto científico de la época.

1. La medicina y la farmacia en los años 20

En medicina y farmacia, la década de los 20 fue especialmente exitosa en la introducción de nuevas vacunas. La primera vacunación contra la tuberculosis ocurrió

² PEAT, F. D. *From Certainty to Uncertainty: The Story of Science and Ideas in the Twentieth Century*. Joseph Henry Press Washington, D.C. 2002.

en 1921, contra la difteria en 1923 y contra la tosferina en 1926. Por otro lado, en 1920 se descubrió la insulina, y comenzaron los primeros tratamientos exitosos contra la diabetes. Se aplicaron nuevas metodologías clínicas, tales como la anestesia epidural, el uso de los encefalogramas o el primer pulmón de acero. En el campo de la psiquiatría, por primera vez se admitieron pacientes en un hospital normal. Se empezaba a alejar la pesadilla de los antiguos loqueros.

El descubrimiento de nuevos fármacos, aún incipiente y lejos del buen ritmo que se logró un par de décadas más tarde, dejó, no obstante, algunos ejemplos muy importantes. Se descubrieron la hidrocodona, un analgésico narcótico y las vitaminas D y E. No obstante, los descubrimientos más importantes de la década se dieron en el campo de la lucha contra las infecciones bacterianas³.

Al principio del siglo XX, en Inglaterra, la vida media de las personas era de 45 años. La mortalidad infantil (fallecimientos antes de alcanzar el primer año de vida) era de 228 por cada 1000 nacimientos vivos⁴. La mayoría de estas muertes prematuras se debían a las infecciones bacterianas. La primera guerra mundial fue devastadora en el campo de batalla más que por el efecto directo de las armas, por la mortalidad sobrevinida debida a las infecciones. Por ejemplo, un 18% de las neumonías bacterianas acababan fatalmente⁵. Al llegar a los años 20 ya se habían identificado los agentes patógenos y se habían implementado sistemas de esterilización e higiene, pero no había herramientas químicas para matar a las bacterias. La primera *bala mágica* capaz de acabar con ellas sin afectar a las células humanas, fue introducida a partir de un colorante utilizado por la industria química⁶. En 1927 Gerard Domagk, continuando las investigaciones de Ehrlich, se dio cuenta de que el contacto con el *prontosil rubrum*, un colorante rojo, hacía que no se sufrieran infecciones. Los trabajadores de la industria de colorantes, muy desarrollada en Alemania, apenas las padecían, lo que Domagk atribuyó al contacto con el Prontosil. Este colorante acabó siendo el primer fármaco eficiente contra bacterias, aunque no sería introducido en el mercado hasta 1932. La molécula es coloreada debido a la presencia de un doble enlace nitrógeno-nitrógeno (denominado grupo azo, de ahí el nombre de estos colorantes “azoicos”). Ese enlace se rompe dentro del organismo liberando una sulfamida, que es el auténtico fármaco.

³ BENTLEY, R. *Different roads to discovery; Prontosil (hence sulfa drugs) and penicillin (hence β -lactams)*. Journal of industrial microbiology & biotechnology, 2009, 36(6), 775-786.

⁴ <https://www.statista.com/statistics/1041714/united-kingdom-all-time-child-mortality-rate/>

⁵ MCKEOWN, T., et al. *An Interpretation of the Decline of Mortality in England and Wales during the Twentieth Century*. Population Studies, vol. 29, no. 3, 1975, pp. 391-422.

⁶ WAINWRIGHT, M., KRISTIANSEN, J. E. On the 75th anniversary of Prontosil. Dyes and Pigments, 2011, 88(3), 231-234.

Sin embargo, tan solo un año después del descubrimiento de la sulfamida, llegó la penicilina, el primer compuesto de la familia de los antibióticos beta-lactámicos, mucho más eficaces e inocuos.

El descubrimiento de la penicilina es considerado el más importante de la historia en la lucha contra las infecciones bacterianas⁷. Se ha fechado en 1928, y se ha asignado popularmente a Alexander Fleming. En realidad, se trató de un redescubrimiento, ya que la penicilina había sido descrita por Ernest Duchesne en 1896, pero había sido olvidada. Esta molécula, por sí sola, cambió la historia de la humanidad, al revolucionar el tratamiento de las infecciones bacterianas y salvar millones de vidas. Sir Alexander Fleming hijo de granjeros, excombatiente de la guerra de los Boers y médico que apuntaba a cirujano, acabó siendo el bacteriólogo más famoso de la historia. Se dice que un día, mientras estaba limpiando placas Petri que contenían cultivos de bacterias, se fijó en que se había empezado acumular en el fregadero del laboratorio un moho verde que había manchado las placas. Al contacto con el moho las bacterias dejaban de crecer. El responsable del bactericidio era un hongo de la familia *penicillium* presente en el moho⁸.

A finales del siglo XIX Joseph Lister y Ernest Duchesne habían descrito independientemente el uso de hongos de penicilina para tratar a pacientes infectados. Pero esto fue ignorado por la comunidad científica por su baja eficacia. Se han encontrado textos chinos de hace 3000 años en los que se utilizaban hongos de penicilina para curar infecciones de la piel. El descubrimiento de Fleming de 1928 tardó en desarrollarse por la dificultad del cultivo del hongo y del aislamiento de la penicilina. Con los sistemas disponibles al principio, se necesitaban 2000 litros de cultivo para obtener penicilina para un solo paciente. Tenían que recuperar la penicilina de la orina de los pacientes tratados, dada la poca cantidad que tenían. En esas condiciones, la penicilina no pasaba de ser una curiosidad científica prometedor. Hubo que encontrar un sistema de cultivo que proporcionara grandes cantidades y una forma mejorada de aislamiento del fármaco a partir del hongo.

En el verano de 1941, poco antes de que Estados Unidos entrara en guerra, Florey y Heatley cruzaron el Atlántico y comenzaron a trabajar con científicos estadounidenses en el desarrollo de un medio de producción masivo de penicilina. Pronto fueron conscientes de que el hongo original, el *Penicillium notatum*, nunca produciría suficiente. Se pusieron a la tarea de encontrar un hongo más productivo,

⁷ NICOLAOU, K. C.; MONTAGNON, T. *Molecules that changed the world*. Wiley VCH, 2008.

⁸ RUIZA, M.; FERNÁNDEZ, T.; TAMARO, E. *Alexander Fleming. Biografía. En Biografías y Vidas. La enciclopedia biográfica en línea*. Barcelona (España). 2004.

bien descubriendo una variante natural, bien produciendo mutantes del hongo inicial. En este punto de la historia intervino una asistente de laboratorio, Mary Hunt, que un buen día llegó al laboratorio con un melón que había recogido en el mercado y que estaba recubierto de un moho dorado. El moho resultó contener el hongo *penicillium chrysogenum*, que produce 200 veces más penicilina que la especie que Fleming había descrito. El nuevo hongo se sometió a mutaciones de su material genético mediante su exposición a rayos X, logrando en última instancia una especie con un rendimiento unas 1.000 veces superior al de los primeros lotes de *penicillium notatum*.

El éxito del proyecto permitió producir penicilina suficiente para tratar a los heridos de la campaña de liberación de Europa. En poco más de tres años habían pasado de recuperar la penicilina de la orina a producirla industrialmente. Junto a las fuerzas de ocupación, en Normandía se desembarcaron 300.000 millones de dosis de penicilina que pesaban 180 toneladas. Miles de soldados salvaron su vida en los últimos años de la Segunda Guerra Mundial gracias al nuevo fármaco. A pesar de que Fleming no trabajó en la penicilina tras sus primeras observaciones, se llevó casi toda la gloria. Al menos, Florey y Chain compartieron con él el Premio Nobel de medicina en 1945.

2. La química y la física en los años 20

La década de los años 20 fue muy fructífera en el descubrimiento de nuevas teorías científicas básicas, en los campos de la Química y la Física. Muchas de estas teorías resultan un tanto esotéricas para el público en general. Es la década del gran desarrollo de la química cuántica, que permitió avanzar en el modelo de enlace covalente, incluyendo los conceptos de orbital atómico y molecular. También en esta década se desarrollaron las ecuaciones de Dirac que predicen la existencia del positrón. En 1921 se descubre la interacción fuerte y poco después Gamow propone la fusión de hidrógeno como energía de las estrellas.

La química continuaba un desarrollo acelerado que traería grandes beneficios a la humanidad, pero, lamentablemente, el público general está más informado de otro tipo de hallazgos con aplicaciones que, a la postre se rebelaron problemáticas, cuando no trágicas. Por ejemplo, los descubrimientos de Midgley. Este ingeniero químico estadounidense describió en los años 20 los freones, los gases utilizados en los compresores de las neveras. Posteriormente se descubrió el efecto destructivo para la capa de ozono de estos compuestos clorofluorocarbonados que han sido sustituidos por otros en su práctica totalidad. El otro descubrimiento de Midgley fue el de los

catalizadores de plomo para la combustión de la gasolina. Aumentaron mucho la eficiencia de los motores, disminuyeron la contaminación y la producción de gases tóxicos y de efecto invernadero, pero resultaron ser muy tóxicos. Hace ya bastantes años que fueron retirados de la composición de los combustibles. Aunque hicieron su papel en el desarrollo de la humanidad y sus efectos negativos se descubrieron con posterioridad a su introducción, descubrimientos como éstos le han dado una fama negativa a la química, que para muchas personas se relaciona con suciedad, toxicidad y contaminación. Más dramático aún es el caso del compuesto basado en cianuro que recibió el nombre de Zyklon-B. Se trataba de un insecticida, por tanto, en principio, un compuesto que podría haber ayudado en agricultura y para el control de la transmisión de algunas enfermedades. Sin embargo, este producto venenoso debe su triste fama a su utilización por los nazis en las cámaras de gas.

Mucho más interesante para la tesis que queremos desarrollar en este capítulo es lo sucedido en el mundo de la física, lo que esbozaremos brevemente ahora. En 1925 se lleva a cabo la formulación matricial de la mecánica cuántica por Heisenberg, Born y Jordan, y dos años después Heisenberg envía una carta a Pauli en la que le explica el principio de incertidumbre. Subrayemos ya este año de 1927 porque es también el mismo en el que George Lemaître publica en la sociedad científica de Bruselas, la propuesta de la teoría de la expansión del universo y el cuanto primigenio. La ley de Hubble, que correlaciona la velocidad de las galaxias con su separación, data de 1929 y también en esos años se prueba por parte de Gödel, su teorema de la incompletitud. Todo eso en un tiempo breve que marcaría un cambio profundo, capaz de afectar incluso a la vida cotidiana de la humanidad. Pero antes de volver a estas importantes aportaciones terminaremos este repaso enumerando los principales inventos tecnológicos datados en los años 20.

3. La tecnología en los años 20

En 1923 se construye el autogiro de Juan de la Cierva y tres años más tarde Robert Hutchings Goddard lanza el primer cohete impulsado por combustible líquido. Es el tiempo de los dirigibles, capaces de dar la vuelta al mundo, tal y como hizo por primera vez el Graf Zeppelin en 1929. Comienza la construcción de los primeros grandes observatorios astronómicos como la torre Einstein, en Potsdam, o el observatorio del monte Stromae. Fueron años de muchos avances tecnológicos en el mundo de la televisión, con las primeras transmisiones en blanco y negro desde Londres, gracias al desarrollo de los primeros tubos catódicos. La década terminó con las primeras emisiones trasatlánticas de televisión y el inicio de la televisión en color. También son

de esta época las cintas magnéticas grabadoras, las primeras turbinas para aviones, el spray aerosol o el refrigerador de Einstein.

EL SUSTRATO DE PARTIDA: EL MUNDO CIENTÍFICO EN EL CAMBIO DE SIGLO

El principio del siglo XX se nos aparece como una época de paz, prosperidad y progreso. La población se sentía segura y vivía con confianza en sus mandatarios e instituciones. En aquellos años de cambio de siglo se empezó a iluminar las ciudades con energía eléctrica de procedencia hidroeléctrica y comenzó a haber autobuses de transporte público. Se transmitieron datos por primera vez por teléfono y telégrafo, incluyendo una fotografía. Thomson descubrió el electrón y los esposos Curie el Radio. Y poco tiempo después, hacia 1911, se descubrió la primera partición del uranio con la posibilidad de utilizarla para crear una bomba atómica. En química farmacéutica se introdujo la aspirina. Fue la época del redescubrimiento de los trabajos de George Mendel, aquel modesto sacerdote que estudió la herencia con sus guisantes cultivados en el jardín del monasterio. Sus trabajos se habían publicado en revistas de poco alcance y habían pasado inadvertidos durante décadas.

Fue una época de gran estabilidad política, siendo su paradigma el largo reinado de la Reina Victoria, la abuela de Europa (el período de la Restauración en España). Se celebró en 1899 la primera conferencia de paz que prohibía algunos malos usos en la guerra como los gases venenosos. No se cumplió y durante la Gran Guerra asistimos a la horrible utilización generalizada de este armamento. El mundo, no obstante, quedó tan espantado de sus consecuencias que, tras la Primera Guerra Mundial apenas volvieron a utilizarse.

En ese comienzo de siglo, la física clásica de Newton se extendió a muchas otras disciplinas incluyendo la termodinámica y el estudio de la luz. La física clásica había sido largamente comprobada, siendo capaz de explicar las órbitas planetarias, las mareas y la trayectoria de los proyectiles. Con las ecuaciones de Maxwell se explicaron también los fenómenos luminosos. Estamos en los inicios de los trabajos de Max Planck, Henry Poincaré, Tomás Edison, Marconi, Tesla, los hermanos Wright...

Un ejemplo de hasta donde llegaba la confianza en la física clásica es el que podríamos denominar “caso Vulcano”, que bien relata en sus artículos Manuel Alfonseca⁹. Cuando en 1845 se detectaron discrepancias entre la órbita de Urano, predicha

⁹ ALFONSECA, M. *Ciencia irónica: ¿invade la Física el terreno de la Metafísica? Agujeros negros, paradojas cuánticas, cuerdas cósmicas, universos múltiples*. Religión y Cultura, volumen XLIX, nº 225, p. 379-394, Abr-Jun 2003.

por la teoría, y la observada en la realidad, el astrónomo francés Le Verrier predijo que se debían a la existencia de otro planeta más lejano. Y solo un año después se descubrió Neptuno, dando un aparentemente definitivo espaldarazo a la teoría. Había surgido una discrepancia, pero finalmente se había demostrado que no se debía a que la teoría fuera incorrecta sino a la existencia de un hecho desconocido, la existencia de Neptuno. Con ello, la teoría se mostraba predictiva y capaz de engrandecer el conocimiento. Sin embargo, poco después se empezó a estudiar la órbita de Mercurio, que también presentaba discrepancias respecto a las predicciones de la teoría de Newton. Las discrepancias podían explicarse si hubiera existido un planeta desconocido entre Mercurio y el Sol. Le Verrier estaba tan seguro de que se descubriría, que incluso le puso nombre: Vulcano. Pero esta vez la causa de la discrepancia era que la teoría fallaba y debía corregirse. Los astrónomos buscaron durante 60 años el planeta Vulcano, mostrando una inmensa confianza en la teoría física existente considerada definitiva y perdurable. En 1916 Einstein publicó la teoría general de la relatividad, que corregía la teoría de Newton y explicaba, entre otras cosas, las anomalías de la órbita de Mercurio.

PRIMER GOLPE: LA INCERTIDUMBRE

Las semillas de la incertidumbre estaban germinando. El primer trabajo publicado por Max Planck sobre los cuantos, y los primeros trabajos de Poincaré que acabarían fructificando en la teoría del caos, son el inicio. Éste investigador había abordado el problema de los tres cuerpos, es decir, cómo se calcula la posición de tres cuerpos que están en movimiento. Poincaré necesitó del desarrollo de la dinámica no lineal y evidenció que predecir el comportamiento a largo plazo de los tres cuerpos con exactitud era simplemente imposible. Las cosas ya empezaban a albergar algunas dudas sobre la certidumbre de los datos.

Justamente en 1900 lord Kelvin enunciaba que la teoría física clásica era consistente y tan sólo tenía un par de nubecillas en el horizonte: la primera respecto a cómo explicar la forma en que la luz viaja por el espacio; la segunda sobre cómo se distribuye la energía vibratoria en las moléculas. Estas dos nubecillas crecieron hasta convertirse en tormentas, las mayores de la historia de la ciencia, capaces de derribar el sólido edificio de la física clásica.

La primera tormenta es fruto de la mente de un solo hombre, Albert Einstein, y fue la teoría de la relatividad. Einstein publica en 1905 su artículo con la teoría de la relatividad especial. En ella se establece cómo la realidad puede tener aspectos

distintos según la velocidad del observador. Si un observador viaja a una velocidad próxima a la de la luz su reloj se moverá más despacio y los objetos circulares se le aparecerán como elipses. Esta teoría implicaba, como anunció Minkowski, que el espacio y el tiempo debían unificarse en un sistema nuevo de cuatro dimensiones conocido como espacio-tiempo.

Cuando Einstein introdujo la gravedad en su teoría de la relatividad obtuvo la teoría de la relatividad general, publicada en 1916. Establecía la curvatura del espacio tiempo como efecto de la gravedad. Lejos de ser relativista (en el sentido popular del término) esta teoría en realidad nos dice que las leyes físicas son inmutables y valen lo mismo para observadores situados en la superficie de un agujero negro, para los que viajan a velocidades cercanas a las de la luz o para los que están en la Tierra. Lo que se ve distinto son los fenómenos, es decir, las manifestaciones de las leyes. Hay una realidad única con una multiplicidad de apariencias. Pese a las apariencias, Einstein no era relativista.

La otra bomba surge del intento de explicar la radiación del cuerpo negro. Puesto que el cuerpo negro absorbe toda la luz (en forma de energía vibratoria), debería irradiar, al calentarse, luz infrarroja en todas las longitudes de onda posibles y, si todas las longitudes de onda fueran posibles, la radiación del cuerpo negro debería ser infinita, lo cual, como bien sabían, es absurdo. La solución a este problema la logra Planck con la cuantización de la energía. No es verdad que todas las longitudes de onda sean posibles, sino que tan solo las que responden a un múltiplo de un cuánto (quantum). Bohr introdujo esta cuantificación de la energía en su modelo del átomo y de esa manera quedó explicada la radiación del cuerpo negro y los espectros atómicos de los átomos, que no son continuos, sino que aparecen en líneas.

Por otro lado, con el intento de explicar el comportamiento de los electrones en el efecto fotoeléctrico, se llegó al enunciado de la dualidad corpúsculo-onda que afecta a cualquier objeto en movimiento, desde un fotón, hasta una bala de fusil (por esto le dieron el premio Nobel a Einstein).

Con la aplicación de la ecuación de Schrödinger a la descripción del átomo, los electrones pasaban a tener naturaleza ondulatoria además de corpuscular y se trataban matemáticamente como ondas. Respecto a su posición, pasaba de ser concreta a probable, asignando a cada punto espacial una posibilidad de encontrar en él al electrón.

Y el azar empezaba entrar en el mundo natural. Este azar se manifestaba también en el fenómeno de la radiactividad, que habían descubierto los esposos Curie. Las descomposiciones de átomos radiactivos son reacciones con cinética de primer orden

y, por tanto, con un tiempo de vida media fijo. Es decir, cada vez que transcurre el tiempo de vida media la cantidad de sustancia inicial se divide por dos. La mitad se ha descompuesto y la mitad no. Pero es completamente imposible saber a qué hora le va a tocar descomponerse a un átomo concreto.

Hasta ahora tocamos un tipo de incertidumbre que podemos denominar gno-seológica. Se debe a nuestra incapacidad de entender la causa, en sistemas demasiado complicados.

Aun así, estos descubrimientos eran como el temblor previo al terremoto. El momento estrella para la ciencia se hizo esperar hasta bien entrados los años 20. Y puestos a concretarlo lo situamos en 1927, año en que se publica el enunciado del principio de incertidumbre por Werner Heisenberg. Este es el verdadero punto de inflexión. Y quizá esa pérdida de suelo firme y seguridad que acaba extendiéndose a toda la historia europea, incluida la historia de las ciencias, conecta bien con esa idea de pérdida de la certeza que supone la incertidumbre cuántica. Pero vayamos por partes y veamos cómo se llegó al artículo de Heisenberg de 1927.

1. El principio de incertidumbre

Actualmente seguimos usando la física clásica para la mayoría de las aplicaciones que tienen que ver con el mundo que percibimos con nuestros sentidos. Podemos calcular la trayectoria de un objeto en movimiento y calcular su posición futura con una enorme exactitud. Pero si aplicamos el mismo método con objetos cada vez más pequeños, nos encontramos con problemas muy serios. Al llegar a partículas diminutas como el electrón, el cálculo de la de la posición no se puede hacer más que con un error proporcionalmente elevado. Y es que para medir algo debemos observarlo, y cuando se trata de partículas tan pequeñas, el proceso de la observación tiene un efecto dramático en las propiedades a medir. Werner Heisenberg, estudiando la mecánica cuántica, advirtió la imposibilidad, a partir de su formulación matemática, de conocer a la vez con exactitud, dos propiedades de una partícula. Por ejemplo, la velocidad o momento y la posición. No importa lo refinadas que sean las medidas. Nunca se puede reducir a cero el nivel de incertidumbre.

Cuando medimos algo, afectamos al sistema y en realidad la medida que tomamos es la medida de la propiedad que tenía el sistema más la pequeña variación ocasionada precisamente por el hecho de haber realizado la medida. Si metemos un termómetro en el agua alteramos un poco la temperatura de esa agua porque introdu-

timos un objeto, el termómetro, a una temperatura distinta y parte del calor del agua se tiene que gastar en hacer expandirse el mercurio del termómetro. Y así con todo.

Pero cuando hablamos de electrones, su observación implicaría que un fotón tendría que golpear el electrón y volver a nuestros ojos informándonos de la posición de éste. Pero, dado que el fotón tiene una energía comparativamente enorme (respecto a la del electrón), desplazaría totalmente al electrón y ya no estaría en el lugar donde la luz nos informó que estaba. Cuando hacemos una medida en el mundo cuántico, por lo menos gastamos un cuanto de energía y, como no es divisible, la afectación sobre el objeto cuántico pequeñito a medir es enorme.

Así, con el llamado microscopio de Heisenberg, es como mejor se explica a los alumnos el principio de incertidumbre, porque cuando un electrón es hipotéticamente observado con luz, la energía de los fotones de esa luz, incluso si tan sólo chocara contra el electrón un único fotón, es suficiente para sacarlo de la órbita del átomo. Esta es la visión de Heisenberg. No es que el electrón no tuviera una posición concreta y una velocidad definida en cada momento, sino que es imposible conocer ambas propiedades a la vez con exactitud por culpa del fenómeno de la medición. Siendo así estaríamos otra vez ante una incertidumbre gnoseológica, un problema nuestro, al no ser capaces de conocer el dato de la posición, si bien ese dato existiría. Sin embargo, las interpretaciones posteriores de la teoría cuántica fueron un paso más allá y entraron en la auténtica y verdadera incertidumbre.

En principio parecería que la incertidumbre cuántica no tiene influencia alguna en el mundo macroscópico y por tanto que no afecta a nuestras vidas. Pero se pueden ver algunos ejemplos en los que sistemas caóticos macroscópicos tienen un devenir imprevisible originado, en realidad, por la incertidumbre cuántica. Fernando Sols¹⁰, en alguno de sus artículos, señala que, por muy predecible que sea un sistema, su situación en el futuro lejano requeriría conocer con tal precisión las condiciones iniciales que se podría llegar a violar el principio de incertidumbre, aunque estuviéramos hablando de sistemas macroscópicos. El futuro de esos sistemas no está, por tanto, en ningún sitio. Un ejemplo es el movimiento de Hyperion, un satélite alargado de Saturno de trescientos kilómetros de diámetro, cuya rotación es caótica. Se ha estimado que siguiendo los principios de la mecánica cuántica es imposible saber en qué posición de rotación se encontrará dentro de 20 años. No es que nos falte capacidad de cálculo, es que no lo podemos saber.

¹⁰ SOLS, F. *Can science offer an ultimate explanation of reality?* Pensamiento, vol. 69 (2013), núm. 261, pp. 685-699.

En el modelo cuántico, la incertidumbre no se debe a nuestra falta de capacidad de cálculo, o de entendimiento. Es una propiedad inherente, ontológica y no se eliminará nunca. Al menos para la interpretación mayoritaria de la teoría. Con su origen en Niels Bohr, esta interpretación va a resultar crucial en nuestra singladura desde el mundo determinado al indeterminado.

Ha habido siempre mucha discusión acerca de los términos incertidumbre e indeterminación. Se podría decir que cuando un observable de un sistema puede estar en dos estados, hay incertidumbre acerca de en cuál está. Cuando se produce la medida se va a dar el colapso en uno de los dos estados posibles y entonces hay indeterminación en saber el resultado.

2. Incertidumbre ontológica

Se dice que Niels Bohr pudo ser una de las pocas personas que comprendiera enteramente la teoría cuántica y la incertidumbre. Su cambio explicativo fue completo. La clave, Para Bohr, es que cuando no estamos midiendo propiedades en un sistema cuántico, no es que estas propiedades tengan unos valores definidos que no conocemos, porque no los estamos midiendo, sino que tales valores no existen. Esto significa, nada menos, que si no estamos midiendo la posición de un electrón, el electrón no tiene posición definida.

No existe una realidad oculta sobre la posición de los objetos en el mundo. En el mundo subatómico la idea de que el electrón tenga una posición y tenga una velocidad no tiene sentido. La causalidad, que entendemos tan bien en el macro-mundo, no aplica igual en el mundo microscópico. Dicho de otra manera, las propiedades que observamos en el mundo microscópico no son reveladas por la medición, sino que la medición crea el resultado de esas propiedades. Cuando observamos el movimiento de un objeto macroscópico, si volvemos la mirada y luego volvemos a mirar el móvil, y vemos que el objeto se ha movido entre dos posiciones, asumimos que mientras no hemos estado mirando ha continuado su trayectoria. Pero en el mundo cuántico eso no es así. Mientras no estemos midiendo no hay una posición definida para el objeto. Dice Peat que esto enlaza con la idea posmoderna de que la obra de arte no es solamente una obra de su autor, sino que el lector de un libro, el observador de una obra, o el espectador, le da sentido con su capacidad de interpretarla y de alguna manera él también es parte de la creación artística. Las obras no tendrían una autoría tan clara, sino que serían producto de la acción del artista y del destinatario.

Para Einstein la interpretación de Bohr era completamente inaceptable y en 1926 pronunció su famosa frase: “Esto no puede ser, porque el señor Dios no jugaría a los dados con el universo”. Conviene recordar que Einstein aclaró muchas veces que él no creía en un Dios personal. El suyo era más bien un dios del tipo de Spinoza, equiparable al propio universo. Hay que decir que Einstein admiraba enormemente a Bohr, pero sus posiciones empezaron a distanciarles a partir de este punto. Einstein no aceptaba que no hubiera una realidad última, que no existiera una realidad objetiva o, en sus propias palabras, que cuando no mirara a la luna en realidad la luna no estuviera ahí. Y entonces se enzarzaron en una serie de discusiones buscando crear experimentos mentales que pudieran desautorizar el argumento del contrario.

Einstein atacó al menos tres veces a Bohr presentando experimentos teóricos que pretendían desmontar sus interpretaciones. Uno de estos desafíos fue el siguiente: si una caja está llena de radiación y abrimos un agujero durante un tiempo muy pequeño, se escapará una cantidad de radiación también muy pequeña. Según el principio de incertidumbre, la medida del tiempo de apertura del agujero y la cantidad de energía liberada no puede ser a la vez exacto, y si abrimos la caja en tiempos cada vez más cortos y precisos, la cantidad de radiación emitida cada vez será más indeterminada. Pero Einstein había demostrado que masa y energía son lo mismo y están relacionadas por su famosa ecuación. Por tanto, si pesamos la caja antes y después de la apertura de la rendija podríamos tener una medida exacta de la masa perdida por la caja y con ello de la energía emitida.

Bohr le contestó con muchísimo ingenio y demostró que el argumento era falso. En efecto, al perder energía, la caja pesa menos y como está encima de la balanza, se moverá con ella a la vez que el reloj que está dentro de la caja midiendo el tiempo de apertura. Eso hará que se muevan sus agujas a distinta velocidad que las de los relojes que están fuera porque cuando algo está en movimiento, tal y como demostró Einstein con la teoría de la relatividad, los relojes van a velocidades distintas. O sea que, si la masa de la caja cambió de manera muy precisa, la medida del tiempo que está abierta la caja será más imprecisa. Esto restauraba el principio de incertidumbre.

Hubo más argumentaciones de este tipo como el famoso experimento EPR por (Einstein Podolski y Rosen) que fue también contestada por Bohr de una manera difícil de entender para el común de los mortales, pero qué dejó establecida de forma bastante definitiva la interpretación denominada “de Copenhague” de la teoría cuántica.

Las relaciones personales entre Bohr y Einstein se vieron muy afectadas por todas estas diatribas y dejaron de comunicarse. Hay quien dice que los físicos de

ahora se apuntaron a las interpretaciones de Bohr y negaron las de Einstein, aunque en el fondo casi ninguno entiende muy bien lo que significan las posiciones de Bohr.

La desaparición de la realidad última que parece asomar después de la interpretación de Copenhague de la cuántica, nos lleva otra cuestión. Los hombres hemos ido rompiendo la realidad en trocitos cada vez más pequeños para explicarla. Pero al llegar a las partículas subatómicas hemos chocado con la incertidumbre y con la idea de que, en el fondo, esa realidad última no existe, solamente se manifiesta de alguna manera cuando la medimos. Para muchos esto significa que hemos llegado al final de nuestra capacidad de profundizar en el conocimiento de la realidad. Hasta ahora hemos descendido desde los átomos a las partículas subatómicas como los protones y neutrones, pertenecientes al grupo de los hadrones, y los electrones que son leptones. También hemos bajado un escalón más, definiendo los constituyentes de los hadrones los cuales no son partículas elementales y se componen de quarks. Puede ser que haya niveles más allá de los quarks, pero probablemente no sean asequibles a nuestro entendimiento. Si ya nos cuesta hablar de la cuántica porque ni siquiera el lenguaje habitual nos sirve, ¿qué ocurriría si diéramos un paso más allá y bajáramos a un nivel todavía más pequeño?

SEGUNDO GOLPE: UN MUNDO CON PRINCIPIO

En la sección anterior hemos visto cómo, en el año mágico de 1927, comenzó un cambio sustancial en la percepción del mundo de lo muy pequeño. Pero ese mismo año también hubo importantes noticias en las teorías que afectaban a lo inmensamente grande, es decir a los modelos del universo.

Tanto Aristóteles como santo Tomás de Aquino habían mostrado que un universo creado no necesita un comienzo en el tiempo. Pero en esta época que tratamos, se produce un descubrimiento interesantísimo, en el que un sacerdote católico belga, Georges Lemaître fue clave. Su humildad permitió, no obstante, que los honores y la fama de sus hallazgos y contribuciones a la astronomía y la astrofísica se los llevaran otros. Georges Lemaître es el mejor personaje histórico para encarnar la compatibilidad entre ciencia y fe. Estudió en colegios de jesuitas y en la universidad de Lovaina donde se hizo ingeniero de minas y doctor en matemáticas. Participó en la Primera Guerra Mundial y fue condecorado con la medalla de la Cruz de Guerra por su valentía. Las atrocidades que contempló acrecentaron su vocación sacerdotal.

Según la ley de Doppler un desplazamiento hacia el rojo o el azul indica un alejamiento o un acercamiento entre dos astros, respectivamente. En esa época se

empezaron a descubrir galaxias fuera de la Vía Láctea que hasta entonces se consideraba lo único que constituía el universo. En algunos observatorios americanos, visitados por Lemaître en una larga gira por Estados Unidos, se empezó a observar un desplazamiento de las galaxias recientemente descubiertas hacia el rojo. Fue el físico polaco Silverstein el que le dio esta información a Lemaître, lo que le hizo pensar en un universo dinámico. Enfrentarse a la postura de Einstein, partidario de un universo estático, era muy atrevido en aquellos años. Einstein había introducido la constante cosmológica para contrarrestar la atracción gravitatoria que haría colapsar al universo. De Sitter también proponía un universo estático con una densidad muy baja. El astrónomo ruso Friedman consideraba, sin embargo, la posibilidad de que el universo pudiera estar en expansión o contracción. Lo que hizo Lemaître fue convertir matemáticamente el modelo de Sitter en un espacio euclidiano sin curvatura ni centro privilegiado, transformándolo en dinámico.

Durante su estancia americana, Lemaître fue conociendo a los mejores astrónomos de la época y haciéndose con los ingredientes para establecer un nuevo modelo cosmológico. Además de los estudios de Silverstein sobre el corrimiento al rojo, consideró los valores de las distancias a las cefeidas de Andrómeda que había obtenido Hubble, las nuevas galaxias y su movimiento que había calculado Slipher y los estudios de los rayos cósmicos extraterrestres que había hecho Millikan. Con todos estos ingredientes Lemaître estableció ecuaciones que daban soluciones particulares a los universos tanto de Einstein, finito y de alta densidad, como de Sitter, infinito y de densidad cercana al cero. Sus conclusiones se publicaron en el señalado año de 1927, con el título “Un universo homogéneo de masa constante y de radio creciente teniendo en cuenta la velocidad de las nebulosas extra galácticas”. En el artículo se proponía que el radio del universo era variable, aunque la masa fuera constante. En el modelo se introducían pequeñas inhomogeneidades que daban como solución el crecimiento del universo desde un radio cero hasta un radio límite para después decrecer y por fin expandirse definitivamente. Esto significaba que la materia del universo estaba concentrada inicialmente en un punto que él llamó el átomo primitivo o quantum.

La idea de un universo en expansión a partir de un punto inicial no gustó nada la comunidad científica y provocó una respuesta airada de Einstein en la Conferencia Solvay de 1927 a la que asistieron la mayoría de los principales físicos. Einstein habló con Lemaître diciéndole que las ideas que defendía ya habían sido presentadas por Friedmann en 1922, y que, aunque pensaba que sus soluciones a las ecuaciones de la relatividad general eran matemáticamente correctas, no eran factibles físicamente. La dura sentencia fue, concretamente: “Tus cálculos son correctos, pero tu comprensión de la física es abominable”. Einstein no estaba solo al encontrar inaceptables las ideas

de Lemaître; más bien era la opinión de casi todos los científicos. Algunos, incluido Eddington, encontraron imposible de aceptar que el universo hubiera tenido un comienzo en un tiempo finito en el pasado, y es razonable pensar que eran víctimas de un sesgo ideológico. El quantum inicial sonaba a momento creativo y concordaba con el relato del Génesis mejor que un modelo de universo de duración infinita. En 1929 Hubble publicó un trabajo que presentaba una evidencia mayor de un universo en expansión y en 1931 Lemaître respondió a las objeciones contra su teoría en un documento publicado en la revista *Nature*. En el documento señalaba que las nociones de espacio y tiempo no tendrían ningún significado al principio, en el momento inicial. Solo comenzarían a tener un significado sensible tras cierta expansión del quantum inicial, lo que implica que el comienzo del mundo ocurrió un poco antes del comienzo del espacio y el tiempo. El mayor opositor a la hipótesis de Lemaitre fue el astrónomo inglés Fred Hoyle. Fue él quien, paradójicamente, dio nombre a la teoría en una entrevista de radio para la BBC, indicando con desprecio que, según ésta, el inicio del universo fue “como un Big Bang”. Hoyle pasó años desarrollando un nuevo modelo estático denominado del estado estacionario que, tras el descubrimiento de fuentes de ondas de radio muy débiles procedentes de zonas muy lejanas del universo, quedó desacreditado.

Einstein reconoció como errónea la decisión de introducir la constante cosmológica que conducía a una solución estática. En realidad, tan solo había sido un artificio para que saliera lo que se consideraba apropiado. Sus relaciones con Lemaître mejoraron sustancialmente y hacia 1933 ofrecieron juntos una serie de conferencias en California. Después de escuchar a Lemaître explicar su teoría en uno de estos seminarios, Einstein se puso de pie y dijo: “Esta es la explicación más bella y satisfactoria de la Creación que alguna vez he escuchado”.

Lemaître siempre dijo que su teoría no tenía nada que ver con la religión. Fue exquisito en separar las ideas científicas y las creencias religiosas. A los que consideraban su teoría sospechosa de estar sesgada por sus creencias religiosas, Lemaître contestó con frases como: “Tengo demasiado respeto hacia Dios, para hacer de él una hipótesis científica”, parafraseando de forma antitética la conocida cita de Laplace. La evolución del universo, afectada por eventos aleatorios y la religión eran perfectamente compatibles para Lemaître ya que las casualidades pueden haber sido orientadas desde un punto de vista superior hacia un objetivo. La casualidad no excluye la Providencia. También tuvo problemas desde el lado de la iglesia, como el conocido discurso del Papa Pío XII en el que indicaba que la astrofísica conducía a la doctrina de la creación desde la nada. Éste discurso del papa no gustó nada a Lemaître pues,

aun sin citarle, muchos periodistas quisieron ver que era él quien estaba detrás de la afirmación de Pío XII.

TERCER GOLPE: LA INCOMPLETITUD

En los años 20 las matemáticas parecían el último bastión de la certeza. Los matemáticos (en especial Hilbert) querían dejar definitivamente demostrado que la matemática era consistente, es decir que no contenía contradicciones internas, que no había ambigüedades. El edificio matemático siempre gozaría de rigor y verdad. Además, querían demostrar que la matemática es completa, que no necesita añadir nada al sistema y que cualquier teorema se puede demostrar totalmente sin utilizar nada que se sitúe fuera del sistema. Para el común de los mortales estas dos demostraciones parecían innecesarias. Mas si los matemáticos querían demostrar estas dos cosas es porque algo llevaba preocupándoles algunas décadas. Tal y como hemos visto para el caso de la física cuántica y la cosmología, en matemáticas también vamos a asistir a la germinación de unas ideas que fueron sembradas a finales del siglo XIX, aparentemente como pequeños granos de mostaza sin importancia. Tras ir echando raíces en los primeros años del siglo XX, aquellos granos insignificantes acabaron brotando como nuevos paradigmas en torno a la década que estamos estudiando. En todos los casos contribuyeron a cambiar una visión del mundo como determinado, solido e inmutable, para dar paso al mundo menos definido, pero más libre, más difícil de entender, aunque más unificado, más inseguro, pero también más excitante.

Ya a finales del XIX los matemáticos andaban en intentar definir precisamente lo que es un número. Bertrand Russell había definido los números con la frase: “el número de una clase es la clase de todas las clases que son similares a él”. Esto de las clases en realidad era una idea de Frege. Para entendernos, el número de una pareja será la clase de todas las parejas y su nombre es el número dos. Cada conjunto de naranjas pertenece a una clase, pero la clase “naranjas” no es una naranja y así pasa con muchas otras clases. Esto lleva una paradoja que fue muy importante y que se puede explicar con un ejemplo. Imaginemos una librería que tiene catálogos de libros. En esos catálogos normalmente no viene incluido el propio catálogo. Imaginemos un librero que publica el catálogo de todos los catálogos que no se incluyen a sí mismos. La pregunta sería ¿debería ese catálogo mencionarse a sí mismo? porque si es un catálogo de catálogos que no se mencionan a sí mismos debería estar incluido, pero si está incluido entonces ya no es un catálogo que no se menciona a sí mismo. El segundo elemento que condujo al punto de inflexión fueron los axiomas de Peano,

enunciados al principio del siglo XX y que definían los números naturales con un sistema de axiomas muy sencillo:

- El 1 es un número natural, entonces 1 está en el conjunto \mathbb{N} de los números naturales.
- Todo número natural n tiene un sucesor n^* . (Este axioma es usado para definir posteriormente la suma).
- El 1 no es el sucesor de ningún número natural.
- Si hay dos números naturales n y m con el mismo sucesor, entonces n y m son el mismo número natural.
- Si el 1 pertenece a un conjunto de números naturales, y dado un elemento cualquiera, el sucesor también pertenece al conjunto, entonces todos los números naturales pertenecen a ese conjunto.

Hubo más elementos, como la introducción de geometrías no euclidianas, que permitían utilizar otros axiomas y demostraban que la matemática no tenía por qué estar sujeta a la explicación de cuestiones que estuvieran en la naturaleza. Hilbert intentó un programa fundacional de las matemáticas en el que todas las demostraciones de teoremas, asunciones, etc. tendrían que estar escritas en un lenguaje de signos lógicos.

Y en eso, un joven matemático de 25 años, Kurt Gödel, publica en 1931 un trabajo titulado: “Sobre proposiciones indecidibles de los principios matemática y sistemas relacionados”. Es el famoso teorema de incompletitud. Si Hilbert con su programa de símbolos lógicos pensaba que había quedado demostrado que la matemática era completa y consistente era porque había utilizado el lenguaje de la lógica que no es estrictamente matemático. Es decir, había un lenguaje externo a las matemáticas que había sido utilizado. A eso se le llama a meta-matemáticas.

Gödel se puso a la tarea de demostrar si esto era imprescindible. Lo que hizo fue asignar un número a cada una de las líneas de una prueba matemática, de manera que cada línea matemática estaba definida por un número único y propio. A ese número se le podía desempaquetar para dar lugar a la particular línea matemática que le correspondía. También cada teorema tenía un número propio único y todos los axiomas tenían también un número. Incluso frases como “este principio verdadero no es demostrable” o “este principio es verdadero”.

A través de su sistema pudo demostrar que hay un número válido al que se llega y corresponde a la frase “éste principio es verdadero, pero no demostrable”. La cuestión es muy compleja, pero de esta forma Gödel demostraba que había principios matemáticos verdaderos que no podían ser probados con principios matemáticos. Por tanto, que la matemática era incompleta. También demostró que había números que correspondían a “este principio es verdadero” y otro número que correspondía a: “la negación de este principio es verdadera” con lo cual también demostraba inconsistencias en las matemáticas.

Gödel asestó un golpe tremendo a la visión clásica de las matemáticas, que pasaban por ser el último refugio de la certeza. En efecto, hay algunos principios matemáticos, como la llamada conjetura Goldbach que dice que todo número par es la suma de dos números primos, que no han podido ser demostrados, aunque no se haya encontrado ninguna excepción. La conjetura de Goldbach se podría incorporar como un axioma más, pero surgiría otro, siempre hay un principio no demostrable. Las interpretaciones del principio de Gödel se han extendido de manera incontrolable al mundo de la lógica y de la filosofía, de forma muchas veces exagerada.

Los resultados de Gödel obligan verdaderamente a un cambio de paradigma en el pensamiento matemático. Se acabó el sueño de la sistemática exploración de las matemáticas, que pasarían a ser como las demás teorías científicas, que tampoco se pueden dar por definitivas, y hay que esperar a que alguien las refute.

CONCLUYENDO

La ciencia de los años 20 fue rica en descubrimientos y aplicaciones tecnológicas, fruto de largos años de trabajos teóricos en tres áreas del saber. El decisivo giro en la concepción cosmológica tras la aparición del modelo del Big Bang, las interpretaciones de la teoría cuántica y de la incertidumbre y los enunciados de los teoremas de incompletitud, fueron claves en derribar la cosmovisión decimonónica y por eso los hemos denominado golpes.

En la nueva forma de entender el mundo ni siquiera las matemáticas son completas y consistentes. La existencia de un relato conjunto de comienzo en el quantum inicial y en el que nuestro planeta y nuestra civilización están insertos, nos habla de un mundo que deviene, sin una realidad material última a la que aferrarse. La indeterminación cuántica de Heisenberg y la interpretación de Bohr, nos aleja de una visión mecanicista tan propia de la ciencia clásica. Una humanidad ensoberbecida tiene que aceptar que no puede completar la comprensión del mundo y calcular con

exactitud su futuro. Lejos de abrumarnos de forma pesimista, esta nueva visión nos abre la mirada a un mundo lleno de creatividad y sorpresa. Y concede a la humanidad un papel mucho más importante al poder cambiar el rumbo del relato.

La indeterminación cuántica es muy compleja de entender. Ha llegado a la física con dificultad y más aún a la química, pero apenas es considerada en el trabajo de bioquímicos y biólogos. Hay quien piensa que el mundo de lo muy pequeño tiene reglas diferentes a las del mundo macroscópico, o que sus principios no son perceptibles en escalas superiores. Las teorías del todo son por el momento elusivas. Pero si llegara el día en que se entendiera cómo fenómenos como los colapsos cuánticos afectan a procesos bioquímicos o neurológicos, se abrirían caminos de importante resonancia filosófica. Por ejemplo, estaríamos en condiciones de enunciar teorías acerca del funcionamiento del libre albedrío. También se ha relacionado la superposición cuántica de los estados de ciertas bio-moléculas con la conciencia.

La historia ha situado en lo más alto del prestigio y el reconocimiento mundial a un pequeño grupo de científicos que trabajaron en las primeras décadas del siglo XX y cuyos hallazgos hemos ido resumiendo en estas páginas. Y nos parece que sin duda es acertado y justo, porque en aquellos pocos años de iluminación, unas pocas mentes humanas nos abrieron los ojos a una creación mucho más interesante y mucho más bella.

LA CONFERENCIA DE PARÍS Y LA SOCIEDAD DE NACIONES: LAS DIFICULTADES PARA UNA PAZ DURADERA EN LA ÉPOCA DE ENTREGUERRAS¹

THE PARIS CONFERENCE AND THE LEAGUE OF NATIONS: THE DIFFICULTIES FOR A
LASTING PEACE IN THE INTER-WAR PERIOD

RICARDO MARTÍN DE LA GUARDIA

Universidad de Valladolid

DOI: 10.14679/1820

RESUMEN

Después del fin de la guerra, la búsqueda de una paz duradera centró los esfuerzos de muchos artífices del nuevo orden internacional que aparecía en el horizonte. No obstante, los sentimientos de revancha por parte de los vencedores estuvieron igualmente presentes en un momento traumático para toda la población europea. Estas contradicciones surgieron e incluso se acrecentaron en las discusiones que condujeron a los tratados de paz de Versalles. De hecho, el fracaso de la Sociedad de Naciones mostró el escaso vigor de la idea de paz universal sobre la que en teoría se debía cimentar el nuevo orden internacional. Los problemas derivados de la cuestión nacional, las fronteras y las reparaciones de guerra forjaron un escenario previo a 1939 cuyo rasgo principal fue la inestabilidad, a pesar de la buena voluntad y los esfuerzos pacificadores de la Sociedad de Naciones.

PALABRAS CLAVE: paz-guerra, Sociedad de Naciones, Europa, Oriente Próximo y Medio.

ABSTRACT

After the end of the war, the search for a lasting peace focused the efforts of many architects of the new international order that appeared on the horizon. However, the feelings of revenge on the part of the victors were equally present at a traumatic moment for the entire European population. These contradictions emerged and even increased in the discussions that led to the Versailles peace treaties. In fact, the failure of the League of Nations showed the lack of vigor of the idea of universal peace on which, in theory, the new international order should be based. The problems arising from the national question, borders and war reparations forged a scenario prior to 1939 whose main feature was instability, despite the goodwill and peacemaking efforts of the League of Nations.

KEYWORDS: peace-war, League of Nations, Europe, Near-Middle East.

¹ Fecha Envío: diciembre 2020. Fecha aceptación: junio 2021.

LA CONFERENCIA DE PARÍS, A LA BÚSQUEDA DE LA PAZ Y LA SEGURIDAD EN EUROPA

La sensación de optimismo gracias a décadas de progreso y modernización fue generalizada en Europa a lo largo de buena parte del s. XX y, sin duda, uno de sus momentos más álgidos fue la Exposición Universal de París de 1900 en donde pudo contemplarse el extraordinario avance científico y técnico que había transformado el mundo. Con estos antecedentes, el comienzo del s. XX auguraba una época todavía más fructífera a lo largo de la cual el bienestar socioeconómico fuera socializándose y se consolidaran las relaciones pacíficas entre los Estados. Sin embargo, el creciente gasto militar de las potencias europeas, los intereses particulares de las élites políticas y económicas y la carrera colonial mostraban, por otro lado, que las bases de la paz eran mucho menos sólidas de lo que tantos imaginaban. No obstante, el estallido de la guerra en el verano de 1914 probablemente se pudo evitar como bien ha apuntado la gran especialista Margaret Macmillan². No fue así: el enfrentamiento armado diluyó aquella atmósfera de optimismo y una generación perdida hubo de enfrentarse a las trágicas consecuencias del peor conflicto que había assolado Europa a lo largo de su historia. Tras la guerra vinieron las complejas negociaciones para la paz.

Durante las largas sesiones de la Conferencia de París se fraguaron los Tratados de Paz que reacomodarían el mapa del mundo a la situación provocada por la Guerra. Los representantes de los países aliados, congregados en el palacio de Versalles a partir del 18 de enero de 1919, dedicaron sus esfuerzos a imponer las condiciones de la paz a las potencias vencidas y, con ello, esbozaron un nuevo mapa para Europa y Oriente Próximo y Medio que tantas repercusiones tendría para el futuro. Indudablemente fue el Tratado de Versalles, prolijo y confuso, con más de 400 artículos y firmado el 28 de junio de 1919, el de mayor trascendencia por afectar a Alemania, a la que se acusaba de ser la máxima responsable del conflicto. El documento incluía cláusulas territoriales, militares, penales, así como las reparaciones de guerra que provocarían un extraordinario malestar en el país y un resentimiento que se enseñoreó de la población, un factor decisivo para la evolución posterior de la Alemania de Weimar, hábilmente utilizado por las fuerzas antidemocráticas.

Como tantas veces se ha expresado, a pesar de la retórica de la buena voluntad, un factor esencial en el comportamiento de los vencedores fue la venganza y, en consecuencia, el que impuso sus condiciones. El discurso de la paz justa cuyo fin fuera no alimentar más el resentimiento para eliminar de raíz conflictos futuros

² Margaret MACMILLAN: 1914. *De la paz a la guerra*, Madrid, Turner, 2013, pp. 25-29.

quedó pronto superada por el afán de revancha. No hubo delegados de las naciones derrotadas, solamente se les citó para informarles sobre las decisiones tomadas y para que firmaran lo ya acordado por los vencedores. De esta forma, las potencias aliadas signaron por separado un pacto con cada país vencido para favorecer así sus propios intereses: el primero fue el de Versalles con Alemania, en junio de 1919³, seguido en septiembre por el de Saint Germain con Austria y por el de Neully con Bulgaria en noviembre. Los otros dos fueron el de Trianón con Hungría en junio de 1920⁴ y el de Sèvres con Turquía en agosto de aquel año. Los tratados dejaban en manos de los Estados la garantía de fomentar la democracia participativa, la paz y el desarrollo institucional, así como establecer el principio del acuerdo como pilar de un nuevo sistema de relaciones en el mundo; todo ello se vería fortalecido por el surgimiento de una organización supranacional, la Sociedad de Naciones, con vocación de intervenir en los asuntos internacionales con el fin de evitar pugnas que pudieran abocar a un conflicto. De hecho, con el Pacto de la Sociedad de Naciones concluían los cinco tratados de paz antes citados, muestra de la relevancia que, al menos en teoría, se daba a esta institución superadora de intereses particularistas. Finalmente, el espíritu de revancha impuso sus condiciones y, a pesar de los discursos benevolentes, lo cierto fue que la primacía de los egoísmos nacionales relegó progresivamente al olvido la búsqueda de la concordia.

El caso más revelador es el de Alemania. En efecto, como era de esperar, el país salía muy mal parado por las amputaciones territoriales, las pérdidas demográficas y el volumen de las reparaciones de guerra. El famoso artículo 231 del Tratado de Versalles no dejaba resquicio para la duda a la hora de atribuir culpabilidades: “Alemania se reconoce responsable, por haberlos causado, de todos los daños sufridos por los gobiernos aliados y asociados y por sus nacionales, como consecuencia de la guerra que les fue impuesta por su agresión”. En el citado tratado, se estipulaba la desmilitarización del derrotado al que, además, se le amputaban unos 70.000 km² del territorio con unas pérdidas de casi 8 millones de habitantes.

Las posesiones coloniales pasaron a manos de la Sociedad de Naciones, organización que, en teoría, las debía supervisar, pero que, en la práctica, convertidas en Mandatos, fueron administradas por Francia, Reino Unido, Bélgica y algunos Estados extraeuropeos. Alemania quedó escindida por el corredor de Danzig con el fin de permitir la salida de Polonia al mar. Alsacia-Lorena, la Alta Silesia, Schleswig, parte

³ Jacques-Alain DE SÉDOUY: *Ils ont refait le monde: 1919-1920. La Traité de Versailles*, París, Tallandier, 2017.

⁴ Ignác ROMSICS: *The Dismantling of Historic Hungary: the Peace Treaty of Trianon, 1920*, Nueva York, Boulder, 2002.

de la Prusia oriental, algunos de los territorios de neta cultura e historia alemana pasaron a formar parte de otros Estados. Una comisión evaluaría hasta esa fecha el monto final de las reparaciones en función de los destrozos de la guerra⁵.

Aunque la posición de los países europeos aliados fuera determinante, no lo fue tanto si consideramos el papel trascendental que ya representaban los Estados Unidos de América en el panorama mundial⁶. Por si fuera poco, y además de la fuerza económica, financiera y militar, el presidente del país, Woodrow Wilson, encarnaba las virtudes de un liberalismo democrático llamado en principio a barrer viejos prejuicios y comportamientos políticos obsoletos en favor de un sistema internacional pacífico y equilibrado⁷. El 8 de enero de 1918 en una sesión del Congreso dio a conocer los “Catorce Puntos”, luego profusamente citados en cualquier foro que tratara de conseguir una paz duradera. Wilson esperaba que las demás potencias reconocieran la necesidad de dar por concluido el colonialismo y de que el diseño del mapa europeo y, por qué no, mundial, recogiera las legítimas aspiraciones de las nacionalidades a su entrada en el concierto de los pueblos con instituciones propias y soberanas⁸.

Sin duda fue David Lloyd George, el primer ministro británico, el mejor defensor de Wilson en el momento de apostar por la Sociedad de Naciones para garantizar un desarrollo pacífico de las relaciones internacionales, siempre que no afectara negativamente a su intención de administrar en un futuro inmediato las colonias alemanas en África. Frente a la postura británica, el Gobierno francés mostró su rostro más implacable a la hora de exigir las reparaciones de guerra a Alemania, aunque manifestó su apoyo al plan de Wilson de crear una organización para afianzar la seguridad colectiva dotándola de medios armamentísticos suficientes para alcanzar su loable fin. El intérprete francés Paul-Joseph Mantoux nos dejó un testimonio precioso sobre las conversaciones de los “Cuatro Grandes” (Wilson, Clemenceau, Lloyd George y

⁵ Peter KRÜGER: *Deutschland und die Reparationen, 1918-1919: Die Genesis des Reparationsproblems in Deutschland zwischen Waffenstillstand und Versailler Friedensschluss*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1973.

⁶ Arthur WALWORTH: *Wilson and his Peacemakers: American Diplomacy at the Paris Peace Conference, 1919*, Nueva York, Norton, 1986, pp. 443-468.

⁷ T. J. KNOCK: “Wilsonian Concepts and International Realities and the End of the War”, en Manfred F. BOEMEKE, Gerald D. FELDMAN y Elisabeth GLÄSER (eds.): *The Treaty of Versailles. A Reassessment after 75 Years*, Nueva York, Cambridge University Press, 1998, pp. 111-130.

⁸ Ricardo MARTÍN DE LA GUARDIA: “El corto siglo XX: a la búsqueda de una paz imposible (1918- 1989)”, *Vínculos de Historia*, 7 (2018), pp. 97-114.

Orlando) respecto a las principales cuestiones debatidas sobre la paz entre marzo y junio de 1919⁹.

La traumática evolución de la Rusia de los zares también había tenido una enorme repercusión en la Gran Guerra y en la configuración del sistema internacional posterior. Tras la Revolución de Octubre y la llegada al poder de los bolcheviques, la propuesta de Lenin de salir rápidamente del conflicto se llevó a la práctica con prontitud y en marzo de 1918 se firmaba el Tratado de Brest-Litovsk. El antiguo imperio sufría notables amputaciones territoriales en Bielorrusia y el nuevo régimen se veía obligado a reconocer la independencia de Finlandia, Polonia, parte de Ucrania, zonas muy ricas en hulla y explotaciones agrarias. La retirada de Rusia en un momento muy difícil para el transcurso del conflicto supuso un golpe muy duro para los aliados que lo consideraron una traición. De hecho, desde el verano de 1918, los aliados ayudaron económicamente a las fuerzas anticomunistas en la guerra civil que desangraba Rusia. Con todo, dichos países fueron mucho más proclives desde el comienzo de las hostilidades en el interior de Rusia de alcanzar un acuerdo con las autoridades bolcheviques que de derribarlas¹⁰.

Realmente, y aun considerando las críticas recibidas, no debemos olvidar que la Conferencia de París no lo tenía fácil. Su desarrollo transcurrió en una Europa devastada y desesperanzada por la guerra. Las discusiones sobre cómo tendría que ser el nuevo orden, sobre la manera de abordar el trato a los vencidos, sobre las dificultades para garantizar la paz en el futuro y tantas otras cuestiones puestas sobre la mesa exigían una generosidad y amplitud de miras difícil de alcanzar cuando las heridas no estaban ni mucho menos cicatrizadas, sino que permanecían abiertas. Fronteras, nacionalidades, irredentismo, revancha fueron sentimientos y principios muy presentes en las largas sesiones de la Conferencia que no auguraban un porvenir muy prometedor. Se hacía muy complicado establecer un mapa armónico de pueblos y Estados sin poner en peligro de nuevo la estabilidad del sistema internacional de posguerra para, en última instancia, albergar los intereses nacionales, también legítimos, de los vencedores.

Por todo ello conviene valorar los acuerdos conseguidos, sin olvidar por supuesto las propuestas de calado que quedaron por el camino teniendo siempre en cuenta el panorama en el que se debatieron. Para mantenerla y fortalecerla en el tiempo, la

⁹ Paul MANTOUX: *The Deliberations of the Council of Four (March 24 – June 28, 1919). Notes of the Official Interpreter*, Princeton, Princeton University Press, 1992, 2 vols.

¹⁰ Richard K. DEBO: *Survival and Consolidation: the Foreign Policy of Soviet Russia, 1918-1921*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1992 y Robert H. HAIGH, Donald S. MORRIS, y Anthony R. PETERS: *Soviet Foreign Policy, the League of Nations and Europe. 1917-1939*, Aldershot, Gower, 1986.

idea wilsoniana de la Sociedad de Naciones podía asentar el equilibrio de poder y a la vez robustecer el principio de seguridad colectiva. Incluso, en esta misma línea de actuación a favor de un orden armónico y pacificado, británicos y norteamericanos buscaron en algunos momentos moderar las posiciones francesas acerca de qué hacer con Alemania¹¹.

La visión más general defendida en Versalles se fundamentaba en la democracia como sistema político superador de las arcaicas estructuras políticas de los países vencidos, así como en apoyar a los pueblos que aspirasen a tener un Estado propio. Por tanto, para el nuevo orden de posguerra solo la extensión de las democracias permitiría albergar esperanzas de un porvenir en paz. Estos anhelos contrastaban con la beligerancia que mostraban muchas de las fuerzas nacionalistas crecidas al calor al calor del proceso de descomposición de los imperios, movimientos que en muchas ocasiones no solo habían puesto en entredicho la legitimidad de dichas estructuras políticas, sino que a la vez se enfrentaban a otras nacionalidades presentes en el mismo territorio, lo cual complicaba en extremo la convivencia. No había soluciones concretas para casos tan dispares, así que las potencias aliadas actuaron sin un criterio bien definido. Indudablemente, ante la complejidad existieron casos de arbitrariedad. Así, en Checoslovaquia, el Reino de los Serbios, Croatas y Eslovenos (denominado Yugoslavia en 1929) y Polonia “fue cuestión de reconocer una realidad ya existente en unos Estados creados a partir de los imperios caídos [...]. En otros, fue para recompensar el apoyo prestado a la Entente durante la guerra y castigar al enemigo sojuzgado. Rumanía, por ejemplo [...], [dobló] su tamaño en buena parte a expensas de Hungría. En la Europa central, Austria, Hungría y Alemania fueron las grandes perdedoras de la distribución territorial”¹².

De esta forma, el profundo declive económico se unió a la disgregación del espacio territorial, sobre todo en la Europa centro-oriental, apoyada por el idealismo wilsoniano en función del derecho de autodeterminación que, en cambio, tampoco satisfizo las demandas de muchos de esos movimientos a la hora de cimentar límites estatales acomodados a las realidades nacionales que, por otra parte, eran muy contradictorias.

En efecto, el fin de la época de los grandes imperios y el nacimiento de nuevos Estados que reprodujeron en su seno problemas y enfrentamientos entre comunidades preexistentes no contribuyó precisamente a mejorar el estado de cosas. El naciona-

¹¹ Gitta STEINMEYER: *Die Grundlagen der französischen Deutschlandpolitik, 1917-1919*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1979.

¹² Ian KERSHAW: *Descenso a los infiernos. Europa 1914-1949*, Barcelona, Crítica, 2016, p. 175.

lismo identitario, alimentado en ocasiones por las nuevas autoridades para afianzar su posición, tensó las relaciones entre las poblaciones y tendió a desestabilizar más el continente, poniendo en entredicho los logros de la paz.

LA SOCIEDAD DE NACIONES: EL VOLUNTARISMO FRACASA

El 10 de enero de 1920 nacía la Sociedad de Naciones al mismo tiempo que entraba en vigor el Tratado de Versalles. Para el Derecho Internacional la nueva institución tenía una naturaleza novedosa, justificada en la búsqueda de la paz a través de la seguridad colectiva. El sistema establecía el arbitraje y la limitación del recurso a la guerra como medidas preventivas, así como sanciones por su incumplimiento, con lo cual introducía garantías jurídicas –no meramente morales– para castigar a quien pusiera en peligro la seguridad colectiva. Sin duda, la Sociedad constituía hasta el momento el mejor ejemplo de un proyecto cuyo objetivo último era trabajar por la paz en un mundo diferente al previo a 1914.

El documento comenzaba con una declaración que justificaba el sentido del Pacto:

Considerando que para fomentar la cooperación entre las naciones y para garantizarles la paz y la seguridad importa aceptar ciertos compromisos de no recurrir a la guerra, mantener a plena luz las relaciones internacionales fundadas sobre la justicia y el honor, observar rigurosamente las prescripciones del Derecho Internacional, reconocidas de aquí en adelante como regla efectiva de los gobiernos; hacer que reine la justicia y respetar rigurosamente las obligaciones de los tratados en las relaciones mutuas de los pueblos organizados.

Realmente, los artículos 8 y del 11 al 17 forjaban la naturaleza básica del Pacto de la Sociedad de Naciones, si entendemos que su función primordial era la preservación de la paz. En el primero se arbitraba una serie de disposiciones para asegurar el desarme y en los otros quedaba explícitamente plasmada la renuncia a la guerra y obligaba a los miembros a acudir al diálogo y la negociación para dirimir los problemas surgidos. La conculcación de estos principios daba lugar a una respuesta contundente como la incluida en el artículo 14.1:

Si un miembro de la Sociedad recurriese a la guerra a pesar de los compromisos contraídos en los artículos 12, 13 o 15, se le considerará

ipso facto como si hubiese cometido un acto de guerra contra todos los demás miembros de la Sociedad. Estos se comprometerán a romper inmediatamente toda relación comercial o financiera con él, a prohibir toda relación de sus respectivos nacionales con los del Estado que haya quebrantado el Pacto y a hacer que cesen todas las comunicaciones financieras, comerciales o personales entre los nacionales de dicho Estado y los de cualquier otro Estado, sea o no miembro de la Sociedad¹³.

La Sociedad de Naciones contó con un número muy considerable de Estados, eso sí, todos formaban parte del elenco de vencedores y neutrales, hasta un total de cuarenta y cinco: Argentina, Austria, Australia, Bélgica, Bolivia, Brasil, Bulgaria, Canadá, Checoslovaquia, Chile, China, Colombia, Costa Rica, Cuba, Dinamarca, El Salvador, España, Francia, Grecia, Guatemala, Haití, Honduras, India, Persia, Italia, Japón, Liberia, Nueva Zelanda, Nicaragua, Noruega, Países Bajos, Panamá, Paraguay, Perú, Polonia, Portugal, Reino Unido, Rumanía, Siam, Sudáfrica, Suecia, Suiza, Uruguay, Venezuela, Yugoslavia, que poco a poco iría aumentando hasta el estallido de la Segunda Guerra Mundial.

Además de su principal mérito como aglutinante de la nueva sociedad internacional, también puso en marcha organizaciones de carácter económico-social y humanitario, como la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la Organización Mundial de la Salud (OMS), y también de carácter jurídico con la creación en 1921 del Tribunal Permanente de Justicia Internacional, con sede en La Haya.

Realmente, a lo largo del primer lustro de la década de los veinte, la Sociedad de Naciones intervino activamente en numerosos asuntos de índole territorial y fronterizo con el fin de apaciguar las relaciones entre Estados. La problemática cuestión del Sarre se solventó provisionalmente al quedar la región administrada por la Sociedad durante quince años mientras que la ciudad de Danzig también pasó a ser tutelada por la Sociedad con el estatus de “ciudad libre”. Para los territorios extraeuropeos que formaban parte del antiguo sistema colonial, la Sociedad puso en marcha una Comisión Permanente de Mandatos para reorganizar el sistema administrativo de aquellos espacios geográficos y, en principio, encaminarles hacia la independencia.

Desde la perspectiva de la seguridad colectiva, en 1924 la Sociedad elaboró y presentó oficialmente el denominado “Protocolo de Ginebra” para poner en marcha

¹³ Ricardo MARTÍN DE LA GUARDIA: “La decadencia de Europa: fronteras, nacionalidades y estados en la inmediata posguerra”, en Antonio MARTÍN PUERTA (dir.), *La idea de decadencia en Occidente cien años después: contexto y literalidad*, Madrid, Dykinson, 2018, pp. 51-72.

medidas efectivas conducentes a la resolución por la vía pactada de los conflictos que pudieran producirse en un futuro. De hecho, hasta al menos 1930-1931, el conocido como “espíritu de Ginebra” se impuso en el enrarecido ambiente posterior a la guerra lo que incluso permitió una cierta mejora de las relaciones entre Francia y Alemania, síntoma que alentaba un cierto optimismo. El hecho histórico más sobresaliente a este respecto fue la firma de los Pactos de Locarno entre Gran Bretaña, Francia, Alemania, Bélgica e Italia en octubre de 1925. Entre los distintos acuerdos que conformaban el Pacto destacaba la garantía mutua para el mantenimiento de las fronteras entre Francia y Alemania, y entre ésta y Bélgica. Además, según el Pacto, los países firmantes se comprometían a proceder al desarme con el objetivo de fomentar la cooperación entre todos ellos y dar así estabilidad al Viejo Continente.

Sin embargo, y considerando la relevancia de Estados Unidos en cualquier escenario internacional posterior a 1919, podemos afirmar que el declive de la institución había comenzado pronto. Si el idealismo wilsoniano había estado en la base de la arquitectura de la Sociedad, el triunfo del republicano Warren G. Harding en las elecciones presidenciales de 1921 puso en marcha un programa político muy alejado de los postulados de su predecesor. En aquel verano, a instancias del nuevo mandatario norteamericano, su gobierno firmaba la paz por separado con Alemania, Austria y Hungría y abandonaba la Sociedad de Naciones. El golpe a la organización -y a los principios que la impulsaban, la paz y la seguridad-, fue contundente mientras las fuerzas antidemocráticas se fortalecían en el escenario europeo en medio de la crisis económica.

LA (NO) RESOLUCIÓN DEL PROBLEMA COLONIAL

Uno de los temas más espinosos, pero cuya resolución era inevitable si se quería fomentar verdaderamente la paz, era el de las colonias, cuestión sobre la que había insistido en numerosas ocasiones el presidente Wilson ante las reticencias de las metrópolis europeas por abandonar el control de aquellos territorios justo ahora que tan necesarios podían ser para la recuperación económica del Viejo Continente. Para evitar nuevos choques de intereses entre Estados por el reparto colonial, la Conferencia introdujo un sistema de Mandatos. Este suponía el reconocimiento por parte de la Sociedad de Naciones de que estos pueblos se gobernarán a sí mismos obligando a los Estados responsables a contribuir a su desarrollo socioeconómico y a preparar el camino hacia la independencia. Era una solución de compromiso que ante la dificultad de abordar y dar una solución satisfactoria para todos podía abrir el camino

hacia el entendimiento definitivo. En cambio, la evolución de los acontecimientos demostraría su fracaso, como podemos comprobar en el caso del Oriente más cercano.

Así, las consecuencias de la Guerra para el Oriente Medio y Próximo tras la desintegración del Imperio Otomano estuvieron llamadas a tener una repercusión trascendental para el orden internacional –y no solo en entreguerras– puesto que algunas de sus consecuencias alcanzan nuestros días¹⁴. La Sociedad de Naciones estableció una serie de «Mandatos coloniales» entre los cuales el denominado «A» u «Oriental» afectó de lleno a la región. Dicho Mandato reproducía algunos de los acuerdos a los que años antes habían llegado franceses y británicos tras la firma del Acuerdo de Sykes-Picot en mayo de 1916. El Próximo Oriente se dividía entre el país galo –al que correspondería Siria y Líbano– y el Reino Unido que mantendría su dominio sobre Palestina, Transjordania y la Mesopotamia. El acuerdo, que en un principio fue secreto, resultó avalado por la Sociedad de Naciones con la creación a principios de la década de los veinte del antes citado «Mandato A». El texto estipulaba la cesión en fideicomiso de los citados territorios a las dos potencias europeas, con lo que, sin citarlo expresamente, la Sociedad de Naciones aceptaba el reparto de influencia colonial de hacía una década. Recordemos que aquel hecho anterior fue la causa de la profunda decepción que sufrió T. E. Lawrence ante lo que entendió como una traición del Gobierno británico a los árabes hachemitas que aspiraban a construir una gran nación árabe con el apoyo de Londres y que comprendería un extenso territorio desde Palestina al Creciente Fértil y de las montañas de Siria a las arenas de Arabia, como se desprende de su última obra *Los siete pilares de la sabiduría*.

Uno de los tratados derivados de la Conferencia de Paz más discutidos y que no llegó a entrar en vigor fue el de Sèvres, firmado por Turquía el 10 de agosto de 1920. Turquía quedaba reducida a Constantinopla y una pequeña porción de territorio de Asia Menor mientras la Tracia oriental, Palestina, Transjordania, Arabia, Chipre, Siria, Líbano, Tripolitania y algunos otros territorios se repartieron entre Grecia, Armenia, el Reino Unido, Francia e Italia. Era evidente que el origen de la Turquía moderna derivaba de la desmembración del Imperio otomano¹⁵: con el transcurso de la Gran Guerra –y la Sublime Puerta alineada con las potencia Centrales– Turquía emergía en el nuevo mapa del mundo como una minúscula nación y fue gracias al impulso de Mustafá Kemal –Atatürk o «padre de los turcos»–, como finalmente la sociedad internacional reconoció unas fronteras turcas más extensas mediante la firma del

¹⁴ Eugene ROGAN: *La caída de los otomanos: la Gran Guerra en el Oriente Próximo*, Barcelona, Crítica, 2015.

¹⁵ Adrián MAC LIMAN y Sara NÚÑEZ DE PRADO: *Turquía, un país entre dos mundos*, Barcelona, Flor del Viento, 2004.

Tratado de Lausana de 1923 gracias al cual recobraba la Tracia oriental, Esmirna y el Kurdistán. Un año antes Atatürk había proclamado el fin del sultanato convirtiendo al país en una república de inspiración francesa. De hecho, en 1924 fue aprobada una Constitución de carácter centralista y de indudables influencias occidentales encaminando el país hacia un amplio proceso de modernización.

Respecto a los territorios árabes del Oriente Próximo, los que corresponden a los actuales Siria y Líbano, pasaron a depender de Francia, en el primer caso como Mandato entre 1920 y 1945: en 1926 se convirtió en república, alcanzando la independencia en 1946. Líbano lograría su independencia en enero de 1944, pero en ambos casos, el proceso e independencia en torno a los años finales de la Segunda Guerra Mundial marcaría una historia convulsa.

También en 1920 el territorio palestino-jordano pasó a ser administrado por Gran Bretaña bajo la denominación de Mandato de Palestina, aunque años después el Gobierno de Londres procedió a dividir el espacio; la Transjordania, es decir territorio al este del río Jordán se transformó en emirato tres años después con un representante hachemita al frente hasta que obtuvo una independencia condicionada en 1927, estatus que se mantuvo hasta 1946 cuando alcanzó la soberanía plena. Dada la trascendencia cultural y religiosa de Palestina, durante la Conferencia de Paz de París desarrollada en los primeros meses de 1919, Jaim Weizmann, que con el tiempo sería el primer presidente del Estado de Israel, y el árabe hachemita Faysal, hijo de Hussein de La Meca, llegaron al acuerdo de que Palestina quedara fuera de la creación de la «Gran Nación Árabe». El objetivo de los británicos era que pudiera hacerse efectiva la conocida como Declaración Balfour de 2 de noviembre de 1917 según la cual el Gobierno británico apoyaba la creación de un «hogar nacional» para la población judía dentro de los límites de Palestina, espacio geográfico que en aquel momento era parte del imperio turco. No obstante, en el mismo documento se hacía explícita la promesa de que no se conculcarían los derechos civiles y religiosos del resto de comunidades presentes en el territorio. Sin duda, el texto constituía un aval para que los judíos pudieran establecerse sin problema en Palestina, un auténtico sostén a los fundamentos del sionismo, como así fue entendido internacionalmente. De hecho, tras la Segunda Guerra Mundial, en noviembre de 1947, y después de que un año antes la ONU aprobara una Resolución sobre la «Partición de Palestina», el 14 de mayo de 1948 se proclamó la independencia del Estado de Israel al concluir el Mandato británico en la zona.

Como comentábamos con anterioridad, el Acuerdo de Sykes-Picot había determinado que el Creciente Fértil, que ocupaba en la práctica el espacio que hoy

corresponde a Irak, quedara también bajo el control del gobierno de Londres. El antes citado Faysal obtuvo el apoyo de la metrópolis y en 1921 fue entronizado como rey de Irak, instaurándose una monarquía constitucional. La fórmula del Mandato continuó vigente hasta 1930, año de la independencia, aun cuando esta fue más ficticia que real puesto que durante más de dos décadas los británicos controlaron la evolución del país gracias a un acuerdo militar y económico. También los británicos trataron de asegurar su influencia en la península arábica después de concluida la Gran Guerra apoyando la unidad de un extenso reino en favor de la casa de Saud y apostando por la formación de un Estado independiente que 1932 fue reconocido oficialmente como Arabia Saudí¹⁶. Por su parte, Yemen se convirtió en 1918 en la primera monarquía de la región tras la ocupación de los zaidíes (musulmanes chiíes) de la zona suroccidental del territorio, después de la salida de los otomanos; Omán fue creado por la unión del sultanato de Mascate y el imanato de Omán, aceptado por Gran Bretaña en 1920. En cuanto a Qatar, Bahrain y los Emiratos Árabes Unidos, se constituyeron como protectorados británicos después de la Primera Guerra Mundial hasta que mucho más tarde, en 1971, alcanzaron la independencia.

CONCLUSIONES

La idea de una Europa fortalecida paulatinamente tras la guerra gracias a la extensión de los sistemas democráticos a los nuevos Estados surgidos de la descomposición de los imperios y la garantía de un orden internacional más estable propiciado por la Sociedad de Naciones chocó con la difícil realidad posterior a 1919. La debacle económica influyó en que, a pesar de la retórica del entendimiento, los gobiernos apostaran por políticas nacionalistas, poco compatibles con el acuerdo entre Estados. El trato dado a los vencidos empeoró la perspectiva de mayor estabilidad. Se les negó su participación en el sistema internacional de posguerra, lo que manifestaba una carencia intolerable dentro del universalismo que supuestamente justificaba a la Sociedad de Naciones. El revanchismo alemán, el irredentismo, los conflictos territoriales hicieron poco en favor de la pacificación. Europa dejaba para siempre su posición hegemónica en el panorama mundial; en palabras de Salvador Forner y Heidy Senante, “aunque no fuera el efecto deseado, la caída de los grandes imperios iba a suponer una decadencia de la idea de “nación política”, de raigambre marcadamente liberal y de carácter integrador, y un auge del “nacionalismo identitario”, con rasgos excluyentes

¹⁶ Javier MARTÍN: *La Casa de Saud*, Madrid, Catarata, 2013.

y cargado de un peligroso potencial de enfrentamiento”¹⁷. La decadencia provocó el traspaso de poderes al otro lado del Atlántico, sin olvidar cómo, por el otro confín, la Unión Soviética comenzaba a dar muestras de su potencialidad una vez superada la guerra civil y afianzado en el poder el Partido Bolchevique.

El abandono de la Sociedad de Naciones de quien había sido su principal artífice, los Estados Unidos de Norteamérica, condenó a la institución a una vida mortecina, incapaz de garantizar la seguridad colectiva. El principio de autodeterminación de los pueblos tuvo una gran repercusión en las colonias dando inicio a un largo proceso hacia las independencias de muchos de estos territorios y configurando una nueva realidad en el complejo mosaico del Oriente Próximo y Medio cuyas consecuencias llegan hasta nuestros días.

Con todo, tampoco pueden soslayarse los logros, si tenemos en cuenta la dificultad que, hasta entonces, a lo largo de la historia, había entrañado la consecución de la paz. Aunque la Sociedad de Naciones fracasó en términos absolutos si la entendemos en términos de finalidad –pues es obvio que no evitó el estallido de una nueva conflagración en 1939–, los famosos “Catorce Puntos” de Woodrow Wilson que la habían inspirado generaron una cierta conciencia moral sobre la necesidad perentoria de la paz. De hecho, salvo algunos aspectos más coyunturales, lo esencial de su legado sería asumido por la Organización de las Naciones Unidas en su Declaración Universal de los Derechos Humanos.

El estallido de la guerra fue una sorpresa para muchos; al menos así lo ha interpretado una línea de investigación cultivada por la historiografía desde poco tiempo después de finalizado el conflicto. El grado de desarrollo cultural, científico y económico logrado por la civilización occidental parecía confirmar una evolución semejante de la naturaleza humana, más proclive al diálogo y al entendimiento. Muchos testigos y analistas de la época, sin embargo, se engañaban al pensar que la Triple Alianza y la Triple Entente eran meramente bloques defensivos y, en consecuencia, no habría posibilidades reales de un enfrentamiento armado. Había antecedentes bien conocidos que podían confirmar¹⁸ esta hipótesis, como las guerras de Marruecos en 1905 y

¹⁷ Salvador FORNER MUÑOZ y Heidy SENANTE BERENDES: “Una aproximación a las consecuencias de la Gran Guerra: el nuevo mapa de Europa”, en Ricardo MARTÍN DE LA GUARDIA y Guillermo Á. PÉREZ SÁNCHEZ: *Causas y consecuencias de la Gran Guerra (1914-1918) y su influencia en el mundo actual, cien años después*, Burgos, Universidad Popular para la Educación y Cultura de Burgos, 2015, p. 121.

¹⁸ Javier RODRIGO: “1914 desde 2014: debates para un centenario”, en Javier RODRIGO y Francisco MORENTE (eds.), *Tierras de nadie. La Primera Guerra Mundial y sus consecuencias*, Granada, Comares

1911, y las de los Balcanes en 1912 y 1913, que habían concluido con negociaciones propiciadas por las potencias europeas.

Frente a estas perspectivas, y también desde muy pronto, se abrió una corriente historiográfica que fundamentaba en los años de la denominada Paz Armada (entre 1871-1914) los orígenes de la guerra. La tensión entre potencias incrementó el gasto en armamento, así como las apetencias coloniales y territoriales de todo tipo para robustecer las economías nacionales en detrimento del resto, que acabaron por convertirse en factores de riesgo que condujeron al conflicto.

Después de una devastación como la provocada por los años de guerra, pocos auguraban una paz con soluciones definitivas, con acuerdos que dejaran a un lado los rencores y el odio generados; de ahí la relevancia de la Conferencia de París, frecuentemente denostada, pero de la que, a pesar de las dificultades del momento, se desprende en muchos de los actores participantes una voluntad sincera de avanzar hacia acuerdos, de poner las bases de una arquitectura de la paz. Ciertamente, los intereses particulares también influían; entre ellos, las apetencias territoriales de algunos Estados ante la descomposición de los imperios centrales o el interés británico por recuperar el equilibrio de fuerzas en el continente. Habría que contar, además, con la diplomacia oculta que durante los años de guerra había conducido a la firma de tratados secretos entre algunas potencias y que, irremediablemente, condicionarían la paz.

Finalmente, todo se vendría abajo con la beligerancia de los Estados totalitarios y la incapacidad de reacción de los gobiernos democráticos. El camino hacia un nuevo conflicto bélico quedaba expedito.

2014, pp. 237-276; Francisco VEIGA (coord.): “Repensando la Gran Guerra: aportes historiográficos para investigadores españoles”, *Historia y Política*, 32 (julio-diciembre 2014), pp. 13-149.

LA CONTRIBUCIÓN DE LAS ENSEÑANZAS SOCIALES Y DE LOS INTELLECTUALES CATÓLICOS EN LA RECUPERACIÓN DEL DERECHO NATURAL DEL SIGLO XX¹

CONTRIBUTION OF THE SOCIAL TEACHINGS AND INTELLECTUAL CATHOLICS IN THE RETURN OF THE CLASSIC IUSNATURALISM IN THE XX CENTURY

PATRICIA SANTOS

Universidad CEU San Pablo, Madrid

DOI: 10.14679/1821

RESUMEN

El presente trabajo trata de responder a la pregunta por el alcance y naturaleza de la contribución que el pensamiento social católico tuvo en la recuperación del derecho natural acontecida en el siglo XX. Se estudian como fuentes los textos magisteriales que dieron inicio a la doctrina social de la Iglesia. Así como las aportaciones de intelectuales católicos especialmente del primer tercio de siglo. El trabajo sigue el método historiográfico en cuanto a las fuentes y el analítico-crítico en cuanto a su interpretación. En las conclusiones se recoge el modo en que estas fuentes contribuyeron al auge y recuperación de la escuela iusnaturalista clásica de la mano del tomismo por una parte, y de una nueva reinterpretación del iusnaturalismo por parte del personalismo cristiano, por otra. Asimismo, se pone énfasis en el desarrollo de los principios de la doctrina social de la Iglesia como desarrollo original del derecho natural aplicado a la cuestión social.

PALABRAS CLAVE: justicia, justicia social, catolicismo, historia social, cultura occidental.

ABSTRACT

The present work tries to answer the questions about the scope and the nature of the contribution that Catholic social thought had in the recovery of the Classic iusnaturalism that occurred in the 20th century. The sources that are studied embrace the magisterial texts that gave rise to the social doctrine of the Church, as well as the contributions of Catholic intellectuals, especially of those from the first third of the century. The work follows the historiographical method in the use of bibliographical sources and applies the analytical-critical method in the

¹ Fecha Envío: marzo 2021. Fecha aceptación: agosto 2021.

task of texts interpretation. The conclusions show the way in which these sources contributed to the rise of the classical natural law school thanks to the recovery of classic Thomism on the one hand, and a new re-interpretation of the iusnaturalism by the Christian personalism, on the other. Likewise, emphasis is placed on the development of the principles of the social doctrine of the Church as an original development of natural law applied to the social question.

KEYWORDS: justice, social justice, Catholicism, social history, Western culture.

1. CONTRIBUCIÓN DEL MAGISTERIO SOCIAL CATÓLICO A LA RECUPERACIÓN DEL DERECHO NATURAL EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX

Recasens Siches² señala tres etapas de recuperación del derecho natural en el siglo XX. La postura que se mantendrá en este trabajo explica esta recuperación del derecho natural no sólo por causas teóricas, sino por confluencia de toda una serie de factores de índole diversa, entre los que es precioso reconocer el papel de la Iglesia católica y de juristas católicos, al menos en la primera etapa, que analizaremos seguidamente.

En este trabajo nos proponemos mostrar la contribución de la Iglesia católica a la recuperación del iusnaturalismo clásico que tuvo lugar a finales del siglo XIX por medio del desarrollo de la doctrina social de la Iglesia. Las enseñanzas del Magisterio en torno a la cuestión social surgen como una respuesta a los modelos sociales propugnados por las teorías capitalistas y social-comunistas que disputaron el protagonismo en la economía y la política de las sociedades occidentales en pleno desarrollo de la revolución industrial. La aportación de la Iglesia queda evidenciada tanto desde el entorno intelectual católico secular, como desde dentro de la propia Iglesia con la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII así como la *Quadragesimo Anno* de Pío XI.

La defensa del derecho natural está en el origen de las enseñanzas sociales desde sus inicios³. La llamada cuestión social se enraíza en la injusticia producida por el choque entre dos teorías sociales de corte materialista que absorbían el ámbito

² Algunos síntomas de esta primera recuperación y una completa visión panorámica de lo afirmado, en Luis RECASENS SICHES: *Iusnaturalismos actuales comparados*, Madrid, Sección de Publicaciones de la Facultad de Derecho. Universidad de Madrid, 1970, pp. 9-23.

³ LEÓN XIII: *Rerum Novarum*, 1891, n.17: "Sobre el uso de las riquezas hay una doctrina excelente y de gran importancia, que, si bien fue iniciada por la filosofía, la Iglesia la ha enseñado también perfeccionada por completo y ha hecho que no se quede en puro conocimiento, sino que informe de hecho las costumbres. El fundamento de dicha doctrina consiste en distinguir entre la recta posesión del dinero y el recto uso del mismo. Poseer bienes en privado, según hemos dicho poco antes, es derecho

intelectual y práctico de la vida social, económica y política. De una parte, el capitalismo: un sistema amoral de producción económica que aspiraba a auto-regularse mediante el “*laissez faire, laissez passer*”. De otra, los diversos socialismos (comunismo y anarquismo) clamaban por arrebatar la propiedad de los medios de producción a sus legítimos dueños, escudándose en las condiciones de explotación sufridas por la clase obrera, para establecer el paraíso del proletariado mediante un férreo sistema de control político. En este contexto nace la respuesta de mano de la Iglesia, quien elabora la llamada doctrina social. Un magisterio social urgido por la voluntad de acompañar a los hombres y mujeres de la época contemporánea en su vida familiar y social, sirviéndole de guía y referencia en medio del desconcierto ante los cambios sociales, y en las dificultades que se presentan en estas situaciones. Las enseñanzas sociales son una tercera vía distinta de los sistemas intelectuales precedentes que supera la visión puramente práctica y materialista de la vida (que capitalismo y social comunismo propugnaban) para recordar que todo lo que sucede debe discernirse desde la condición creatural que nos origina y que nos destina a un bien sobrenatural que debe comenzar por la realización del reino terrenal de la caridad. Estamos ante una etapa históricamente significativa porque manifiesta no sólo la vuelta del derecho natural, sino su vuelta dentro de la escuela tomista. Hay un regreso a los clásicos, principalmente Aristóteles y al propio santo Tomás. Este regreso se realiza, como decimos, desde instancias católicas como se verá a continuación.

Se mencionan a continuación, de una parte, los títulos de algunos de los documentos pontificios más relevantes de esta época en los que aparecen estas referencias al derecho y la justicia, junto a un brevísimo resumen de su contenido en lo referente a la cuestión del derecho natural. De otra parte, mencionaremos los principales referentes católicos que contribuyeron a consolidar la vuelta del derecho natural al debate intelectual y social. Ha de recordarse que en aquellos momentos estos documentos y sus autores eran unos los pocos exponentes de la doctrina iusnaturalista clásica, confinada por el positivismo al único ámbito donde el positivismo no había podido llegar, el ámbito eclesiástico.

Destaca en primer lugar de la cronología la encíclica *Inmortale Dei* del santo Padre León XIII, de 1 noviembre 1885⁴. En este documento se recoge el fundamento de la autoridad política en la naturaleza humana, querida por Dios, y su legitimación en el bien común. Manifiesta cómo el bien común obliga en justicia a la autoridad y a los ciudadanos. Se distingue entre autonomía y cooperación entre poder religioso

natural del hombre, y usar de este derecho, sobre todo en la sociedad de la vida, no sólo es lícito, sino incluso necesario en absoluto”.

⁴ LEÓN XIII: *Inmortale Dei*, 1885.

y civil. Se mencionan la justicia y la verdad, como los criterios para la toma de decisiones del poder político. Menciona el derecho cristiano, derecho natural. Enjuicia el “derecho constitucional nuevo”, revisando la doctrina del pacto social con ausencia de referencia a Dios. Establece la forma de concordatos para regular relaciones Iglesia-Estado. Explica el alcance de la libertad de pensamiento y de expresión, la importancia de las leyes santas de Dios, el principio de igualdad jurídica, su relación con el de tolerancia y refiere finalmente unos deberes en particular de los católicos respecto de la vida social.

La encíclica *Rerum Novarum* del Santo Padre León XIII, de 15 mayo 1891⁵, explica con detalle la relación existente entre la noción de derecho conectada a los deberes; la noción de derecho con fundamento en la naturaleza de las cosas (derecho y derechos naturales); expone la inviolabilidad de los derechos de los trabajadores. Manifiesta que la justicia es razón de los derechos, y expone distintas acepciones análogas: justicia distributiva, justicia general o legal, justicia natural, y justicia divina. Se refiere a la ley humana que deriva de la divina cuando efectivamente es conforme a la recta razón, señalando por tanto la ley injusta como violencia de ley. Además de recuperar las nociones clásicas del iusnaturalismo aristotélico-tomista, es en el tratamiento de la cuestión social donde vemos la contribución teórica más relevante en lo que concierne al derecho natural. No se trata sólo de un *aggiornamento* de nociones que se desempolvan y vuelven a ponerse en uso. Se trata de la creación de unas nociones, enmarcadas en un pensamiento sistemático, novedoso y original, capaz de aportar nuevas soluciones a los problemas sociales, en pie de igualdad junto a otras teorías sociales en boga en aquel momento.

Dicha cuestión aparece tratada desde la perspectiva particular que ofrecen los denominados principios generales de reflexión propios del cuerpo de la doctrina social de la Iglesia: los originarios o de primer grado (teológico, cristológico, antropológico y el iusnaturalista o del orden natural) y los principios derivados, puramente sociales, o de segundo orden, que aparecen tratados extensamente en el contenido de las encíclicas: Principio concepción orgánica de la vida social, de solidaridad, de convergencia de todos en el bien común, de subsidiariedad de la autoridad social, de participación –propio de los gobernados– y de justicia social. Dichos principios, así como las nociones a las que dieron lugar en distintos momentos históricos (piénsese, por ejemplo, en las nociones de salario justo, corporación, seguridad social, etc) son conclusiones nuevas, originales y coherentes con el iusnaturalismo clásico. Aportaciones que cabe deducir del tratado de la justicia de Aristóteles primero y después de

⁵ LEÓN XIII: *Rerum Novarum*, 1891.

Santo Tomás, fruto de la savia que sólo puede dar un sistema de pensamiento vivo, de una verdadera escuela (la del derecho natural) con capacidad de ofrecer odres nuevos al vino nuevo (la nueva realidad social).

A partir de la *Rerum Novarum*, se sucedieron una serie de textos pontificios que no harían sino extender la capacidad del iusnaturalismo como interlocutor válido en la enseñanza y defensa de la moral cristiana aplicable al ámbito político, al de las actividades y deberes de las autoridades civiles, a la forma de participar y contribuir al bien común de los ciudadanos, etc.

La encíclica *Pascendi* de San Pío X⁶, de 8 septiembre 1907, acerca del modernismo, contrapone la legitimidad de la ley natural y de la autoridad de la Iglesia frente a las leyes civiles ajenas o contrarias a éstas. Manifiesta derechos y deberes de la Iglesia y del ciudadano católico; expone la relación de equilibrio entre derecho y deber, donde existe uno, aparece el otro. La encíclica *Quadragesimo Anno*⁷, del Santo Padre Pío XI, publicada el 15 mayo 1931, vuelve sobre las enseñanzas relacionadas con la ley moral, que vincula tanto a leyes económicas como a leyes humanas. Destaca el derecho de propiedad, su carácter natural, relativo, su función social, con implicaciones para los sujetos particulares y para el Estado. Se encuentran nuevas referencias a la justicia conmutativa y distributiva aplicada al trabajo. Se aplica la noción de ley natural, ley divina y orden social, vinculantes para el Estado mediante el principio de subsidiariedad. Se aluden nuevas nociones de justicia y equidad, y justicia social.

La encíclica *Mit Brennender Sorge*⁸, del Santo Padre Pío XI, de 14 de marzo de 1937, fue originalmente publicada en alemán y dirigida a los arzobispos, obispos y otros ordinarios de Alemania para tratar la cuestión del Tercer Reich, y expone la superioridad de la ley divina y necesidad de que el orden social esté sometido a ella (núms. 14, 22, 34), así como recuerda la noción de derecho natural (núms. 35 y ss). Finalmente, destacamos la alocución del Santo Padre Pío XI *Vogliamo anzitutto*⁹ a los profesores y estudiantes de la Universidad Católica del Sagrado Corazón de Milán, 13 de febrero de 1929, acerca de la soberanía de la Iglesia y las libertades públicas de cultos, de las conciencias y de enseñanza; y el discurso *Voilà une magnifique*¹⁰ a los miembros del Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede, 9 de marzo de 1929, sobre las relaciones Iglesia-Estado. Ambos documentos ofrecen el llamado que

⁶ Pío X: *Pascendi*, 1907.

⁷ Pío XI: *Quadragesimo Anno*, 1931.

⁸ Pío XI: *Mit Brennender Sorge*, 1937.

⁹ Pío XI: *Vogliamo anzitutto*, 1929.

¹⁰ Pío XI: *Voilà une magnifique*, 9 marzo 1929.

la Iglesia hace a los académicos y diplomáticos de su entorno a reflexionar, cultivar y poner en práctica los principios sociales.

Dichos principios encontrarán la misma resonancia tanto en los documentos del siglo XIX o de inicios del XX (*Rerum Novarum* de León XIII, *Quadragesimo Anno* de Pío XI) como en los de mitad de siglo (la *Pacem in Terris* de San Juan XXIII) o en los más cercanos al momento actual (*Centesimus Annus* de San Juan Pablo II; *Caritas in Veritate* de Benedicto XVI, y *Fratelli tutti* del Papa Francisco) aun cuando el contexto histórico que enmarca a cada uno sea completamente distinto al anterior: revolución industrial europea de finales del siglo XIX en la *Rerum Novarum*, los momentos posteriores a la crisis de 1929 en la *Quadragesimo Anno*, la expansión de la comunidad internacional dando representación a los países en vías de desarrollo que quiso acompañar la *Pacem in Terris*, la época de consolidación del Estado social de derecho de los años 80 y 90, marcada por la *Centesimus Annus*, el momento de crisis financiera internacional que enmarca la *Caritas in veritate*, o el actual momento de crisis política y social internacional denunciado por *Fratelli tutti*. Evolucionan los criterios de juicio y las directrices para la acción con que se trata de iluminar cada cuestión analizada en los documentos.

A modo de muestra (pues dicho análisis cabría hacerse de muchas otras cuestiones estudiadas en los documentos) consideremos los criterios que se aplican a la noción de “salario justo”: en la *Rerum Novarum* esta noción se enfocaba a limitar la usura y el abuso del trabajo de niños y mujeres; la *Quadragesimo Anno* habla del “salario familiar”, como fuente de ahorro necesario para la vida familiar del obrero, y a la vez compatible con el beneficio necesario de la empresa; la encíclica *Pacem in Terris* lo sitúa como un aspecto esencial del derecho y deber de trabajar; la *Centesimus Annus* considera el sueldo como un elemento más del libre mercado, elemento irrenunciable por constituir el principal medio de vida y de desarrollo vital para los trabajadores. Junto al sueldo se sugieren una serie de medidas incentivadoras sociales y económicas, reconociendo una dignidad subjetiva al trabajo. En *Caritas in Veritate* lo considera como un derecho que se viola en situaciones de pobreza y desocupación, y en *Fratelli tutti* la reflexión sobre la economía muestra la necesidad de buscar nuevos caminos solidarios que lleven a superar el materialismo, la crisis de desempleo y de subdesarrollo que afecta sobre todo a los más vulnerables.

Además de estos documentos miliares, la Iglesia continúa comprometida en la cuestión social, cuyos rasgos se presentan tan diferentes en relación a situaciones pasadas. Los problemas afrontados en las situaciones mencionadas son un “botón de muestra” de los problemas que preocupan al Papa hoy en relación a esta cuestión y las

normas o directrices para la acción social con que se afrontan: la globalización de la solidaridad como remedio para resolver la deuda externa y la precariedad de los que pasan necesidades materiales¹¹; la determinación real del llamado “desarrollo integral” y del progreso económico auténtico como solución para la justicia de los salarios y la salida de situaciones críticas como la de los desempleados, la inserción laboral de las mujeres y de los trabajadores explotados¹²; así como la recuperación del trabajo como camino de solidaridad y justicia entre empresarios y trabajadores¹³. La noción de salario justo no es más que una de las conclusiones a las que es posible llegar si se parte de la noción clásica de justicia¹⁴, del deber de trabajar¹⁵, de la consideración de la persona como ser social con dignidad e inteligencia¹⁶. Virtud clásica de la justicia, noción cristiana de persona, derecho natural por conclusión.

Dentro de estas coordenadas y en coherencia con estos presupuestos, es posible entender sus llamamientos a abogados, legisladores, políticos, jueces y juristas de toda índole en los diversos aspectos concernientes a su trabajo, o hacia cuestiones de pura justicia social aplicada a distintas esferas de la vida humana. Aunque no es posible referir un documento o un tratado específico acerca de la postura de la Iglesia en cuanto a la fundamentación teórica de la ley, el derecho y la justicia, de hecho, son abundantes las referencias explícitas y los llamamientos a la fidelidad a la doctrina de santo Tomás de Aquino, quien sí que ha explicado y fundamentado su teoría de la ley, del derecho y de la justicia dentro de su análisis sobre la moral, contribuyendo con ellas a la perpetuación y permanente actualización de la doctrina clásica.

2. LA APORTACIÓN DE LOS INTELLECTUALES CATÓLICOS A LA RECUPERACIÓN DEL DERECHO NATURAL EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX

No fueron sólo los pontífices católicos quienes pusieron de manifiesto las enseñanzas iusnaturalismo clásico. Estudiosos teólogos, filósofos y canonistas provenientes de distintas órdenes religiosas católicas o doctores laicos católicos, asumieron un protagonismo notable en la recuperación de esta noción, así como de su desarrollo posterior.

¹¹ FRANCISCO, *Fratelli tutti*, nn.114-117 y 162.

¹² *Ibid.*, nn.118-120.

¹³ *Ibid.*, nn.116, 123, 127, 162, 164, 168, 188 y 197.

¹⁴ Santo Tomás de AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, Q.61, artículo 1.

¹⁵ Santo Tomás de AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, Q.95, artículo 1.

¹⁶ Santo Tomás de AQUINO, *Suma Teológica*, I, Q.93.

Tal es el caso, por ejemplo, de los belgas, el benedictino Dom Odon Lottin¹⁷, quien se comparte plenamente la tradición jurídica aristotélica, al hablar del derecho natural menciona que el derecho es el *ius*, el *iustum*: “*Or ou ne voit nulle part ce dernier sens subjectif dans la littérature du XII et du XIII siècle. Pour les décrétistes et les théologiens y compris S. Thomas, le terme ius représente toujours le sens primitif, objectif [...] mais il ne songe même pas à ranger le sens subjectif parmi le sens dérivés...*”¹⁸; destaca en esta misma línea la obra del dominico Teodoro Besiade¹⁹.

En Francia, destaca la obra de numerosos autores católicos, especialmente dentro de la orden dominicana, como son el metafísico y teólogo espiritual Garrigou-Lagrange²⁰, que apoyándose en el realismo propio de la crítica y ontología tomistas como base de una teología natural del ser, se proyecta a la demostración de la existencia y naturaleza de Dios; defendió el ser frente al fenómeno, tomando al sentido común como puerta de acceso al ser extramental; del dominico Augustine Leduc²¹, quien afirma la naturaleza objetiva del derecho como la cosa justa, lo debido a otro, con origen en la ley; el dominico Sertillanges²², obligada referencia dentro del neotomismo de inicios del siglo XX y director de la Revista *Thomiste* en Francia; el filósofo y experto historiador medieval católico, Etienne Gilson²³, que analizando el tomismo de una manera histórica, no lo identifica con la Escolástica, sino que se construye contra ella. Gilson estaba convencido de que el regreso a la gracia de la filosofía de Tomás de Aquino podría ayudar a salir de los peligros del Modernismo y del positivismo; en idéntica línea iusnaturalista tomista se encuentra el jurista francés Louis Le Fur²⁴, que rechaza que la noción de libertad pueda fundar por sí sola la justicia y el derecho; acudiendo a la ley natural y al derecho natural como fundamento del derecho positivo,

¹⁷ Dom Odon LOTTIN, O.S.B.: *Le Droit Naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Bruges, Ed. Pontificaux, 1925. Cfr. p.66

¹⁸ *Ibid.*, p.97.

¹⁹ Cfr. Theodor BESIADÉ: “La justice générale d'après Saint Thomas d'Aquin, *Mélanges Thomistes. Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, (1923).

²⁰ Cfr. Reginald GARRIGOU-LAGRANGE, O.P.: *Dios: la naturaleza de Dios: solución tomista de las antinomias agnósticas*, Madrid, Emecé, 1950.

²¹ Augustine LEDUC, O.P.: “En Lisant Saint Thomas. Loi et Droit”, *La Revue Dominicaine*, XXXII Année – Troisième Période (1926), pp.3-8.

²² Cfr. Antonine SERTILLANGES: *La Philosophie Morale de St. Thomas d'Aquin*, Paris, Editions Montaigne, 1937; los dos volúmenes biográficos de *Les grandes philosophes: S. Thomas d'Aquin*, Paris, Frimin Didot et Cie., 1925; y *Las grandes tesis de la filosofía Tomista*, Paris, Desclée, 1948.

²³ Cfr. las siguientes obras de Etienne GILSON: *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Gabalda, 1925; *Pour un ordre catholique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1934; *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Vrin, Paris, 1952; *Saint Thomas moraliste*, Paris, Vrin, 1974.

²⁴ Cfr. Louis LE FUR: “Le fondement du droit”, *Revue Les Lettres*, (1925), pp.625-645. En especial, cfr. p.630.

equiparando el derecho subjetivo al interés de los individuos²⁵ y llamando derecho objetivo al derecho natural²⁶.

Otros juristas católicos de habla francesa que también contribuyeron a esta recuperación del derecho natural son, por un lado, Felix Senn, autor que realizó un completísimo estudio sobre el derecho en las fuentes clásicas griegas y romanas. Parece compartir la noción de derecho objetivo, que da por supuesta, y cuyo ejercicio implica los derechos particulares de los hombres, identificando una y otra noción, ajeno por tanto, a la noción del derecho subjetivo²⁷: “*Cet éternel æquum et bonum à mettre en œuvre, c’est le droit, qui domine et régle les droits de chacun, qui domine et régle le suum ius: id quod est semper æquum ac bonum, dit Paul, ius dicitur. Tel est le droit, qui trouve son application dans les droits particuliers de chacun*”. Por otro, Georges Renard, autor de tres obras²⁸ en las que el autor expone su concepción original del derecho como “orden” desde perspectivas diversas, tratando de seguir –y ampliar– la teoría clásica del derecho de Aristóteles y la de santo Tomás²⁹. Tenemos también a François Géný,³⁰ jurista católico de Nancy que se desmarcó del método de interpretación del derecho basado en la voluntad del legislador, método mayoritario en su época, para enfatizar el poder de la “realidad”, de la costumbre, la tradición doctrinal y la investigación científica libre que proporcionan o crean el complemento de un derecho positivo que ya no está unido artificialmente a la ley. No tanto dentro del tomismo, como acudiendo a la consideración del derecho como expresión de un orden social previo, acude a la sociología, la economía, la lingüística, la filosofía y finalmente, la teología como fuentes de investigación científica. Finalmente, la Universidad Laval en Quebec, es también otro de los referentes necesarios en este contexto. En ella destacan la obra del dominico Louis Lachance³¹, recuperador la noción clásica del derecho

²⁵ Louis LE FUR: “Le fondement du droit [suite et fin]” *Revue Les Lettres*, (1926), pp.51-62. En especial, cfr. p.57.

²⁶ *Ibid.*, cfr. p.62.

²⁷ Félix SENN: *De la justice et du droit*, Paris, Recueil Sirey, 1927, p.34.

²⁸ Cfr. Georges RENARD: *Le Droit, la Justice et la Volonté*, Paris, Recueil Sirey, 1924; *Le Droit, la Logique et le Bon Sens*, Paris, Recueil Sirey, 1925; *Le Droit, l’Ordre et la Raison*, Paris, Recueil Sirey, 1927.

²⁹ Cfr. Georges RENARD: *Le Droit, la Justice...*, p.270; *Le Droit, la Logique...*, p.386; *Le Droit, l’Ordre...*, pp.117-155.

³⁰ Cfr. Françoise GENY: *Méthode d’interprétation et sources en droit privé positif*, 2 vol., Paris, LGDJ, 1919; y *Science et technique en droit privé positif: nouvelle contribution à la critique de la méthode juridique*, Paris, Sirey, 4 vols. publicados entre 1914 y 1924; “La notion de droit en France”, en *Archives de philosophie du droit de sociologie juridique*, 1931; “La laïcité du droit naturel”, in *Archives philosophie du droit de sociologie juridique*, 1933.

³¹ Cfr. Louis LACHANCE, defendió su tesis doctoral *Le concept du droit selon Aristote et Saint Thomas d’Aquin*, el 29 de mayo de 1931 en el Angelicum de Roma, publicada posteriormente. Hemos utilizado la 2ª edición, revisada y corregida. Ottawa, Editions du Levrier, 1948. Ver también, SANTOS

como “la cosa justa” tan propia del sistema aristotélico, y después de Aquino y la del profesor de filosofía Charles de Konninck³², firme defensor de la obra de santo Tomás, en la famosa disputa sostenida contra las tesis personalistas de Maritain.

Asimismo constan una serie de intentos de recuperación del derecho natural desde el neokantismo de Stammler³³, el neofichteanismo de Del Vecchio³⁴ y desde el neotomismo en Italia, de finales XIX e inicios del XX cuyos principales exponentes son los jesuitas Luis Taparelli³⁵, quien acuñaría el término “justicia social”; Julio Costa-Rosetti³⁶, también jesuita, pionero de la doctrina social católica; y Mateo Liberatore³⁷; así como la revista de la Compañía, *Civiltà Cattolica*³⁸, fundada alrededor de 1850 a iniciativa del padre Carlo María Curci junto con un grupo de jesuitas de Nápoles y exiliados del Reino de Cerdeña. La idea que llevó al Padre Curci a la fundación de la revista fue defender la civilización católica, amenazada entonces por sus enemigos, en particular por los liberales y los masones; Antonio Rosmini-Serbati³⁹, fundador del Instituto religioso de la Caridad; Francisco Olgiatei⁴⁰, sacerdote católico, también referente del neotomismo italiano de aquel momento; Juan Bautista Biavaschi⁴¹, filósofo,

RODRIGUEZ PATRICIA: “De la arqueología a la renovación de la Teoría jurídica: la recuperación de la noción clásica de derecho”, *Revista Estudios Filosóficos*, Vol. XV, num.188 (2016), pp. 33-51.

³² Cfr. Charles DE KONNINCK : *De la primauté du bien commun contre les personalistes. Le principe de l'ordre nouveau*, Montréal/Québec, Fides/Éditions de l'Université Laval, 1943.

³³ Cfr. Rudolf STAMMLER: *Tratado de Filosofía del Derecho*, Reus, 2008; *La génesis del derecho*, Granada, Comares, 2006; *El juez*, Cultural, 1940.

³⁴ Cfr. Giorgio del VECCHIO: *Derecho y vida*, Barcelona, Bosch, 1942; *Historia de la Filosofía del Derecho*, Barcelona, Bosch, 1960; *La justicia*, Madrid, Ediciones Góngora, 1925. Prólogo de Quintiliano Saldaña.

³⁵ Cfr. Luigi TAPARELLI: *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto*, 5 vols., Palermo, Stamperia d'Antonio Muratori, 1840-1843.

³⁶ Cfr. Giulio COSTA-ROSSETTI: *Philosophia moralis, seu Institutiones Ethicae et juris naturae. secundum principia philosophiae scholasticae, praesertim S. Thomae, Suarez et De Lugo methodo scholastica*. Oeniponte F. Rauch, 1886.

³⁷ Cfr. Mateo LIBERATORE: *Ethicae et juris naturae elementa*, Napoli, 1846; Roma, 1857; *Typis civilitatis catholicae; Ethica et Ius Naturae*, Roma, 1866.

³⁸ Cfr. Francesco DANTE: *Storia della “Civiltà Cattolica” (1850-1891). Il laboratorio del Papa*, Roma, Studium, 1990; Giovanni SALE, S.J.: “La Civiltà Cattolica” nei suoi primi anni di vita”, *La Civiltà cattolica*, anno 150°, vol. I, cuaderno 3570, 20-3-1999, pp. 544-557. Puede consultarse su página web: <https://www.laciviltacattolica.it/>

³⁹ Cfr. Antonio ROSMINI-SERBATI: *Filosofía del diritto*. 2 vols. Boniardi-Pogliani, Milán 1841, 1845.

⁴⁰ Cfr. Francesco OLGiatei: *El concepto de juridicidad en Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 1977.

⁴¹ Cfr. Giani Battista BIAVASCHI: *La crisi attuale della filosofia del diritto*, Milán, Vita e Pensiero, 1922; *La moderna concezione filosofica dello stato*, Milán, Vita e Pensiero, 1923.

profesor, político y jurista católico; José Prisco⁴², también sacerdote católico, etc. Esta línea de recuperación y defensa del derecho natural en el entorno católico italiano fue ampliamente continuada en el siglo XX conforme a la misma tradición, pero a veces con nuevos desarrollos y mayores referencias críticas a diferentes doctrinas por los escritos de Aquilanti, Cordovani, Gonella, Romani, Bruculeri, Messineo, Graneris, Viglietti, Orecchia, Bellofiore, Gemelli, Castellano, entre otros.

En España las cátedras de Filosofía del Derecho más influyentes estaban mayoritariamente ocupadas por profesores krausistas⁴³; sin embargo, también surgieron durante los años veinte una serie de interpretaciones neo-escolásticas tratando de recuperar las tesis iusnaturalistas si bien desde una cierta debilidad normativista en unos casos, en otros, algo racionalista. En cualquier caso, pesa la herencia krausista del siglo anterior hasta lograrse un claro desarrollo del tomismo ya en el segundo tercio del siglo XX. Pertenecen a esta época: los jesuitas José Mendive⁴⁴, Juan José Urráburu⁴⁵ y Eleuterio Elorduy⁴⁶, los dominicos Albino Menéndez Reigada⁴⁷ y Teófilo Urdánaz Aldaz⁴⁸, y los profesores y juristas aragoneses Luis Mendizábal y Martín⁴⁹ y Miguel Sancho Izquierdo⁵⁰, entre los más relevantes en la materia del iusnaturalismo clásico de esta primera época.

3. RELEVANCIA POLÍTICA DEL DERECHO NATURAL EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX

La experiencia del conflicto tras la 2ª Guerra Mundial se sumaba al acervo bélico anterior, como son la experiencia de los colectivismos aparecidos en distintos

⁴² Cfr. José PRISCO: *Filosofía del derecho fundamentada en la Ética*. Trad por H.B. Hinojosa. Madrid, Imprenta y Librería Miguel Guijarro, 1891, napd núm. 9.

⁴³ Cfr. Miguel HEREDIA SORIANO: *Política docente y filosofía oficial en el siglo XIX*, Universidad de Salamanca, 1982; Ana LLANO TORRES y Salvador RUS RUFINO: *Historia del pensamiento filosófico y jurídico. La enseñanza de las disciplinas filosóficas en la Universidad española del siglo XIX y sus protagonistas*, Universidad de León, 1997.

⁴⁴ Cfr. José MENDIVE: *Elementos de Derecho natural*, Vda. de Cuesta é Hijos. 2ª edición revisada y aumentada, 1887.

⁴⁵ Cfr. Juan José URRÁBURU: *Compendium philosophiae scholasticae*, 5 vols., 1902-1904.

⁴⁶ Cfr. Eleuterio ELORDUY: *Santo Tomás y el tradicionalismo medieval*. Editorial Española. San Sebastián, 1939.

⁴⁷ Cfr. Albino G. MENÉNDEZ REIGADA: *La justicia*, Madrid, Bruno del Amo, 1922.

⁴⁸ Cfr. Teófilo URDANOZ: *Tratado de la Justicia, y «Bien común»*, [Apéndice]. *Suma Teológica II – II*, qq. 57 – 79. Sección II, Tomo VIII. Madrid, B.A.C., 1956.

⁴⁹ Cfr. Luis MENDIZÁBAL Y MARTÍN: *Tratado de Derecho Natura*, Madrid, Imprenta Julio Cosano, 1921.

⁵⁰ Cfr. Miguel SANCHO IZQUIERDO: *Tratado elemental de Filosofía del derecho y principios de derecho natural*, Zaragoza, Librería General, 1943.

lugares y momentos –socialismos, comunismo, nazismo y fascismo– (todos ellos legitimados en el seno de legislaciones positivistas), cuyo origen nacía de enfrentamientos cruentos y violencias sociales mantenidas desde el poder: 1ª Guerra Mundial, Revolución rusa, Revolución comunista china, etc. La trágica experiencia de la 2ª Guerra Mundial marcó un rumbo en la recuperación del derecho natural, poniendo el acento en los derechos naturales del hombre y en la dignidad humana. En este momento los requerimientos de la justicia social a nivel nacional e internacional aparecen en la conciencia de los juristas del derecho natural. Los horrores de las guerras condujeron la reflexión de la comunidad internacional hacia el valor de la paz y la necesidad de reconocer “algo más allá” de la estricta letra de la ley, el derecho natural. Fue aproximadamente en torno a 1970, la fecha que data la generación de múltiples y diversas direcciones dentro del iusnaturalismo, bien bajo la apariencia de nuevas reelaboraciones del pensamiento jurídico clásico desde ángulos diferentes como son las reelaboraciones neotomistas tan diversas entre sí como las de Alfred Verdross⁵¹, Johannes Messner⁵² ó el personalista liberal Jacques Maritain⁵³; posteriormente, las de León Husson⁵⁴ ó Michel Villey⁵⁵, entre otros; el derecho natural elaborado por teólogos protestantes como Brunner⁵⁶; el derecho natural a la luz de los valores según Helmut Coing⁵⁷; el iusnaturalismo de corte existencialista de Jaspers⁵⁸, Maihofer⁵⁹, Welzel⁶⁰,

⁵¹ Cfr. Alfred VERDROSS: *La filosofía del derecho del mundo occidental: versión panorámica de sus fundamentos y principales problemas*, Ciudad de México, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma, 1962.

⁵² Cfr. Johannes MESSNER: *Ética social, política y económica a la luz del derecho natural*, Madrid, Rialp, 1967.

⁵³ Cfr. Jacques MARITAIN : *De Bergson a Sto. Tomás de Aquino. Ensayos de Metafísica y de Moral*, Club de Lectores, 1967.

⁵⁴ Cfr. Leon HUSSON: *La signification humaine du droit privé*, Amsterdam, North-Holland publishing Co., 1948.

⁵⁵ Cfr. Michel VILLEY: “L'idée du droit subjectif et les systémés juridiques romains”, *Revue Historique de droit Français et Etranger*, núms. 24-25, 1946 - 4; Michel VILLEY: “La promotion de la loi et du droit subjectif dans la seconde scholastique », en AA. VV. *Actas del Congreso en Florencia, La Seconda scolastica nella formazione del diritto privato moderno: incontro di studio*, celebrado del 16 al 19 de octubre de 1972, publicadas en 1973.

⁵⁶ Cfr. August BRUNNER: *Erkenntnistheorie*, Kolmar, Alsatia-Verlag, 1945.

⁵⁷ Helmut COING: *Fundamentos de filosofía del derecho*, Madrid, Ariel, 1976.

⁵⁸ Cfr. Jaspers, KARL: *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, Fondo de Cultura Económica de España, 1981.

⁵⁹ Cfr. Werner MAIHOFER: *Politique et morale*, Badia Fiesolana, 1983.

⁶⁰ Cfr. Hans WELZEL: *Introducción a la filosofía del derecho (Derecho natural y justicia material)*, Aguilar, 1979.

ó de Arnold Brecht⁶¹, y contribuciones norteamericanas de Edmond Cahn⁶² o Edgar Bodenheimer⁶³.

Todos estos factores señalados –históricos y filosóficos– son responsables del retorno de un derecho natural que confluye desde los cauces diversos⁶⁴ de las corrientes iusnaturalistas del siglo XX, análogas en cuanto al planteamiento originario que comparten, pero también claramente diversas entre sí. ¿Qué elementos comparten estos distintos movimientos iusnaturalistas? Las distintas corrientes de recuperación del derecho natural del siglo XX comparten ciertos planteamientos de fondo, cuyo acento se gradúa según las peculiaridades de cada corriente. Se detectan los siguientes aspectos comunes en mayor o menor medida a todas ellas: un movimiento general de “desnormativización” del derecho natural⁶⁵; una remisión a la metafísica como fundamento del derecho natural⁶⁶ (compatible con intentos de fundamentar el derecho natural en la ética, como había tratado Prisco⁶⁷ y sucedería a Coing⁶⁸; o con una renuncia a fundamentarlo, en el caso de Wolf⁶⁹), siendo indiscutible que lo que se percibe como elemento que da sentido al derecho, y se comporta como su esencia, es la entidad de la cosa a la que el derecho se refiere, es decir, su carácter metafísico⁷⁰; este renacer del derecho natural se acompaña también de una reflexión acerca del significado de la “naturaleza humana”, junto a un reconocimiento de que en el ser humano hay unas dimensiones esenciales, inmutables y otras variables⁷¹ y de que la dignidad humana es el valor supremo del derecho⁷². En la labor de interpretación y aplicación del derecho positivo, propio de la jurisprudencia y la legislación, esta recuperación muestra el empleo cada vez mayor de la lógica prudencial sobre la lógica

⁶¹ Cfr. Arnold BRECHT: *Teoría política: Los fundamentos del pensamiento político del siglo XX. Versión castellana Juan Manuel Mauri*, Ediciones Dopalma/Ediciones Ariel, 1963.

⁶² Cfr. Edmond CAHN: *The sense of injustice*, Indiana, Indiana University Press, 1975.

⁶³ Cfr. Edgar BODENHEIMER: *Teoría del derecho*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1940 (1ª edición).

⁶⁴ Miguel SANCHO IZQUIERDO: *Tratado elemental de Filosofía del derecho y principios de derecho natural*, Zaragoza, Librería General, 1943, pp. 295-305.

⁶⁵ Cfr. Luis RECASENS SICHES: *Iusnaturalismos actuales...*, pp. 72-76.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 84-87.

⁶⁷ Cfr. José PRISCO: *Filosofía del derecho...*

⁶⁸ Cfr. Helmut COING: *Die obersten Grundsätze des Rechts*, Heidelberg, 1947; la versión original de la obra de Filosofía del derecho antes mencionada, *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, 1950; ó *Die ursprüngliche Einheit der europäischen Rechtswissenschaft*, Alemania, F. Steiner, 1968.

⁶⁹ Cfr. Erik WOLF: *El problema del derecho natural*. Ariel, Madrid 1960.

⁷⁰ Cfr. Emilio SERRANO VILLAFANE: *Concepciones iusnaturalistas actuales*, Madrid, Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid, 1977, pp.257-259.

⁷¹ Cfr. Luis RECASENS SICHES: *Iusnaturalismos actuales...*, pp. 37-40.

⁷² *Ibid.*, pp. 41-45; pp. 84-87.

jerárquico-normativa, ampliando su disposición a observar la realidad y a hacer las rectificaciones necesarias cada vez⁷³.

4. CONCLUSIONES

A las preguntas por el alcance y contenido de las contribuciones católicas en la recuperación del derecho natural clásico, respondemos:

- I. Hay una indudable influencia directa que la Iglesia católica tuvo en la recuperación del derecho natural en el siglo XX, bien a través de sus pontífices sociales (en particular a través de la creación y desarrollo de la doctrina social de la Iglesia), bien a través de autores pertenecientes a sus órdenes religiosas (con particular mención de jesuitas y dominicos), o bien a través de juristas de formación católica en Francia, Italia, así como destacados referentes belgas, canadienses y españoles.
- II. Respecto de la contribución hecha a través de la doctrina social de la Iglesia, se destacan dos aportaciones: la recuperación de las nociones clásicas y la creación de principios, criterios y pautas para la acción fruto del desarrollo de estas nociones y su adecuada interpretación a la luz del contexto social del momento. Así,
 - a. el enfoque magisterial de los pontífices católicos de esta etapa histórica en torno a la ley, al derecho y a la justicia se enmarca dentro del pensamiento iusnaturalista clásico reelaborado por santo Tomás de Aquino⁷⁴: la moral es una dimensión esencial de la administración de justicia, de

⁷³ Ibid., pp.48-54; cfr. Françoise GENY: *ESSAI CRITIQUE sur la méthode d'interprétation juridique en vue d'une orientation nouvelle des études de droit privé positif: essai critique*, s.l. 1899, (2ª edición, 1919), 2 vol.

⁷⁴ LEÓN XIII: encíclica *Aeterni Patris*, 1879: "La misma sociedad civil y la doméstica, (...) viviría ciertamente más tranquila y más segura, si en las Academias y en las escuelas se enseñase doctrina más sana y más conforme con el magisterio de la enseñanza de la Iglesia, tal como la contienen los volúmenes de Tomás de Aquino. Todo lo relativo a la genuina noción de la libertad, que hoy degenera en licencia, al origen divino de toda autoridad, a las leyes y a su fuerza, al paternal y equitativo imperio de los Príncipes supremos, a la obediencia a las potestades superiores, a la mutua caridad entre todos; todo lo que de estas cosas y otras del mismo tenor es enseñado por Tomás, tiene una robustez grandísima e invencible para echar por tierra los principios del nuevo derecho, que, como todos saben, son peligrosos para el tranquilo orden de las cosas y para el público bienestar"; S. PÍO X: encíclica *Pascendi*, 1907, n. 46: "En primer lugar, pues, por lo que toca a los estudios, queremos, y definitivamente mandamos, que la filosofía escolástica se ponga por fundamento de los estudios sagrados. (...) cuando prescribimos que se siga la filosofía escolástica, entendemos principalmente la que enseñó Santo Tomás de Aquino, acerca

la práctica de la justicia como virtud y de la práctica política, a través de las leyes. Este iusnaturalismo se refleja en las nociones que las encíclicas recogerán acerca de la moral, la ley natural, la relación entre conciencia y libertad, así como en el presupuesto de la común dignidad de todos los seres humanos y su natural igualdad. También se reflejará en la noción de orgánica de sociedad, deudora del modelo cultural cristiano que absorbe y transforma el modelo clásico griego⁷⁵; y en los principios sociales de solidaridad, participación, acción subsidiaria de la autoridad, concurrencia en el bien común y justicia social.

- b. Los principios sociales son una conclusión lógica en perfecta coherencia con la doctrina de la cosa justa, con la noción clásica de la justicia como virtud, y con el pensamiento político sobre la autoridad civil que el Aquinate esbozó en *De Regno*.

III. Desde entonces, la Iglesia católica ha continuado realizando una labor de discernimiento atento sobre el curso evolutivo no sólo de la economía y la política, sino también del desarrollo humano, de la explotación de los recursos naturales, de los desarrollos científicos y tecnológicos, de las relaciones internacionales y de los medios de comunicación. En su actitud defensora de la vida y la dignidad humanas, sus enseñanzas sociales se han visto enriquecidas por pronunciamientos específicos en torno a la actividad legislatora y política, animando a los cristianos y hombres de buena voluntad a asumir un compromiso con el bien común tomando como referencia a Dios, la ley natural y los principios de derecho natural.

IV. En cuanto al alcance de dicha recuperación, corresponde valorar positivamente el alcance que la creación y desarrollo de la doctrina social de la Iglesia tiene esta recuperación conceptual en el campo de la filosofía jurídica y política del siglo XX. Exponemos a continuación las consecuencias teóricas que esta recuperación ha tenido para la filosofía jurídica y política contemporáneas:

- a. Ha supuesto un reencontrarse con la forma original de entender y formular el derecho, que, separándose de la doctrina voluntarista de Suárez, mostraba capacidad de dialogar con las construcciones teóricas sociales

de la cual, cuanto decretó nuestro predecesor queremos que siga vigente y, en cuanto fuere menester, lo restablecemos y confirmamos”.

⁷⁵ Antonio MARTÍN PUERTA: “Contracultura: claves, significado y culminación”, en AA.VV., *Contracultura: la reversión del mito de la caverna*, Madrid, Dykinson, 2019, pp. 20-22.

existentes y con vigor suficiente para generar nuevas soluciones a los problemas de la actualidad. La recuperación del derecho natural a través de las enseñanzas sociales en pleno siglo XX supuso la recuperación de un modo *distinto* de ver la realidad, lo cual influye indudablemente en el modo de concebir el derecho⁷⁶. Esta recuperación puso de manifiesto la existencia de una serie de elementos que condicionan el derecho, las de “naturaleza” y “*iustum*”.

- b. Para la filosofía política clásica, la doctrina social de la Iglesia supone un retorno a la noción de hombre como animal político. El hombre es un animal social por naturaleza, y esa sociabilidad marca toda su existencia. Esta capacidad suya es condición indispensable, medio sin el cual no puede vivir ni desarrollarse íntegramente. Las instituciones sociales existentes en un país revelan el sentido de las relaciones con los demás miembros de la sociedad, bajo la influencia de unas condiciones concretas, y dependientes de su grado de civilización y cultura. Enmarcados en este contexto, tanto el derecho como la justicia surgen necesariamente en esas relaciones, están esencialmente radicados en la pluralidad de personas, en sus relaciones, que, a su vez, pertenecen a un orden social más amplio.
- c. Estos hallazgos (o recuperaciones teóricas) en lo jurídico –la noción del *iustum*–, en lo antropológico –concepto de naturaleza–, y en lo político y social –por la afirmación de un orden pre-político, inmanente a las relaciones humanas– ofrecen la base teórica necesaria para afirmar que existe una naturaleza de las cosas⁷⁷ en esos ámbitos, que debe ser respetada y alentada desde el derecho⁷⁸. El iusnaturalismo clásico no separa el “deber ser” del “ser”: el “deber ser” es una consecuencia lógica,

⁷⁶ Cfr. Emilio SERRANO VILLAFANE: *Concepciones iusnaturalistas...*, p. 260.

⁷⁷ *Ibid.*, p.263: “Desde la “*rerum notitia*” romana, la “*natura rei*” de la escolástica española, a la “*Natur der Sache*” de nuestros días, la doctrina de la naturaleza de las cosas ha inspirado numerosas reglas y principios del derecho que permanecen en las instituciones jurídicas y sobre todo (...) la doctrina de la naturaleza de las cosas marca su oposición a la tesis del subjetivismo, del racionalismo y del positivismo. Y en este camino encontramos al derecho natural”. Y es que el contenido de la naturaleza clásica es más vasto que el que los modernos le reconocen (supera la pura causalidad material y eficiente). El sentido clásico de naturaleza abarca, además, las formas o esencias y los fines. Estos aspectos tienen valor ejemplar y normativo para las cosas, son los aspectos que integran la ley y el derecho naturales.

⁷⁸ *Ibid.*, p.262: “... la observación de la naturaleza nos informa sobre la conducta que debemos seguir, sobre cómo debemos instituir nuestras relaciones sociales. Aristóteles saca de la naturaleza, de la observación de las cosas, un derecho, *dikaion physikón*”.

inscrita en el “ser” como su fin. El carácter obligatorio de una relación jurídica surge por consideración de la propia realidad que la sustenta⁷⁹.

- V. Mención aparte merece la noción de “*iustum*”, o derecho natural, cuyo contenido se concreta en un “*quantum*” determinado y debido a otro en función de una relación previa. La doctrina social de la Iglesia recupera y devuelve el protagonismo a este modo de pensamiento jurídico, en un movimiento de renovación de la doctrina de santo Tomás que cobra fuerza dentro de los textos magisteriales y más allá de ellos, entrando en diálogo y cuestionando el positivismo imperante en el siglo XX⁸⁰. Fruto de esta búsqueda de “lo justo” debido en cada caso, se produce el resurgir del derecho natural, con independencia y por superación de normas jurídicas que lo nieguen o lo reconozcan. Este derecho entendido en sentido estricto como “lo justo”, lo debido a otro según una proporción de igualdad, a causa de una común dignidad, y en sentido amplio, como un servicio a la sociedad (haciendo posible la justicia, equilibrando las obligaciones para con los demás), hemos de decir que fue y continua siendo el elemento catalizador que consiguió mantener con solidez la civilización occidental desde el Imperio romano hasta la actualidad, sufriendo continuas revisiones, críticas y rechazos, pero también reconocimientos prácticos en forma de fundamentos jurídicos de las sentencias de los juicios de Núremberg, como referencia cultural en la que se gesta la declaración los derechos humanos de 1948, y como impulso político inspirando a los principales promotores de la creación de las Comunidades Económicas Europeas, germen de la actual Unión Europea.

⁷⁹ Elio GALLEGO: *Tradición jurídica y derecho subjetivo*, Madrid, Dykinson, 1996, p. 59: “(...) la objetividad del derecho natural es el reconocimiento por parte del hombre de algo que es, que constituye una exigencia de la realidad. Se trata por tanto de lo que es justo en sí mismo”.

⁸⁰ Cfr. Luis RECASENS SICHES: *Iusnaturalismos actuales...*, pp. 55-58.

LA DEMOCRAZIA E LO SPIRITO IN EMMANUEL MOUNIER. UN DILEMMA POLITICO-FILOSOFICO (1927-1932)¹

DEMOCRACY AND THE SPIRIT IN EMMANUEL MOUNIER. A POLITICAL-PHILOSOPHICAL DILEMMA (1927-1932)

FILIPPO CORIGLIANO

Università degli Studi della Calabria

DOI: 10.14679/1822

ABSTRACT

Nell'articolo si approfondisce la figura intellettuale e filosofica di Emmanuel Mounier, riportando alcuni testi significativi sviluppati a cavallo degli anni Venti e Trenta; si tratta, nello specifico, di una conferenza in cui Mounier anticipa le sue riflessioni critiche sul «principio democrazia» (*Étude critique du principe démocratique*, 1927) che troveranno seguito nella sua filosofia personalista, e del manifesto politico-filosofico ispiratore della fondazione del Movimento “Esprit” (*Les directions spirituelles du Mouvement «Esprit»*, 16-23 agosto 1932), che darà il nome alla storica Rivista dedicata al *personalismo*, nata nell'ottobre 1932 e pubblicata ancora oggi in Francia.

Alla luce delle dichiarazioni e delle proposte politico-filosofiche di Mounier contenute in questi testi, l'articolo propone una rilettura dell'opera del filosofo francese in rapporto al ruolo decisivo che l'azione politica e la riflessione filosofica svolgono nella maturazione intellettuale del tema personalista. Ripercorrendo le tracce di queste conferenze, dall'esegesi del pensiero di Mounier emerge la grande attualità di alcuni grandi temi concettuali.

PAROLE CHIAVE: Mounier-Democrazia-Personalismo-Spirito-Persona

ABSTRACT

The article explores the intellectual and philosophical figure of Emmanuel Mounier, reporting some significant texts developed at the turn of the twenties and thirties; Specifically, it is a conference in which Mounier anticipates his critical reflections on the “democracy principle” (*Étude critique du principe démocratique*, 1927) which will be followed in his personalist philosophy, and in the political-philosophical manifesto that inspired the founding of the “Esprit” Movement (*Les directions spirituelles du Mouvement «Esprit»*, 16-23 agosto 1932),

¹ Fecha Envío: junio 2021. Fecha aceptación: noviembre 2021.

which will give its name to the historic magazine dedicated to *personalism*, born in October 1932 and still published today in France.

In the light of Mounier's political-philosophical statements and proposals contained in these texts, the article proposes a rereading of the French philosopher's work in relation to the decisive role that political action and philosophical reflection play in the intellectual maturation of the personalist theme. Retracing the traces of these conferences, the great relevance of some great conceptual themes emerges from the exegesis of Mounier's thought.

KEYWORDS: Mounier-Democracy-Personalism-Spirit-Person

UNA PREMESSA

L'intensa attività intellettuale e filosofica di Emmanuel Mounier si sviluppa a partire dalla metà degli anni Venti del Novecento fino al 1950, anno della sua morte. Negli anni Trenta e Quaranta si concentra quindi la parte più rilevante delle sue opere e dei suoi scritti che hanno come data di cesura quella del 1932, anno della fondazione della Rivista "Esprit", ancora oggi pubblicata in Francia. Intorno a "Esprit" si raccolgono nomi e personalità importanti – come quella di Nikolaj Berdjaev – che daranno vita alla filosofia personalista incentrata sulla nozione di *persona*, sulla critica radicale alle degenerazioni prodotte dalla modernità e alle distorsioni introdotte dall'economia capitalistica. La Rivista "Esprit", inoltre, costituirà l'organo più combattivo del movimento cattolico d'avanguardia in Francia.

Al centro della filosofia di Mounier di quegli anni vi è una decisiva attenzione verso le categorie della politica, così come una tensione nei confronti del tema spirituale, il quale occuperà la scena soprattutto dopo la fondazione di "Esprit". Per Mounier dimensione politica e dimensione interiore sono necessariamente legate. La politica può riconoscere dignità e importanza alla persona umana solo se ispirata dalla dimensione spirituale, che precede la socialità umana e caratterizza l'ontologia del soggetto predisponendolo alla vita comunitaria. La politica è concepita quindi da Mounier come sovrastruttura dello spirito, dell'entità persona che si compie nella condivisione e nell'apertura agli altri, ma anche nel rifiuto di ridurre l'esistenza umana a un insieme di relazioni determinate dalla logica degli interessi e dai rapporti di forza prevalenti. Da qui la scelta di campo di Mounier si definisce dalla sua polemica contro il materialismo marxista, il quale non solo non pone un rimedio alle condizioni di alienazione del soggetto e del suo carattere spirituale, ma diviene concausa della riduzione esteriore e materialistica dei processi sociali che interessano la classe operaia e le classi subalterne.

In questo articolo ho individuato due momenti che ritengo significativi rispetto alla costruzione di un doppio livello della riflessione personalista di Mounier: da un lato le questioni della politica focalizzate sullo sviluppo critico della democrazia degli anni Venti, dall'altro lato la svolta etico-filosofica rappresentata dall'atto fondante di "Esprit" e del movimento intellettuale che animerà la riflessione sul significato di *persona* per tutti gli anni Trenta e Quaranta.

In questo passaggio risulta assai rilevante l'evento storico-economico dei crolli di Wall Street del 1929 e la conseguente crisi finanziaria che avrà delle ripercussioni devastanti sull'Europa, aggravando la crisi politica e sociale scaturita dalla Prima Guerra mondiale. Mounier afferma che crisi economica e crisi spirituale sono a loro volta intrecciate; la crisi politica delle democrazie liberali di quegli anni è a sua volta il prodotto della dissoluzione dell'ordine economico – messo in radicale discussione dal marxismo e dai movimenti socialisti internazionali – e dal venir meno del significato spirituale della persona, ridotta a un aggregato meccanico di forze materiali e di poteri che l'hanno privata di forza vitale. Quando nei primi anni Trenta Mounier interpreterà l'emergere del fenomeno politico dei fascismi lo assumerà come evento reattivo proprio nei confronti del degrado morale e spirituale delle società europee; una forma di risposta alla crisi e alla dissoluzione della democrazia liberale resa fragile e vulnerabile proprio dalla sua configurazione economico-materiale. Ovviamente i fascismi – così come il comunismo sovietico – si caratterizzeranno per la loro politica contro la persona, per l'esaltazione collettivista che sacrificherà l'entità del singolo per realizzare l'ideale organico dello Stato.

La filosofia personalista di Mounier si propone come alternativa etico-politica sia alle democrazie degenerate in un parlamentarismo asservito alla logica capitalista, sia alla deriva totalitaria di regimi che annichiscono il singolo nel potere collettivo delle masse anonime. La persona assume un carattere e un significato radicalmente diverso rispetto alla categoria di individuo, verso cui Mounier scaglia una critica profonda. L'individualismo è l'elemento nefasto e corrosivo dello spirito comunitario, è la causa dell'egoismo borghese che si traduce in indifferenza e autoreferenzialità di classe, che determina la chiusura e la sensibilità verso gli altri, la perdita totale di attenzione verso il mondo dei sofferenti, degli svantaggiati, degli sfruttati; ma l'individualismo può insinuarsi anche nella classe operaia, producendo la frattura, la rottura della solidarietà, causando lo svuotamento delle forze spirituali e riducendo a un aggregato di materia la massa informe e atomizzata dei movimenti collettivi. Senza la centralità della persona e della sua entità spirituale la deriva individualista corrompe la solidarietà socialista, trasformando l'operaio nell'individuo pronto a consegnarsi al feticcio della nazione e al paternalismo opprimente e repressivo dello Stato.

La terza via di Mounier non rifiuta lo Stato né l'economia, ma situa la persona al centro di questi due sistemi. Tutto deve svolgersi tenendo conto di questa entità; la politica si compie in una dimensione comunitaria soltanto se si costruisce su basi spirituali. Lo spirito, per Mounier, non è puro elemento immateriale ma è caratterizzato dalla interiorità che si fa corpo e che si traduce in azione, in intento, in opera di creazione attraverso la lotta e la rivendicazione di una presenza. La filosofia personalista assume carattere politico nel momento in cui propone un movimento di rifondazione spirituale della società europea, a partire da una rivoluzione morale che dovrà orientare ogni altro mutamento in campo sociale, culturale ed economico. La teoria di Mounier promuove non solo una diagnosi acuta della propria epoca – attualizzabile anche alla crisi del nostro tempo – ma incide in maniera sostanziale nell'elaborazione filosofica di una risposta politico-programmatica, per rifondare l'Europa intorno a un rinnovato senso della *persona*.

Le considerazioni che seguono prendono spunto da due interventi di Mounier tenuti a distanza di pochi anni l'uno dall'altro. La prima conferenza si svolge nel 1927, presso la facoltà di lettere di Grenoble, e ha come titolo *Étude critique du principe démocratique*²; in essa Mounier individua quegli aspetti critici del principio democratico e analizza le forme, le funzioni, i contenuti e le potenziali degenerazioni della democrazia del suo tempo.

L'altra conferenza assume un significato ancora maggiore nella maturazione intellettuale e filosofica di Emmanuel Mounier, soprattutto perché si tiene all'interno del congresso fondatore del movimento *Esprit* (16-23 agosto 1932) che da lì a breve darà il nome alla Rivista. Mounier – nel testo dal titolo emblematico *Les directions spirituelles du Mouvement «Esprit»*³, presentato alla conferenza – introduce i temi più importanti della filosofia personalista che ispirerà gli scritti, gli interventi e gli articoli di “Esprit”; in questa sorta di manifesto etico-politico sono evidenziati i principi che il personalismo intende realizzare. Metodi e teorie d'azione vengono proposti da Mounier con il chiaro obiettivo di collocare al centro la riflessione sullo spirito, sulla sua funzione e sul significato del rapporto fra l'essere umano e l'universo che lo circonda.

Queste due conferenze saldano le assi della riflessione di Mounier, basata sull'attenzione verso la politica e caratterizzata dalla passione per lo spirito e per l'elevazione della persona umana. La politica, quindi, si congiunge al contenuto dello

² Emmanuel MOUNIER: “Étude critique du principe démocratique”, en Emmanuel MOUNIER, *Œuvres complètes, VOLUME 1 - 1922-1932*, Édition de Yves Roullière, Presses Universitaires de Rennes, 2020, pp. 357-377.

³ ÍD.: “Les directions spirituelles du Mouvement «Esprit»”, pp. 407-443.

spirito che invoca una dimensione comunitaria e che avversa sia la degenerazione individualista, sia la deriva totalitaria e collettivista. La politica e la democrazia sono strumenti al servizio della persona; essa si compie liberandosi dall'alienazione prodotta dalle strutture economiche e sociali. Per tale ragione i temi di "Esprit" si declinano da una prospettiva rivoluzionaria, oltre che personalista. Solamente la rivolta dello spirito può promuovere una rivoluzione in grado di rifondare in senso comunitario la società, la politica e l'economia.

EMMANUEL MOUNIER E LA DEMOCRAZIA: UNO STUDIO CRITICO

La preoccupazione principale per Mounier nei confronti della democrazia riguarda le condizioni elementari e necessarie affinché essa sia realizzabile⁴. Il suo discorso prescinde dalla formulazione di ideali politici, al punto che una parte significativa della sua critica si sofferma a mettere in discussione il «doppio dogma» di libertà e uguaglianza. Sia la libertà che l'uguaglianza non possono sussistere in senso assoluto, soprattutto corrono il rischio di produrre entrambe delle degenerazioni del principio democratico. Un individuo senza legami sociali né con lo spazio e né con il tempo, che esercita la sua autonomia in un eterno presente senza storia né passato, è destinato a ridursi a un «atomo sociale»⁵. L'uguaglianza – che deriva proprio dalla libertà – condotta al suo punto estremo può produrre la logica dell'autoaffermazione egoistica e indirettamente causare la dinamica dell'indifferenza. Una potenziale deriva della democrazia, come già aveva intuito Tocqueville, è insita nell'egalitarismo assoluto che conduce all'esercizio esclusivo della sovranità soggettiva, a scapito della società. Così si verifica il paradosso democratico della maggiore uguaglianza che innesca i meccanismi della disuguaglianza, specialmente quando le forze materiali e i rapporti di produzione contribuiscono ad accrescere livelli differenti di ricchezza e di capacità di acquisizione economica. Per tale ragione quando la democrazia si salda agli interessi economici della parte capitalistica, secondo Mounier, si presenta il rischio concreto che si producano ingiustizie e iniquità: «la democrazia ha lasciato sussistere una sola ineguaglianza, l'ineguaglianza economica, quella della ricchezza e della forza: essa rischia di perire di un male d'argento e di un male sociale»⁶.

L'individualismo acquisitivo, carattere fondante la modernità economico-capitalistica e liberale, diviene il fattore disgregativo che indebolisce la democrazia nella sua piena effettività; l'ordine politico liberale si presenta in tale frangente sotto

⁴ Emmanuel MOUNIER: "Étude critique du principe démocratique", p. 358.

⁵ *Ibid.*, p. 359.

⁶ *Ibid.*, p. 365.

le sembianze di un modello parlamentare che obbedisce alle leggi dell'economia, e si struttura a maggior tutela degli interessi della borghesia produttiva. Mounier osserva che tale dinamica possiede un doppio volto che ha a che vedere con i due elementi di cui si compone la società, vale a dire l'individuo e lo Stato. Da una parte l'individualismo borghese riproduce il rapporto di forze economiche e sminuisce il ruolo della democrazia, dall'altra la dimensione dello Stato si assume come feticcio che annulla totalmente l'individualità a favore del potere collettivo della nazione, del partito, dell'ideologia politica, della massa. Le condizioni per la democrazia sono sempre meno favorevoli perché messe in pericolo dalla crescita e dal peso della legge del numero, che prepara al regno della forza⁷.

Il problema della democrazia è quindi per Mounier il problema dell'esercizio della sovranità. Quando si persegue «la metafisica dell'assoluto» – della libertà, come dell'uguaglianza – si afferma per Mounier un'applicazione politica che «fa risiedere la sovranità nella massa amorfa di individui indistinti, isolati davanti a uno Stato impotente che emana dalla loro volontà e di cui essi sono i maestri capricciosi»⁸. I totalitarismi, che ancora nel 1927 non avevano manifestato la loro potenza distorsiva, saranno l'epigono di questo passaggio critico in cui la democrazia degenera in paternalismo autoritario. La potenza dello Stato converte l'ordine incentrato sull'individuo e sui diritti in un regime politico che si fonda sul potere deformante della massificazione. Lo Stato è l'individuo assoluto, la totalità, a cui vengono riposte le volontà collettive. Questo ribaltamento sarà affrontato da Mounier soprattutto nei primi anni Trenta, quando la nazione assumerà gradualmente il ruolo di entità soggettiva incaricata di realizzare l'unità dello Stato.

Nel suo studio del principio democratico del 1927 Mounier anticipa alcune analisi che individuano le criticità del sistema democratico. Esiste quindi un problema concreto di applicazione del concetto di volontà generale. Secondo Mounier la prima difficoltà per la democrazia è di porre in essere dei meccanismi di funzionamento in grado di far coincidere l'elemento teorico-concettuale (e idealistico) della volontà generale con la volontà elettorale; quest'ultima, infatti, è una volontà particolare, afferma Mounier, e pertanto traduce in maniera sempre relativa la volontà del popolo in consenso che forma e definisce la democrazia. Volontà della nazione e volontà elettorale non sono sovrapponibili e ciò produce un duplice rischio: da un lato il restringimento della democraticità rappresentativa favorisce gruppi di potere e oligarchie, dall'altro l'imponente richiesta di incidere nella politica democratica da parte delle masse introduce la tirannia del numero e prepara l'ascesa dei capipopolo

⁷ *Ibid.*, p. 369.

⁸ *Ibid.*

che trascinano le folle. Mounier descrive questo contesto come *démocratisme* che non corrisponde tanto a una forma democratica, quanto a un principio di governo che ha orientato le azioni «di governanti non democratici per definizione»⁹. L'intuizione di Mounier possiede una certa sensibilità rispetto ai processi che si susseguono nel suo presente. La degenerazione democratica e statalista riguarda il mutamento di forma dei regimi politici della sua epoca, attanagliati da una crisi morale, spirituale ed economica. Il cortocircuito che si determina nell'impianto democratico alimenta questa crisi che diviene anche politica.

Si manifesta un altro aspetto problematico: il rapporto fra volontà elettorale e volontà legislativa è caratterizzato da una evidente e sempre maggiore dissonanza. All'interno di questo rapporto si consolida il dilemma della rappresentatività e della volontà legislativa che non aderisce a quella elettorale, a sua volta sempre più distaccata e autonoma rispetto alla volontà generale della nazione. Qui Mounier rilegge criticamente la teoria della democrazia di Rousseau, assumendola non in senso giustificativo o in senso polemico ma adoperandola come chiave di lettura dei processi politici reali, che manifestano le ambivalenze, le contraddizioni e gli aspetti degenerativi presenti nel pensiero politico del ginevrino. Mounier assume la teoria di Rousseau come elemento predittivo della crisi democratica degli anni Venti del Novecento. Egli è consapevole che volontà legislativa e volontà elettorale sono separate da un fossato¹⁰, dato che quello legislativo è un potere autonomo «in rapporto al corpo elettorale»¹¹, ma percepisce che l'entrata in scena della politica di massa, con il suo potere totalizzante, fa implodere la logica democratica sottesa alla teoria del contratto sociale.

Mounier descrive un altro iato, quello tra volontà legislativa e volontà esecutiva. Quest'ultima è incaricata di rendere operativi ed esecutivi i provvedimenti adottati dal potere legislativo. A tal fine sono necessarie competenze tecniche infinitamente superiori a quelle del potere legislativo, nonché il possesso del potere della forza pubblica e delle forze armate¹². Queste prerogative conferiscono uno status direttivo, di governo e di comando, al potere esecutivo. Fin quando regge il rapporto fra governanti e governati, dunque gli esecutivi godono di legittimità nel mettere in atto la propria azione politica. Nelle dinamiche tra i poteri istituzionali dello Stato democratico degli anni Venti vi è un acuirsi delle instabilità, dovuto dall'impossibilità di riconoscere la titolarità dell'azione sovrana e la riconducibilità a un potere unitario. Talvolta i poteri

⁹ *Ibid.*, p. 358.

¹⁰ *Ibid.*, p. 371.

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Ibid.*, p. 372.

entrano in conflitto, in altre circostanze il peggioramento delle condizioni sociali ed economiche produce un mutamento repentino, regressivo e violento. Le democrazie implodono, sotto i colpi dei movimenti rivoluzionari e reazionari che si diffondono in Europa; il passaggio dalla fine degli anni Venti all'inizio degli anni Trenta rivela la testimonianza, l'impegno e l'azione di Emmanuel Mounier a promuovere una rivolta dello spirito, al fine di orientare il corso della storia che diviene sempre più drammatico.

IL MOVIMENTO DELLO SPIRITO: ETICA E FILOSOFIA IN MOUNIER

La riflessione filosofica e l'impegno intellettuale di Mounier si intensificano a partire dalla data di fondazione della Rivista "Esprit" – di cui ricorrono quest'anno i novant'anni – avvenuta appunto nell'agosto del 1932. Il manifesto teorico e spirituale del movimento *Esprit* viene presentato da Mounier il 17 agosto a Font-Romeu, in Francia. Il testo della conferenza, *Les directions spirituelles du Mouvement «Esprit»*, sarà utilizzato come base per l'articolo di apertura del primo numero della Rivista "Esprit", pubblicato nell'ottobre del 1932 con il titolo emblematico *Refaire la Renaissance*¹³.

A segnare una svolta nel percorso etico e teorico di Mounier è la data storica del 1929, anno dei *cracks* di Wall Street. La crisi apertasi nel 1929 è quindi l'evento da cui nasce il movimento personalista, come Mounier scriverà qualche anno dopo nel *Manifeste au service du personalisme* (1936): «da parte nostra affermavamo che la crisi è *in pari tempo* una crisi economica e una crisi spirituale, una crisi delle strutture e una crisi dell'uomo»¹⁴. Per affrontare e superare tale crisi è necessario per Mounier affermare il «primato dello spirituale»¹⁵.

L'azione politica da intraprendere è per Mounier l'organo dell'azione spirituale e non viceversa. Tutto è centrato intorno alla persona. L'obiettivo da perseguire non è il benessere, il confort, o la prosperità della città, ma la «fioritura spirituale dell'uomo»¹⁶. La crisi finanziaria e delle strutture economiche per Mounier non può essere affrontata con il rimedio marxista – anche per tale ragione Mounier avversa il comunismo sovietico – ma soltanto riconfigurando l'ordine sociale e politico a partire dalla centralità della persona umana e dello spirito di cui essa è portatrice. Il determinismo di Marx riduce tutto ai rapporti di produzione, da cui dipende ogni aspetto dei rapporti sociali e giuridici degli uomini. Per tale ragione, secondo Mounier, la

¹³ Emmanuel MOUNIER, "Refaire la Renaissance", *Esprit*, 1 (1932), pp. 5-51.

¹⁴ Emmanuel MOUNIER: *Che cos'è il personalismo?*, Torino, Einaudi, 1948, pp. 17-18.

¹⁵ Emmanuel MOUNIER, "Les directions spirituelles du Mouvement «Esprit»", p. 408.

¹⁶ *Ibid.*, p. 412.

teoria materialista risponde soltanto a una parte del problema – cioè alla crisi delle strutture economiche – ma non considera affatto il decadimento spirituale e morale, se non inquadrandolo nella dimensione economicistica. Non soltanto l'elemento spirituale perde il suo primato, ma diviene fattore sovra-strutturale a sua volta definito e determinato dalle condizioni economiche elementari.

Lo spirito ha una valenza etica ma allo stesso tempo corrisponde a una realtà sostanziale, non disgiunta dal corpo biologico. Mounier ritiene che la divisione creata dalla filosofia di Cartesio sia stata la preconditione della separazione tra l'anima e il corpo, tra lo spirituale e il materiale, e ha prodotto le condizioni per una rilevanza sempre maggiore dell'azione sul pensiero. Il dipanarsi della vita moderna si è svolto a partire dalla scissione tra dimensione concreta dell'agire e dimensione spirituale e immateriale del pensiero. Il marxismo ha soltanto accentuato questa separazione e proposto in chiave rivoluzionaria il superamento materiale delle oggettive condizioni storiche, perpetuando il dilemma cartesiano. Cartesio produce Kant, Hegel e Marx; un soggettivismo puro che produce l'ordine metafisico, un idealismo assoluto che dissolve l'individuo nella totalità dello spirito storico, un materialismo economico determinista che annulla il singolo nella meccanica collettiva delle classi. Mounier elabora la filosofia personalista per contrapporla a questa configurazione storico-filosofica che ha prodotto la modernità occidentale. Ritiene che lo spirito, in quanto realtà materiale sorretta da un corpo, debba promuovere una «revisione generale dei valori» e quindi una nuova mobilitazione¹⁷. Mounier definisce questa mobilitazione come «rivoluzione personalista», perché il mondo moderno ha prodotto una tale distorsione nel carattere e una corruzione così profonda della persona «che il crollo di tutto il sistema è necessario»¹⁸.

La preoccupazione di Mounier è di tradurre questa tensione spirituale in agire, per contrastare il crollo economico – causato dalla crisi del 29' – e il declino morale innescato dalla modernità borghese: «l'azione è lo spessore del nostro pensiero»¹⁹. Inumana è invece l'azione tirannica ispirata dalla libertà senza fini, dall'esigenza di una fedeltà politica e ideologica. Due estremi, rappresentati da immagini emblematiche, fotografie del proprio tempo storico: da un lato, «gruppi di giovani vagabondi che percorrono la via come un salone, in cerca di giochi fuggitivi di colori e di luci», dall'altra parte un pericolo ancora più prossimo «che nasce dal temperamento aggressivo, autoritario o turbolento» delle masse informi²⁰. Deriva individualista e violenza

¹⁷ *Ibid.*, p. 418.

¹⁸ *Ibid.*, p. 419.

¹⁹ *Ibid.*, p. 420.

²⁰ *Ibidem.*, p. 421.

reazionaria sono le facce di uno stesso volto, di un'epoca di crisi contro cui Mounier scaglia la sua invettiva spirituale. Attraverso la filosofia personalista Mounier si fa interprete di un tempo incerto e antepone la rinascita etica e spirituale agli interessi di partito, così come al mondo del denaro. La democrazia liberale è corrotta dalla forza del denaro, indebolita al suo interno dai settarismi ideologici, scossa dall'esterno dall'inconscio collettivo che si consegna alla «mistica del capo»²¹; in questo incedere caotico di forze anarchiche Mounier ravvisa un uomo che si distrae, un uomo seduto che guarda²², che si lascia calpestare dagli eventi, o si fa trascinare dalle folle convulse di individui atomizzati.

La matrice di questi accadimenti che Mounier viviseziona nei suoi scritti etico-politici è da ricondurre a due «mistiche» diverse tra loro, ma convergenti. Entrambe si presentano come forme di «umanesimo», come strumenti ideati dall'uomo per il suo affrancamento, prima dell'inversione e dell'eterogenesi dei fini. Un primo «umanesimo astratto» si afferma con il Rinascimento e i Tempi moderni ed è dominato dalla «mistica dell'individuo»; un secondo umanesimo, altrettanto astratto e non meno inumano – scrive Mounier – «si costituisce oggi nella Russia sovietica, dominata dalla mistica del collettivo»²³. L'individualismo per Mounier è il salto nel vuoto di un soggetto smarrito, colto da una «solitudine integrale»²⁴. Per tale ragione occorre «rifare l'uomo concreto», ispirato dallo spirito e in grado di ricollegarsi alle sue «vocazioni essenziali»²⁵. La persona, nella sua dimensione corporea e spirituale, collocata nella realtà della storia e legata indissolubilmente alla propria comunità, è l'entità da contrapporre all'uomo astratto:

L'atomo metafisico dell'individualismo, supporto senza coscienza di una libertà finta. Uomo astratto, il cittadino del Contratto sociale [...] Uomo astratto, l'individuo economico del capitalismo, potenza indefinita di produrre e consumare. Uomo astratto, il buon selvaggio del moralista I (Rousseau) e il brutto aggressivo del moralista II (Adam Smith). Uomo astratto, infine, l'uomo di una classe, vale a dire d'un insieme di abitudini, di convenzioni e di espressioni saldate dall'ignoranza e dal disprezzo²⁶.

²¹ Emmanuel MOUNIER: *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Bari, Ecumenica Editrice, 1984, p. 139.

²² Emmanuel MOUNIER, "Les directions spirituelles du Mouvement «Esprit»", p. 425.

²³ *Ibidem.*, p. 428.

²⁴ *Ibidem.*, p. 429.

²⁵ *Ibidem.*, p. 433.

²⁶ *Ibidem.*

La persona di Mounier è composta da carne e spirito, rifugge l'isolamento e la solitudine dell'individualismo borghese, rifiuta l'oppressione del potere collettivo e totalitario, mette radicalmente in questione la democrazia liberale sorretta dall'impalcatura economico-capitalistica e alimentata dal potere corrosivo del denaro. La sua azione è anche testimonianza, presenza che sempre interroga; legame comunitario che si fonda su uno spirito rinnovato. L'opera di Mounier tiene insieme la filosofia radicale e battagliera di Nietzsche con l'esercizio diagnostico di Simmel, in una sintesi che promuove azione e lotta politica nel solco della dottrina cristiana e cattolico-sociale, che avrà un ruolo decisivo nella ricostruzione morale del secondo dopoguerra. Il personalismo è una filosofia che non si fa sistema, un'eglia e un canto poetico-politico del risveglio, accompagnata dai toni – a tratti enfatici – dell'opera di Mounier; è un'opera dello spirito che non dimentica gli ultimi, che non può tollerare un mondo contro la persona e si adopera per combatterlo.

CONCLUSIONI ETICO-POLITICHE

La filosofia personalista di Mounier implica l'adozione della sua prospettiva di analisi e l'assunzione dello sguardo critico-visionario di un profeta. Comporta anche sentirsi di perseguire la piena realizzazione dello spirito, nella profonda convinzione che solo da esso può nascere un uomo rinnovato. La proposta di Mounier è etica nella sua essenza, politica nella sua realtà, filosofica nella sua dimensione speculativa. Negli scritti di Mounier proposti in questo articolo è emerso il ruolo decisivo e strategico della storia nel contribuire a formare il suo pensiero, segno che la persona non è tanto un'entità astratta e ideale quanto un involucro di carne e sangue – come direbbe Mounier – che racchiude in sé pensiero e spirito in un atto di continua tensione con l'assoluto trascendente, e che urta e stride contro la sostanza del mondo. Mounier ritiene nocivo l'isolamento dell'individuo nella cornice autoreferenziale del proprio sé, intrappolato in un narcisismo sempre più asfissiante, ieri come oggi. Ritiene che risvegliare lo spirito richiede lo sforzo di un mutamento interiore, che sia rivoluzionario.

Rifondare la politica a partire dalla persona è nel contempo l'atto più elementare e più rivoluzionario. Ancora più rivoluzionario è sforzarsi di immaginare una politica in grado di cogliere una simile trasformazione, in un'epoca in cui un individualismo sfrenato ha prodotto soggetti assuefatti al materialismo e all'esaltazione egoistica dell'io. La dimensione comunitaria di cui parla Mounier è invece l'unico spazio in cui possa rinascere una politica della prossimità, la sola in grado di percepire il grido di sofferenza degli ultimi che non ce la fanno e quindi accoglierli senza alcun risentimento. Il personalismo degli anni Trenta può ancora parlare alle donne e agli uomini

di questo nostro tempo turbolento, se solo ci si predispone all'ascolto, a una parziale rinuncia a sé. La filosofia di Mounier ci invita ancora oggi a tentare l'ascesi, a unire spirito e intelligenza per una nuova rivoluzione.

MISCELÁNEA

AYN RAND Y SU ODA AL EGOÍSMO RACIONAL¹

AYN RAND AND HER ODE TO RATIONAL EGOISM

LUIS BUENO OCHOA

Universidad de Comillas

DOI: 10.14679/1823

RESUMEN

El trabajo comienza con una semblanza biográfica y bibliográfica de Ayn Rand (1905-1982). Lo central del trabajo tiene que ver con una obra narrativa titulada *Himno* (1938) que se refiere al egoísmo racional o, dicho de otra manera, a «la virtud del egoísmo». La confrontación entre el héroe individual-capitalista randiano y los villanos colectivistas desemboca, en clave marcadamente individualista, en una triple alusión a la senda del exceso, la paradoja y, finalmente, la disidencia.

PALABRAS CLAVE: Ayn Rand, Egoísmo racional, Individualismo, Exceso, Paradoja, Disidencia.

ABSTRACT

The paper begins with a biographical and bibliographical sketch of Ayn Rand (1905-1982). The focus of the paper is on a narrative work entitled *Anthem* (1938) which refers to rational egoism, or, in other words, «the virtue of selfishness». Confrontation between an individual hero and capitalist and collectivist villains, in a markedly individualistic key, flows into a triple allusion to the path of excess, paradox and, finally, dissidence.

KEYWORDS: Ayn Rand, Rational Egoism, Individualism, Excess, Paradox, Dissidence.

Para saber decir «yo te quiero» primero hay que saber decir «yo»²

¹ Fecha Envío: noviembre 2020. Fecha aceptación: mayo 2021.

² Ayn RAND: *La virtud del egoísmo* [1964], trad. de Domingo García, Barcelona, Ediciones Deusto, 2021.

1. APUNTES BIO-BIBLIOGRÁFICOS

1926 es el año que opera como punto de inflexión para distinguir la trayectoria entre Alisa Rosenbaum y quien, a partir de entonces, se convirtió en Ayn Rand al trasladarse a otro contexto tan diferente como el estadounidense. A la edad de veintiún años se produjo un cambio, por elección y convicción, que ya no tuvo marcha atrás. Las páginas que siguen se van a dedicar a glosar, en lo fundamental, la obra narrativa, de cariz ético, titulada *Anthem* (1938)³, en la que su protagonista, constatémoslo, cuenta con la misma edad que la que tenía nuestra autora (1905-1982) en aquella fecha, entre emblemática y salvífica, en la que Rosenbaum emprendió su viaje para empezar a ser Rand.

A fin de ir dando concreción a la tarea de contextualización es oportuno precisar que entre el equipaje intelectual que acompañaba a Rand no se pueden pasar por alto dos polos que podríamos identificar con el anverso y el reverso del universo randiano. En el anverso descata, por encima de todo, Aristotéles y también le siguen otros como Santo Tomás, Nietzsche y Dostovievsky; y en el reverso no se puede omitir el binomio Platón-Kant al que habrían de rondar algunos otros más como Shakespeare, Hegel y Tolstói.

Los compañeros de viaje y también, cómo no, los adversarios, aquellos con cuya negación resplandace con brío la reafirmación, nos ayudan a enmarcar los dos grupos de aportaciones en las que el genio de Ayn Rand, como prototipo de *self made woman*, no dejó de prodigarse hasta el final de sus días. Si bien en una primera época su producción se concentró en la narrativa con posterioridad se fue imponiendo la creación ensayística. Relacionaremos, resumidamente, qué obras son las que suelen ser acreedoras de mayor atención entre aquellas que integran tanto el conjunto narrativo como el ensayístico.

Entre las obras de ficción cooresponde citar las cuatro siguientes: *We The Living* (1936), *Anthem* (1938), *The Fountainhead* (1943) y *Atlas Shrugged* (1957). La primera es de índole biográfica, aunque no en sentido estricto; la segunda, demandará la atención principal de las siguientes; y la tercera y la cuarta son las más conocidas entre toda la producción randiana: la penúltima, por su adaptación cinematográfica con el papel estelar de Gary Cooper y la última por ser considerada «el best-seller del siglo» por parte del movimiento objetivista.

³ Ayn RAND: *Himno* [1938], trad. de Verónica Puertollano, prólogo de Leonard Peikoff, Barcelona, Ediciones Deusto, 2020.

La obra ensayística puede ser relacionada distinguiendo cinco apartados que, a buen seguro, nos permiten hacernos una idea certera acerca de los intereses randianos; a saber:

Filosofía general: *For The New Intellectual* (1961); *Philosophy: Who Needs It* (1982) y *The Voice of Reason: Essays in Objectivist Thought* (1989).

Epistemología: *Introduction to Objectivist Epistemology* (1979).

Ética: *The Virtue of Selfishness* (1964).

Política: *Capitalism: The Unknown Ideal* (1956).

Estética: *The Romantic Manifesto* (1969).

La doble relación precedente de la obra narrativa y ensayística no es, desde luego, exhaustiva. Sin embargo, puede decirse –sin temor a equivocarse– que recoge las aportaciones más relevantes de Ayn Rand cuyo análisis habría de pasar, decididamente, por los estudiosos de su obra entre los que hay que mencionar a Nathaniel Branden hasta finales de los años sesenta de la pasada centuria y a Leonard Peikoff en adelante. También es cita obligada la labor desarrollada al efecto por *The Collective* en los primeros momentos y, posteriormente, el *Ayn Rand Institute* (ARI) que, desde su creación en 1985 hasta nuestros días, se ocupa del legado randiano. Con todo, no está de más señalar que las sombras de sectarismo que asolan al movimiento objetivista no han conseguido desvanecerse ni en vida ni tras el fallecimiento de su fundadora.

2. NOTAS SOBRE EL OBJETIVISMO

Tiene interés señalar, si acaso no se llega a considerar de todo punto necesario, qué ideas-fuerza son las que dotan de contenido a la filosofía objetivista; configurada, ciertamente, como la aportación genuinamente randiana con remisión a los diferentes apartados que se han dejado indicados al exponer los hitos de su obra ensayística. En este sentido, adquiere el rango de lugar común referirse a esa famosa anécdota, según la cual, «...en el momento de dirigirse a una congregación de agentes de ventas de Random House, la editorial que publicó *Atlas Shrugged*, reunidos para recibir un *briefing* sobre estrategia de ventas, uno de los vendedores preguntó a Ayn Rand si era capaz de sintetizar su filosofía a la pata coja. Rand se puso a la pata coja y dijo: Metafísica: realidad objetiva; Epistemología: razón; Ética: el interés propio; Política: capitalismo»⁴.

⁴ Ramón COTARELO: «El efecto Rand», en *Literatura y Política. La obra de Ayn Rand*, Valencia, Centro Francisco Tomás y Valiente UNED Alzira-Valencia, 2004, p. 32.

A los cuatro ámbitos mencionados, Metafísica, Epistemología, Ética y Política, añadiremos un quinto sobre Estética, y sobre este conjunto se van a dedicar las notas con las que prosigue la exposición:

Metafísica. Lo «metafísicamente dado» (*the metaphysically given*), como aclara Luca Moratal, obedece a una doble finalidad didáctico-pragmática que, por un lado, discrimina naturaleza y voluntad y, por otro, reafirma el carácter absoluto de la realidad. De esta manera se hace tan evidente como necesario el concepto de libre albedrío al que Rand llega a considerar corolario de la conciencia⁵.

Epistemología. La metafísica de la realidad objetiva desemboca en una epistemología de la razón en la que el medio de adquisición del conocimiento apela a una clase de razón que no es pura sino empírica. Se trata, pues, de operativizar la realidad a partir de los sentidos y la experiencia para pergeñar un discurso lógico sobre la base de conceptos objetivos⁶.

Ética. La «ética a la contra» randiana toma toda la distancia posible tanto de la «ética del altruismo» como de la «ética del deber» de extracción kantiana que se sitúa en las antípodas del Objetivismo. Del par vitalismo-individualismo se llega al egoísmo racional del «interés propio» (*selfishness*) en el que la felicidad se identifica con «ese estado de consciencia que procede del logro de los valores de uno. Si un hombre valora el trabajo productivo, su felicidad es la medida de su éxito al servicio de su vida»⁷.

Política. La conexión de las propuestas randianas con el movimiento libertarista y el anarcocapitalismo son tan seductoras como aquellas otras que se aprecian, por ejemplo, con la Escuela Austriaca de Economía. Son elocuentes, en este sentido, afirmaciones tales como que Ayn Rand «tuvo una influencia ideológica fundamental en el Capitalismo, la sacralidad de los mercados y su deriva financiera, con influencias notables sobre grandes responsables de la política económica mundial, como el ex-presidente de la Reserva Federal americana Alan Greenspan»⁸.

Estética. Rand contrapuso dos grandes corrientes estéticas, naturalismo y romanticismo, y frente a la convicción determinista del primer *-ismo* se decantó, en

⁵ Cfr. Luca MORATAL: *La filosofía política de Ayn Rand. Un análisis crítico*, Madrid, Dykinson, 2022, p. 110.

⁶ Vid. Ayn RAND: *Introducción a la epistemología objetivista* [1979], trad. de Domingo García, Barcelona, Ediciones Deusto, 2022.

⁷ Ayn RAND: *La virtud del egoísmo...*, p. 38.

⁸ Alfonso BÁRCENA GOMEZ: *Macrofilosofía del capitalismo*. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, 2015, p. 61. Recuperado de http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/67752/1/ABG_TESIS.pdf.

aras de la consecución del libre albedrío, por el segundo. El romanticismo randiano configuraba su propuesta estética apostando por las primacía de los valores como un fin en sí mismo, ya fuera como «proyección del hombre ideal», ya fuera como «retrato de un ideal moral»⁹.

3. LA HISTORIA SIN TRAMA DEL HIMNO RANDIANO

Tras los apuntes y las notas que anteceden se está en condiciones de abordar lo que constituye el elemento central de la exposición que pivota, como queda dicho, sobre una pieza narrativa, *Anthem* (1938), traducida inicialmente como *Viven y*, después, ya definitivamente, *Himno*; con la que la joven Rand dotó de contenido nuclear a la ética objetivista. Ni que decir tiene que la obra ensayística posterior titulada *The Virtue of Selfishness* (1964) viene a ser el complemento perfecto para terminar de configurar el egoísmo racional o, si se prefiere, expresado con énfasis randiano, «la virtud del egoísmo», tal como resulta de la traducción del título del antedicho ensayo.

La novela corta organizada en doce capítulos que nos ocupa fue concebida, inicialmente, como una obra de teatro y puede considerarse un aperitivo de la obra que tenía entre manos su autora por entonces y que años después dio lugar a *El manantial* (1943); la novela que, junto con la *La rebelión de Atlas* (1957), resaltémoslo, constituye lo más granado de las aportaciones randianas a la literatura.

Himno, como «oda al ego», es un libro concebido como una fantasía con tensión dramática en la que se combate la falsa dicotomía entre hechos y valores componiéndose una alabanza al «yo» frente al «nosotros». Precisamente, esta última apelación a la primera persona del plural sirve en bandeja la cita de una obra hermanada con la oda randiana al egoísmo racional como fue *Nosotros* (1924), de Yevgueni Zamiatin.

La «historia sin trama» de *Himno*, como la califica su prologuista, Leonard Peikoff, está ambientada en un futuro primitivo y su adscripción al género de las distopías resulta unánime. Recordemos, sobre este particular, al artífice de la expresión, el utilitarista John Stuart Mill (1806-1873), a quien se atribuye, ciertamente, el primer uso documentado del término en el curso de una intervención parlamentaria en 1868. Dedicaremos los apartados siguientes a seguir su itinerario a través de una docena de etapas sin excusa alguna para incurrir en eso que ahora se llama «hacer spoiler» y antes «destripar» el libro que nos ocupa.

⁹ Cfr. Luca MORATAL: *La filosofía política de Ayn Rand...*, pp. 138-139.

I. El protagonista de la narración, Igualdad 7-2521, nos cuenta, en plural, siempre en primera persona del plural –«nosotros»– porque la individualidad –del «yo»– resulta inconcebible, cómo es el mundo que habita. La inexistente soledad impone como verdad inatacable una incesante alusión al «nosotros»:

«Somos uno en todos y todos en uno.
No hay hombres, solo el gran NOSOTROS,
uno, indivisible y para siempre».

Hasta la edad de cinco años la vida transcurre en el Hogar de los Infantes. Los diez años siguientes en el Hogar de los Estudiantes. A los quince años el Consejo de Vocaciones decide la vocación de los jóvenes. Si bien nuestro protagonista deseaba integrarse en el Hogar de los Eruditos para seguir estudiando, el mencionado Consejo decidió, impuso, que su futuro pasara por formar parte del Hogar de los Barrenderos.

El trabajo es el destino al que se enfrentan los habitantes de este mundo pre-determinado hasta los cuarenta años de edad. El protagonista de nuestra historia cuenta con veintiún años, es decir, la misma edad a la que Rand huyó de la Unión Soviética. Cuando se cumplen cuarenta años la integración siguiente es en el Hogar de los Inútiles.

«Salirse del carril», del itinerario trazado, es impensable. Eso equivaldría a incurrir en la gran Transgresión de la Preferencia. Ni el deseo ni la voluntad tienen cabida en un mundo determinado y determinista que proscribiera, por irrealizable, el libre albedrío.

El protagonista descubre en el Bosque Inexplorado un túnel que es el hallazgo que le va a transportar a los Tiempos Innombrables. La sola posibilidad de estar solo en ese túnel ferroviario, o de Metro, convierte metafóricamente, valdría decir, un agujero de negro en una fuente de luz. Y es que la soledad, la soledad en la oscuridad, va a ser el detonante para comenzar a ver. El antepenúltimo párrafo de este primer capítulo es expresivo del nacimiento del deseo, del amor al aprendizaje:

«No queremos nada, salvo estar solos y aprender; y sentirnos como si cada día nuestra vista fuese más aguda que la del halcón y más clara que el cristal de roca».

II. Hombres y mujeres tienen prohibido relacionarse. La solución demográfica viene resuelta por la acción de lo que acontece en el Palacio de Procreación de acuerdo con lo que dispone al efecto el Consejo de Eugenesia. Cada primavera hombres y mujeres mayores de veinte y dieciocho años, respectivamente, son mandados a pasar una noche, con fines reproductivos, a las estancias palaciegas.

El plural omnisciente del «nosotros» exige que esté prohibido no estar contentos, sin embargo, la realidad arroja un resultado muy diferente ya que tanta obediencia lo que realmente inculca en sus obedientes habitantes es el miedo. El miedo a un desconocido deseo, el miedo a caer en la tentación de la gran Transgresión de la Preferencia.

Aparece por vez primera la alusión a la Palabra Impronunciable –que nadie puede oír ni decir– que remite a los Tiempos Innombrables sepultados en la desmemoria. La gran Transgresión de la Preferencia se abre paso cuando Igualdad 7-2521 se percata de la existencia de una mujer joven que responde al nombre de Libertad 5-3000 y a quien individualizará llamándola *La Dorada*.

El encuentro entre los dos jóvenes está inspirado por ese oasis del Bosque Inexplorado que permite evocar los Tiempos Innombrables. Aquellos que se asocian a un incendio que dio lugar al Alba del Gran Renacimiento que terminó expulsando de este aparente paraíso a la Palabra Impronunciable. El capítulo concluye haciéndose una pregunta que presupone ceder ante el aguijón del deseo, el afán de conocimiento y la tentación de lo prohibido:

«¿Cuál es, aunque tengamos que pagar por ello, como el santo de la hoguera, ¿cuál es la Palabra Impronunciable?».

III. Nuestro protagonista ha descubierto, fruto de su afán y amor por el conocimiento, un secreto con el que retar a las tinieblas, un invento que permite deshacerse de la oscuridad. La luz artificial, una acción luciferinamente humana, es la metáfora incisiva que viene a ser el pistoletazo de salida de la búsqueda del conocimiento. Un atreverse a pensar que asociamos, inevitablemente, al slogan ilustrado, *Sapere aude!*, que, mal que le pese a Rand, situaría en la antesala del necesario giro vital de la madurez a la salida de la autoculpable minoría de edad a que aludió con tanto tino el sabio de Königsberg¹⁰.

¹⁰ *Vid.* Immanuel KANT: ¿Qué es la Ilustración? [1784], ed. de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza, 2013.

La luz, la sed de conocimiento, precipita la tríada de exclamaciones, entre esperanzadas y entusiastas, con las que finaliza el capítulo:

«¡Hay tanto por aprender todavía! ¡Tenemos un camino tan largo ante nosotros! ¡Qué nos importa si debemos recorrerlo solos!».

IV. Igualdad 7-2521 y Libertad 5-3000 comienzan a dejarse llevar por sus sentimientos, o sea, por las emociones atravesadas por los pensamientos, y, como ejercicio de individualización, se autonombran: él, *El Indómito*, y ella, como se dijo antes, *La Dorada*. Esta decisión recuerda el *dictum* clásico «el nombre es el destino», *Nomen est omen*, con el que Plauto daba respuesta en clave retrospectiva a Shakespeare¹¹ haciendo notar, pues, que «el nombre es un signo, un presagio, un anuncio, un símbolo, una profecía... El nombre ya lo dice todo... Lo que no tiene nombre no existe...»¹². Un destino compartido, el de nuestros protagonistas, *El Indómito* y *La Dorada*, que prefigura, a través de una conjunción indomablemente dorada, o doradamente indomable, un desenlace previsible, felizmente previsible.

El amor emergente requiere poner nombre a los sentimientos, individualizarlos, hacerlos únicos. Un primer beso representa una reacción tan inquietante y turbadora, no exenta de aliento poético, como la descrita en el penúltimo párrafo del capítulo:

«Levantamos la cabeza y retrocedimos. Porque no entendíamos qué nos hizo hacer eso, y nos daba miedo comprenderlo».

V. El descubrimiento o, mejor dicho, la reinención de la luz a través de la caja de cristal ha de ser compartido con el resto de los congéneres. No se trata de un propósito jaleado por la ética del altruismo ni tampoco por la ética del deber de extracción kantiana.

La caja de cristal, esa fuente de luz que alumbraba la posibilidad del conocimiento, permite observarse, reconocerse y al desvelar el aspecto deja al descubierto y configura una parte crucial de la identidad. Las preguntas se tornan inevitables e inaplazables. Tener constancia de lo corpóreo supone avanzar, decididamente, hacia el (auto)conocimiento de la identidad. Urge compartir el descubrimiento, como queda

¹¹ Se refiere al soliloquio de Julieta Capuleto comprendido en *Romeo and Juliet* (1597): ... *What's in a name? That which we call a rose/ By any other name would smell as sweet;... (Act 2, Scene 2)*.

¹² Vid. Eduardo SANGUINETTI: *Nomen est omen: el nombre es destino*, Locus, La Extranjera, 2021.

dicho, manteniendo una reunión con el Consejo Mundial de Eruditos. Entretanto, sobrecoge ese encuentro solitario, de soledad compartida, que incide en la identidad como presupuesto del conocimiento:

«Y nos sobreviene un pensamiento extraño: nos preguntamos, por primera vez en nuestra vida, qué aspecto tenemos».

VI. Admitamos, siquiera sea para que la historia mantenga el pulso narrativo, que, proverbialmente, «el infierno está empedrado de buenas intenciones». El propósito de compartir el objeto de la reinención lleva a *El Indómito* al Palacio de Detención Correccional.

El retrato de los jueces como «hombres menudos, delgados, grises y encorvados» hace presagiar el uso de la fuerza (con latigazos y puñetazos) contra *El Indómito* antes de comparecer ante el Consejo Mundial de Eruditos. Nuestro narrador indomable no se rinde pues mantiene su propósito de compartir una verdad utilísima que prevé presentar, como producto de la escritura –que solo puede manifestarse en la nutriente y fructífera soledad–, al día siguiente:

«Mañana, a plena luz del día, cogeremos nuestra caja y dejaremos abierto nuestro túnel, y caminaremos por las calles hasta el Hogar de los Eruditos. Les pondremos delante el mayor regalo que jamás se haya ofrecido a los hombres. Les contaremos la verdad. Les entregaremos, a modo de confesión, estas páginas que hemos escrito...».

VII. La reunión que tiene lugar en el Consejo Mundial de los Eruditos, cuando mañana deja de ser mañana, es una muestra inequívoca de la cerrazón y el sinsentido. ¿Qué otra cosa podría deparar el hecho de que un barrendero se propusiera ilustrar a los eruditos?

La seguridad de la oscuridad es tal porque ignorancia y zona de confort van de la mano. Los eruditos son unos privilegiados que cuentan con el apoyo de una retahíla de nombres con los que el «nosotros» de los colectivistas-villanos persisten en demonizar al héroe singular cuya bandera es la de la libertad individual: Fraternidad, Democracia, Colectivo, Unanimidad, Internacional, Solidaridad, Alianza, Armonía y Semejanza se afanan, pues, en destruir la libertad individual que simboliza la reinventada caja de cristal.

Un golpe de timón hace posible la huída de *El Indomable*. El dolor de la incomprensión se conjuga con la bilis negra de la melancolía que tan buen maridaje hace con el sentimiento del amor. El capítulo termina, solo en apariencia, presagiando un final infeliz que, adelantémoslo, no será el final que el lector mínimamente atento deba suponer:

«Pensamos en La Dorada, a la que no volveremos a ver jamás. Después, el dolor pasó. Es mejor así. Somos uno de los condenados. Es mejor que La Dorada olviden nuestro nombre y el cuerpo que llevaban ese nombre».

VIII. *El Indómito* se refugia en el Bosque Inexplorado. El solo hecho de contemplarse, de verse reflejado en el agua de un arroyo, confiere continuidad a su descubrimiento con el que asociamos la luz, de nuevo metafóricamente, al afán de conocimiento.

La individualidad no se puede disociar de la soledad. Una soledad que es creadora y que no puede olvidarse del dolor ni tampoco del sentido de humor que acompaña a «la esperanza de los desesperados» de la que hablaría Mounier, por ejemplo, con cita de un cuarteto que, a buen seguro, solo parcialmente satisfaría a Rand¹³.

Tampoco es disociable el acto de pensar y escribir. El capítulo termina haciéndose eco, con optimismo, aunque sea larvado, de la llamada a la acción:

«Tenemos mucho que decirnos a nosotros mismos, y esperamos encontrar las palabras para ello en los próximos días. Ahora no podemos hablar, porque no podemos comprender».

IX. Escribir y no hablar, no poder hablar, es algo llamado a dejar de ser cuando se produce el reencuentro (¿inesperado?) con *La Dorada*. Nuestra historia desprovista de trama cae de bruces en las garras del amor cortesano (o romántico) cuando *La Dorada* decide escaparse del Hogar de los Campesinos y se reúne, con vocación de destino en lo universal si se trata de subrayar lo cursi¹⁴, con *El Indómito*.

¹³ Vid. Emmanuel MOUNIER: *La esperanza de la desesperanza*. Malraux, Bernanos, Sartre, Camus, trad. de Néstor Leal, Caracas, Tiempo Nuevo, 1971.

¹⁴ El término *cursi* resulta ser equívocamente polisémico. Un par de ejemplos, apelando a la Literatura y al mundo del Derecho, respectivamente, servirán para ponerlo de manifiesto: vid. Ramón GÓMEZ DE LA SERNA, *Lo cursi y otros ensayos* [1934], en *Obras Completas*, XVI, *Ensayos, Retratos y biografías I*, ed. y preámbulo de Ioana Zlotescu y prólogo de Fernando Rodríguez Lafuente, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2005, pp. 683-839, y Mario DAZA: *El Derecho Cursi. 30 lecciones*

El éxtasis de la comunión de los dos individualistas en ese encuadre, como decíamos antes, indomablemente dorado o, si se prefiere, doradamente indomable, sigue la secuencia del fuego-luz-libertad-verdad. Aunque no figure en el texto resuena el fragmento de un conocido versículo del Evangelio de San Juan: *Veritas vos liberabit*, «la verdad os hará libres» (Juan 8:32).

El amor se va abriendo paso pero la confusión no cesa. La Palabra Impronunciable mantiene el carácter enigmático del relato en el que todo apunta a una suerte de reedición de un idilio, trufado de amor y muerte, que nos invita a dirigir la mirada a Eneas y Dido, Petrarca y Laura, Dante y Beatrice, Calisto y Melibea, Romeo y Julieta y, *last but not least*, a Heathcliff y Catherine; es decir a las parejas de personajes protagonistas de obras inmortales tales como la *Eneida* (s. I a. C.), el *Cancionero* (1470), la *Divina Comedia* (1472), la *Celestina* (1500-1502), *Romeo y Julieta* (1597) y *Cumbres borrascosas* (1847). Esa Palabra Impronunciable, ausente por el momento, se irá a hacer real aunque el final del capítulo apunte hacia un suspense que tan poco suspende la inexistente trama de la narración:

«Y nos sentimos confusos, confusos por una palabra que no conseguíamos descubrir».

X. El relato tiene todas las trazas de acabar convirtiéndose en una *road movie*. El Bosque Inexplorado tiene que dejar de serlo y, fruto de esa exploración, la pareja protagonista cruza una cadena montañosa que les lleva hasta una casa abandonada de los Tiempos Innombrables.

Una casa con libros que sumerge a este relato distópico en un hilo discursivo inverso al que años después Ray Bradbury confiriera a su *Fahrenheit 451* (1953); título que hacía referencia a la temperatura a la que el papel de los libros se inflama y arde y que dio lugar a una versión cinematográfica muy celebrada dirigida por François Truffaut en 1966.

Los libros y la casa vienen a simbolizar, en verdad, el par libertad-propiedad. Un escenario en el que el refugio de la soledad compartida propicia esa individualidad que opera como presupuesto para plantearse llegar a ser libres. La luz del conocimiento, llámese afán, inquietud, curiosidad... se hace incesante. El capítulo se cierra con una exclamación, seguida de un interrogante, que cede el paso a los dos últimos capítulos en los que el «himno al yo» como «oda al egoísmo racional» se explayará:

sobre teoría de derecho público que debes leer antes de morir, prólogo de Juan Antonio García Amado y presentación de Carlos Arturo Gómez Pavajeau, Bogotá, Grupo Editorial Ibáñez, 2019.

«¡Que venga a nosotros el conocimiento! ¿Cuál es el secreto que nuestro corazón ha comprendido pero no nos revelará, aunque parezca latir como si intentara decírnoslo?».

XI. La primera persona del plural –«nosotros»– desaparece y hace acto de presencia, sin solución de continuidad, el singular –único e irreplicable– «yo».

El «yo» es lo que se identifica con la voluntad, el deseo, la humanidad... Quedan ensalzados, por tanto, los que se consideran grandes tesoros del «yo»; a saber:

«Mi pensamiento, mi voluntad, mi libertad. Y el más grande de ellos es la libertad».

Frente a los mencionados tesoros del «yo» se alude a las vergüenzas de ese monstruo que es el «nosotros»; a saber:

«La palabra de la servidumbre, el saqueo, la miseria, la falsedad...».

El héroe capitalista randiano se conjuga en primera persona del singular como *self made man*. Y se opone a esos villanos colectivistas del «nosotros» manifestándose en contra de la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo¹⁵; que se propone superar, puntualicémoslo, haciendo reverdecer la máxima «ni amo ni esclavo»¹⁶.

Este penúltimo capítulo termina poniendo negro sobre blanco, celebrando una deriva que no tenemos por menos que considerar mesiánica, el redescubrimiento de aquello que está abocado a dejar de ser Impronunciable para llegar a ser Sagrado:

«Este dios, esta sola palabra:
“Yo” ».

¹⁵ Vid. Friedrich HEGEL: *Fenomenología del espíritu* [1807], trad. de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, y, más concretamente, el apartado A del Capítulo IV: «Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre» (pp. 113-121).

¹⁶ El gran Borges citaba a Marco Aurelio en esa memorable entrevista mantenida con Joaquín Soler Serrano en el programa *A Fondo* (edición de 12-09-1976): «Lo que decía Marco Aurelio: “Ni amo ni esclavo”. Además el amo es un esclavo porque tiene que preocuparse todo el tiempo de los otros a quienes manda...». Recuperado de <https://www.rtve.es/play/videos/a-fondo/jorge-luis-borges-fondo-1976/1116621/>.

XII. Constatamos, pues, el tránsito operado por el «yo»: de Palabra Impronunciable a Palabra Sagrada. La lectura y la vida individual libremente compartida entre Igualdad 7-2521/*El Indómito* y Libertad 5-3000/*La Dorada* requiere, necesariamente, seguir avanzando. Veamos en qué términos se intensifican los cambios.

Él, pasará a llamarse Prometeo en honor a ese hombre que «tomó la luz de los dioses y la llevó a los hombres, y enseñó a los hombres a ser dioses. Y sufrió por su hazaña, como todos los portadores de luz deben sufrir. Se llamaba Prometeo»¹⁷.

Ella, por su parte, pasará a llamarse Gea, considerada «la madre de la tierra y de todos los dioses»¹⁸.

El fuego del hogar creado, con *vis* mesiánica, por Prometeo y Gea prende hasta tal punto que están esperando un hijo. Un hijo al que habrán de acompañar los amigos –que atienden a nombres tales como Internacional, Fraternidad y Solidaridad– que le aguardan para llevar a cabo, como misión, una vida heroica en la que tanta inspiración proveen los héroes de Carlyle¹⁹.

La vida, como tarea o misión vital, cobra sentido, no puede dejar de hacerlo, tal como se hace constar en los momentos preconclusivos del relato:

«Aquí, en esta montaña, mis hijos y yo, y mis amigos elegidos, construiremos nuestro nuevo país y nuestra fortaleza [...] Por la libertad del Hombre. Por sus derechos. Por su vida. Por su honor».

Un final apoteósico es, finalmente, el que separa al «yo» individual y heroico del «nosotros» colectivista y villano. A la Palabra Impronunciable, antes, y, ahora, Palabra Sagrada, se le reconoce el doble carácter de causa y consecuencia de la libertad:

«Y aquí, en las puertas de mi fortaleza, grabaré en piedra la palabra que ha de ser mi faro y estandarte. La palabra que no morirá, aunque todos

¹⁷ Sobre el cariz mesiánico-prometeico resulta elocuente traer a colación la segunda parte del título –or, *The Modern Prometheus*– de la inmortal novela gótica *Frankenstein* (1818), de Mary Shelley.

¹⁸ Gea, o Gaya, se identifica con una diosa primigenia en la épica grecolatina; a saber: «En primer lugar existió el Caos. Después Gea la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los Inmortales que habitan en la nevada cumbre del Olimpo». HESÍODO: *Teogonía* [730-700 a.C.], en *Obras y Fragmentos*, introd., trad. y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Madrid, Gredos, 1978, 117-121, p. 76.

¹⁹ Vid. Thomas CARLYLE: *Los Héroes. El culto a los héroes y lo heroico en la historia* [1841], estudio preliminar de Raúl Cardieles Reyes y trad. de Pedro Umbert, México, Porrúa, 1986.

perezcamos en la batalla. La palabra que nunca puede morir en esta tierra, porque es su corazón, su significado, su gloria.
La palabra sagrada: EGO».

4. «YO»-HÉROE VERSUS «NOSOTROS»-VILLANOS

La oposición entre el «yo»-héroe y los «nosotros»-villanos acoge la tensión egoísmo-altruismo por la que transitan las tribulaciones del ego. El protagonista de *Himno*, Igualdad 7-2521, que deviene en *El Indómito* y, finalmente, en Prometeo; y su compañera, Libertad 5-3000, reconvertida en *La Dorada* y, en definitiva, en Gea; atraviesan una suerte de rito iniciático que concluye, como final feliz, con la fusión del fuego prometeico y la tierra fértil, es decir, lo masculino y lo femenino, respectivamente: así es como se complementan para que cada uno de ellos llegue a ser quién es y cumplan, por consiguiente, con el célebre designio evocado por Píndaro (518 a.C.-438 a.C.): «¡Hazte el que eres!, como aprendido tienes»²⁰. Este coraje exclamativo bien pudiera ponerse en relación con el subtítulo de *Ecce Homo* (1888) de Nietzsche, *Cómo se llega a ser lo que se es*; un autor que anteriormente ha sido ubicado en el anverso randiano y que, obviamente, nos da que pensar acerca de la identificación entre el héroe randiano, como *self made man*, y el *Übermensch*, como superhombre o suprahombre nietzscheano.

El egoísmo racional del *Himno* randiano se ve reforzado, según lo apuntado, con un ensayo posterior que alude, literalmente, a la *virtud del egoísmo* y culmina, aunque fuera retrospectivamente, valdría decir, con la denominada *utopía de la codicia* que daba título al Capítulo II de la 3ª Parte de su creación novelística más conocida²¹. De la novela, *Himno*, pasamos, pues, al ensayo, *La virtud del egoísmo*, y, de ahí, nuevamente, a la novela, *La rebelión de Atlas*. Nos quedaremos en esta última y antes aludiremos a la otra novela más citada de nuestra autora, *El Manantial*, con visos de ejemplificar las resonancias del *ethos* randiano a través de sus héroes protagonistas.

Son dos los héroes interpelados, los protagonistas de sus principales obras de ficción, el arquitecto dinamitador, Howard Roark, de *El Manantial*, y el huelguista John Galt, de *La rebelión de Atlas*, para dar cuenta de en qué consiste el característico

²⁰ PÍNDARO: *Pítica* II, v. 72, en *Odas y Fragmentos*, introd., trad. y notas de Alfonso Ortega, Madrid, Gredos, 1984, p. 152.

²¹ Vid. Ayn RAND: *La rebelión de Atlas* [1957], prólogo de Fredy Kofman con inclusión de dos trabajos complementarios de Ricardo Manuel Rojas («Aynd Rand y su filosofía para vivir en la tierra») y de Armando Ribas («Si Atlas dejara de sostener el mundo») y trad. de Hernán Alberro, Luis Kofman y Fredy Kofman, Buenos Aires, Grito Sagrado Ed., 2007, p. 718 y ss.

modelo heroico, de cariz mesiánico, que participa, añadámoslo, del *dictum* bíblico-proudhoniano *destruam et aedificabo*²².

Ambos héroes revisten la condición de arquetipos, en sentido jungiano²³, de aquello que constituye lo nuclear de la filosofía objetivista: un egoísmo virtuoso focalizado en el culto al héroe, al héroe capitalista redivivo forjador de su destino.

Se reproducen a continuación, con afán indicativo, algunas intervenciones de los precitados protagonistas para subrayar, con la intensidad de la convicción, la aparente fuerza de la autoestima y la sinceridad que enlaza con la tradición heroica en la literatura que nos retrotrae, hagámoslo notar, a las seis conferencias dictadas por Thomas Carlyle en 1841 dedicadas a Odín, Mahoma, Dante, Shakespeare, Lutero, Knox, Johnson, Rousseau, Burns, Cromwell y Napoleón.

Howard Roark, el flamante Gary Cooper del film dirigido por King Vidor en 1949, es el arquitecto protagonista que encarna a un hombre rebelde, emprendedor y valiente, provisto de una visión propia que no está exenta de odio. La rebeldía apuntada hace inevitable que resuene una obra clásica posterior como la de Albert Camus, para quien un hombre rebelde es «un hombre que dice no. Pero si niega, no renuncia: es también un hombre que dice sí, desde su primer movimiento»²⁴.

El alegato de autodefensa en el juicio que se celebró en su contra por haber destruido Cortland Homes constituye un auténtico manifiesto. El héroe randiano es un hombre independiente, creador y egoísta, que se opone al hombre dependiente, parásito y altruista. El antagonismo entre creadores o emprendedores-egoístas y parásitos-altruistas responde a una disyuntiva que exige, necesariamente, tomar partido por uno de los requerimientos en que consiste ese conflicto o dilema moral:

«La elección es independencia o dependencia. El código del creador o el código del imitador. Este es el problema básico [...] Todo lo que procede del ego independiente es bueno. Todo lo que procede de la dependencia

²² Vid. Pierre-Joseph PROUDHON: *Sistema de las contradicciones económicas o filosofía de la miseria* [1846], trad. y prólogo de F. Pí y Margall, Madrid, Librería de Alfonso Durán, 1870, que en la portada de la primera parte incluye como lema: *Destruam et aedificabo. Deuteron., c. 32*. Recuperado de <https://www.marxists.org/espanol/proudhon/filosofia-de-la-miseria.pdf>.

²³ «El arquetipo representa esencialmente un contenido inconsciente, que al concienzializarse y ser percibido cambia de acuerdo con cada conciencia individual en que surge». Carl Gustav JUNG: *Arquetipos e inconsciente colectivo* [1934/1954], trad. de Miguel Murmis, Barcelona, Paidós, 2003, p. 11.

²⁴ Albert CAMUS: *El hombre rebelde* [1951], trad. de Josep Escué, Madrid, Alianza, 2008, p. 21.

de unos respecto a otros es malo [...] No hay ninguna norma de dignidad personal, salvo la independencia»²⁵.

La parte final del alegato es expresiva de la arrogancia e insolencia que no pocos verían como disfraz de una autoestima y una sinceridad distorsionadas:

«He venido aquí para manifestar que no reconozco a nadie derecho alguno sobre un minuto de mi vida [...] No reconozco obligaciones hacia los hombres excepto una: respetar su libertad y no formar parte de una sociedad esclava»²⁶.

Del segundo álter ego randiano, John Galt, cabe destacar el juramento a que se contrae la alocución radiofónica incluida también en la parte final de la segunda obra de ficción traída a colación, *La rebelión de Atlas*. Se trata de un canto a la independencia egoísta que repudia cualquier forma de altruismo al equiparar, sin fisuras, independencia económica y dignidad personal:

«Juro por mi vida, y por mi amor por ella, que jamás viviré para nadie, ni exigiré que nadie viva para mí»²⁷.

El individualismo heroico, virtuosamente egoísta, busca imponerse, por tanto, al colectivismo villano, parasitariamente altruista. La moraleja del final del poema *El panal rumoroso o la redención de los bribones* situado en el atrio de *La fábula de las abejas* (1714), con un subtítulo memorable en el que se evoca el tándem vicios privados-virtudes públicas, nos deja preparado el terreno para que los destellos de la paradoja, como «paracaídas del pensamiento»²⁸, se vean proyectados entre el exceso y la disidencia:

²⁵ Ayn RAND: *El Manantial* [1943], trad. de Luis de Paola, Barcelona, Planeta, 1958, p. 722.

²⁶ *Ibidem*, p. 725.

²⁷ Ayn RAND: *La rebelión de Atlas...* p. 1.011.

²⁸ «Un pensamiento sin paradoja es como un amante sin pasión, pensaba Kierkegaard. “La paradoja es el nombre que los tontos le dan a la verdad”, decía el gregui-parisino Moréas. La paradoja es para el pensamiento como un paracaídas; porque lo salva del peligro, provocándole: paradójicamente. Es naturalmente peligroso pensar en paradojas, como es peligroso arrojarse al vacío en paracaídas; pero es mucho más peligroso lo contrario: pensar sin ella; arrojarse al aire sin paracaídas como al apasionado pensar sin paradojas. Pensar sin paradojas es arriesgarse a romperse definitivamente la cabeza. Lo único que no es peligroso, en definitiva es no pensar. Y no volar». José BERGAMÍN: «La máscara y el rostro», en la revista montevideana *Escritura*, abril/mayo (1948). Recuperado de <http://letras-uruguay>.

Dejad, pues, de quejaros: solo los tontos se esfuerzan
 por hacer de un gran panal un panal honrado.
 Querer gozar de los beneficios del mundo,
 y ser famosos en la guerra, y vivir con holgura,
 sin grandes vicios, es vana utopía en el cerebro asentada.
 Fraude, lujo y orgullo deben vivir
 mientras disfrutemos de sus beneficios:
 el hambre es, sin duda, una plaga terrible,
 pero, sin ella, ¿quién medra o se alimenta?
 ¿Acaso no debemos la abundancia del vino
 a la mezquina vid, seca y retorcida?
 La cual, mientras olvida sus sarmientos,
 ahoga a otras plantas y se hace madera,
 pero nos bendice con sus frutos
 apenas es podada y atendida:
 igualmente es benéfico el vicio
 cuando la Justicia lo poda y limita;
 y, más aún, cuando un pueblo aspira a la grandeza,
 tan necesario es para el Estado
 como es el hambre para comer;
 la virtud sola no puede hacer que vivan las Naciones
 esplendorosamente; las que revivir quisieran
 la Edad de Oro, han de liberarse
 de la honradez como de las bellotas²⁹.

5. ¡PARADOJA!: LA SENDA DEL EXCESO CONDUCE A LA DISIDENCIA

La paradoja, como veremos, partiendo del exceso nos llevará hasta los predios de la disidencia. Y es que produce extrañeza, ciertamente, que alguien como Rand que se declaraba esencialmente aristotélica, atravesada, por tanto, por el faro-guía del *justo medio* que iluminaba su propuesta objetivista, suscribiera tomas de posición tan a contracorriente. Antes de precipitarnos por la senda del exceso y llegar, por los vericuetos de la paradoja, hasta la posada, la posada de la disidencia puestos a precisar,

espaciolatino.com/e/bergamin_jose/la_mascara_y_el_rostro.htm#:~:text=%22La%20paradoja%20es%20el%20nombre,del%20peligro%2C%20provoc%C3%A1ndole%3A%20paradojicamente.

²⁹ Bernard MANDEVILLE: *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública* [1714], trad. de J. Ferrater Mora y comentario crítico, histórico y explicativo de F. B. Laye, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997.

será muy indicativo pergeñar un muestrario de tomas de posición randianas alejadas, subrayémoslo, del *justo medio* aristotélico a que se ha hecho mención.

Siguiendo, nuevamente, el trabajo de Luca Moratal se pasa a relacionar, con vocación de síntesis, un conjunto de hitos que ponen de manifiesto esa actitud contracorriente característica de una impronta que en no pocas ocasiones –siempre, por obvio que resulte, hay que tener en cuenta el contexto– se puede calificar como explosiva³⁰; a saber:

a) *Aborto*. La defensa radical del aborto le lleva, incluso, a considerarlo un derecho: el derecho –moral– al aborto.

b) *Suicidio*. La justificación moral del suicidio no se puede disociar de la simpatía randiana por la eutanasia; aun cuando se desmarcara al rehuir abogar por la regulación legal de esta última.

c) *Reclutamiento obligatorio*. Fue considerado no solo inmoral sino, además, ineficiente; una visión señaladamente crítica, remarquémoslo, en una época en la que los Estados Unidos se habían embarcado en conflictos tales como los de las guerras de Corea y Vietnam.

d) *Libertad de expresión*. Su defensa a ultranza hizo que se opusiera, con total contundencia, a cualquier forma de censura.

e) *Reivindicaciones ecologistas*. Su oposición le llevaba a tildarlas de mero ejercicio de propaganda del que hacía gala el colectivismo de la nueva izquierda.

f) *Feminismo*. Rand puso distancia del mismo hasta el punto de llegar a declararse «orgullosamente machista».

g) *Estado de Israel*. Rand fue una de sus fervientes defensoras brindándole apoyo económico. Posiblemente, su origen judío no debió quedar empañado por su ateísmo intransigente, mas no militante.

h) *Gobiernos centralizados*. Su preferencia centralista le hacía oponerse al presunto derecho que invocaban ciertos grupos, locales o provinciales, para separarse del país en el que estaban integrados.

³⁰ Vid. Luca MORATAL: *La filosofía política de Ayn Rand...* Cap. 5, § 7, *Implicaciones y aplicaciones de la filosofía política objetivista*, pp. 268-281.

i) *Control legal de la tenencia de armas.* Esta cuestión, como ejemplo de que la deriva sectaria no agota la pulsión disidente, sigue siendo debatida en el seno del movimiento objetivista.

j) *Inmigración.* También la comunidad objetivista se encuentra dividida en este punto. Con todo, no se puede olvidar que la propia trayectoria vital de Rand no habría sido la que fue, evidentemente, en un contexto partidario de restringir la inmigración.

k) *Limitaciones al poder punitivo del Estado.* Cabe destacar, sobre el particular, que Rand se oponía, por razones epistemológicas y no necesariamente morales, al *ius puniendi* estatal en determinados supuestos como, por ejemplo, en el caso de la pena capital.

l) *Drogas y prostitución.* Pese a considerarlas prácticas inmorales, lo mismo que la denominada *hard-core pornography*, Rand objetaba, con firmeza, que el Estado pudiera imponer a los adultos qué hacer, o qué dejar de hacer, al respecto.

m) *Otras cuestiones.* Pueden citarse, entre otras, las siguientes: la inadmisibilidad moral del compromiso; la negación de los derechos de los consumidores; la veneración racional del nacionalismo, no del tribalismo, y el consiguiente desdén por el internacionalismo; las posiciones proclives a actuar con mayor contundencia en conflictos internacionales tales como la crisis de los misiles en Cuba o la de los rehenes en Irán; la valoración positiva acerca del golpe de Estado contra Salvador Allende en Chile; el apoyo, por razones de defensa nacional, del programa aeroespacial estadounidense; la negación de cualquier clase de peligro en relación con el crecimiento demográfico, etc.

Exceso, paradoja y disidencia se erigen, a modo de recapitulación, en las tres coordenadas en las que se inscribe la ética randiana, en particular, y la filosofía objetivista, en general. Los destellos de la paradoja se proyectan hacia atrás, primeramente, como exceso y, a continuación, con *vis* disidente, se revuelven hacia adelante. Propongámonos perfilar esos dos momentos en los que el denominador común de la paradoja, de una exclamativa paradoja, nos llevan desde el *exceso-paradoja* hacia la paradoja-disidencia.

Exceso y paradoja. El genio randiano sucumbió a la tentación de incurrir en el exceso motorizando, decididamente, su paradoja principal: la del objetivismo del *justo medio*, de base racional, disparándose de tal manera que la razón tenía que ceder ante el corazón.

Una lista de citas jalean esa paradoja, aquello que en palabras de Amiel constituía «la golosina del ingenioso y el juguete del hombre de talento»³¹ dado que el amor a la verdad y el talento no siempre coinciden: empecemos con Blaise Pascal, para quien, como es bien sabido, «el corazón tiene razones que la razón no conoce»³²; prosigamos con nuestro Francisco de Goya y su hipnótica composición que nos lleva a contemplar con aquello de que «el sueño de la razón produce monstruos»³³; y, desemboquemos, sin terminar de concluir, invocando ese *dictum* poético comprendido en *El matrimonio del cielo y el infierno* (1790), de William Blake, según el cual, «el camino del exceso conduce al palacio de la sabiduría»³⁴. Sin sustraernos, sin podernos sustraer, pues, a la siguiente admonición: «Exceso de pena, ríe. Exceso de alegría, llora»³⁵.

La paradoja que sacude a la cosmovisión randiana hunde sus raíces en el exceso de una pasión por la razón que todo lo impregna aun cuando el binomio exceso-sabiduría no siempre conduzca a la posada entrevista por el visionario Blake. Paradójicamente, Ralph Waldo Emerson pudo proponerse enmendarle la plana al polifacético Blake con una advertencia del tenor siguiente: «El sabio por exceso de sabiduría se vuelve un necio»³⁶.

Paradoja y disidencia. Que el pensamiento sea a contracorriente tiene mucho de desenmascaramiento porque el coraje de pensar no puede ponerse en marcha si no es a lomos del espíritu crítico y el afán problematizador. El motor de la paradoja parte del exceso y transita por una senda que conduce hasta la posada de la disidencia. La invocación final de dos autores, Oliver Wendell Holmes, Jr. (1841-1935) y Miguel de Unamuno (1864-1936), con quienes Rand, que sepamos, no tuvo nada que ver, enmarcan esta pulsión salvífica aquejada, empero, como es habitual, de una advertencia como la siguiente: «El veneno está en la dosis»: *Dosis sola facit venenum*³⁷.

Mr. Justice Holmes, juez de la Corte Suprema estadounidense durante treinta años (1902-1932), conocido como *The Great Dissenter*, constituye un ejemplo ex-

³¹ Enrique Federico AMIEL: *Diario íntimo* [1884], trad. de María Enriqueta, Madrid, Tebas, 1976, p. 123.

³² Blaise PASCAL: *Pensamientos* [1669], Sección III, § 277, Madrid, Espasa Calpe, 1940.

³³ El aguafuerte así titulado data de 1799. Se trata de un grabado de la serie *Los Caprichos* numerado con el cardinal 43 en una serie de 80 estampas.

³⁴ William BLAKE: «Proverbios del infierno», en *El matrimonio del cielo y el infierno* [1790-1793], trad. de Xavier Villau, Xalapa (México), Editora de Gobierno del Estado de Veracruz-Llave, 2002, p. 45.

³⁵ *Ibidem*, p. 47.

³⁶ *Vid.* Ralph Waldo EMERSON: *Ensayos*, ed. y trad. de Javier Alcoriza, Segunda Serie, Ensayo II, *Experiencia* [1844], Madrid, Cátedra, 2014.

³⁷ *Vid.* PARACELSO: *Opera Omnia*, trad., estudio preliminar y anotaciones de Estanislao Lluésma Uranga, Buenos Aires, Ed. Schapire, 1945.

traordinario de una pujanza creadora de signo individualista y anticipadora dado que, como concluye Fernández Segado, «la misma fuerza de los *dissents* de Holmes permite explicar que un elevado número de ellos se convirtieran antes o después, a través del pertinente *overruling*, en Derecho vigente»³⁸. Los votos discrepantes (*dissents*) de Holmes prueban cómo en la vida del Derecho, en los estrados de los tribunales –*Law In Action*–, a diferencia de lo que acontece en las tarimas de las Facultades –*Law in Books*–, la lucha tiene más protagonismo que el consenso: la lucha por el Derecho es, destaquémoslo, en la que resuena el segundo Jhering, el de la *Jurisprudencia de Intereses*³⁹, y se ve corroborada por el potencial crítico de ese famoso aforismo holmesiano, según el cual, «la vida del Derecho no ha sido lógica: ha sido experiencia»⁴⁰.

Un artículo de Unamuno, por otra parte, incluía un diálogo provisto de convicción en el que el espíritu disidente combatía a la pusilánime unanimidad. Esta se traducía, unamunianamente, en un *deshumanamiento* anudado por ideas colectivas, *ergo* serviles, como las de organización y disciplina. Veamos cómo:

– Sí, ya sé que a usted y a sus congéneres, atacados ahora de un rabioso paganismo, la espiritualidad les tiene muy sin cuidado. Lo que importa es el éxito; lo que ustedes llaman el éxito. Y en cuanto a eso de la unanimidad, me da lástima un pueblo unánime, así como me da lástima un hombre unánime.
 –¡Un hombre unánime! exclamó.
 –Sí, –dije–, un hombre en quien estén de acuerdo las varias almas que cada uno de nosotros guarda en el arcón de su conciencia, un hombre sin luchas interiores, sin guerra civil íntima...
 –¡Pero un hombre así es el que vence! arguyó.
 –Pero no vive –le repliqué– y a la vida hemos venido a vivir. Y no a vencer. La victoria es de Dios...⁴¹.

³⁸ Francisco FERNÁNDEZ SEGADO: «El Justice Oliver Wendell Holmes: “The Great Dissenter” de la *Supreme Court*», en *Teoría y Realidad Constitucional*, núm. 25, 2010, p. 147.

³⁹ Vid. Rudolf von JHERING: *La lucha por el Derecho* [1872], estudio preliminar y edición de Luis Lloredo Alix, Madrid, Dykinson, 2018.

⁴⁰ Vid. Oliver Wendell HOLMES, Jr.: *La senda del Derecho* [1897], trad. y estudio preliminar de José Ignacio Solar Cayón, Madrid, Marcial Pons, 2012, que reproduce la conferencia pronunciada con ocasión de la inauguración del nuevo edificio de la Facultad de Derecho de la Universidad de Boston el 8 de enero de 1897, publicada en *Harvard Law Review*, vol. 10, núm. 8, 25 marzo 1897, pp. 457-478.

⁴¹ Miguel de UNAMUNO: «Sobre eso de la unanimidad», en *España, Semanario de la vida nacional*, Año I, Núm. 32, 2 septiembre 1915, p. 2. Recuperado de <http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0003363212&search=&lang=en>.

Al final del ficticio diálogo unamuniano se desdeñaba tanto vencer como militar y tan era así que se terminaba demonizando, sin posible redención, a la unanimidad:

–... yo no sé bien que sea eso de vencer, y en todo caso sé que usted y yo le damos muy opuestos sentidos; además, yo no milito, eso que usted llama militar, en partido alguno, ni es a partido a lo que yo sirvo. Yo no sirvo más que a la personalidad, a que esta sea libre, compleja, variada, cambiante, aunque sufra. Y si viera lo que usted llama el otro partido, el de *esa* disciplina y *esa* organización, el que absorbe al individuo en el Estado, el del dogma, el de la quietud espiritual íntima, el de la paz de la conciencia, el de consagrarse a los dos negocios, si viera que ese partido de la Inquisición y de la envidia –pues no es otra cosa–, si yo viera que la causa de los conservadores, “desvergonzadamente ramplones” –*svergogratamente trivial*– que los llamó en un momento de inspiración Carducci; si yo viera que iba a perecer, abrazaría, aunque solo fuese como abogado del Diablo, su causa, para que el liberalismo, que es perpetua lucha, no pereciese también. No quiero *esa* victoria; no quiero *esa* unanimidad⁴².

* * *

El carácter combativo característico de Ayn Rand ha desembocado, por lo expuesto, en una apuesta por la disidencia. El demonio de la unanimidad, dicho sea bajo el amparo del sentimiento trágico unamuniano⁴³, acaba confundiendo pensamiento y sentimiento, razón y corazón⁴⁴. No será ocioso, así las cosas, traer a colación el expresivo lema de nuestro vasco universal: «Mi divisa es: *veritas prius pace*, primero la verdad que la paz»; a la que añadió «Es mejor verdad con guerra, que mentira con paz», si bien, admitámoslo con pesar, no deje de resultar acomodaticia «la paz de la mentira».

⁴² *Ibidem*, p. 2.

⁴³ Vid. Miguel de Unamuno: *Del sentimiento trágico de la vida* [1913], Alayor (Menorca), textos. info, 2019, cuyos primeros compases, «Homo sum; nihil humani a me alienum puto, dijo el cómico latino. Y yo diría más bien, *nullum hominem a me alienum puto*; soy hombre, a ningún otro hombre estimo extraño» (p. 3), permiten advertir fuertes contrastes con la *weltanschauung* randiana.

⁴⁴ Vid. Miguel de Unamuno: «Credo poético» [1907], en *Poesías*, ed. de Manuel Alvar, Barcelona, Labor, 1975, p. 59, donde la instancia del (co)razón se explaya como consecuencia de la (con) fusión pensamiento-sentimiento: *Piensa el sentimiento, siente el sentimiento/ [...] Lo pensado es, no lo dudes, lo sentido./ ¿Sentimiento puro? Quien en ello crea,/ de la fuente del saltir nuna ha llegado/ a la viva y honda vena...*

Llegados a este punto, dejemos invocado, para concluir, aquel propósito en el que convergería, a buen seguro, el espíritu randiano del «yo» –excesivo, paradójico y disidente– y el de la publicación que acoge este trabajo sobre la oda randiana al egoísmo racional, como es el señalado en una de las empresas políticas de Diego de Saavedra y Fajardo (1584-1648):

«A navegar con cualquier viento». *In contraria ducet*⁴⁵.

⁴⁵ Diego de SAAVEDRA FAJARDO: «Empresa 36», en *Idea de un príncipe político cristiano representado en cien empresas* [1640], Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2017. Recuperado de <https://www.cervantesvirtual.com/obra/idea-de-un-principe-politico-cristiano-representada-en-cien-empresas--por-diego-de-saavedra-fajardo/>.

MUJERES, AQUELARRES Y FRONTERAS: LA CONSTRUCCIÓN¹ HISTÓRICA DE LA BRUJERÍA VASCA

WOMEN, WITCHES' SABBATH AND BORDERS: THE HISTORICAL CONSTRUCTION OF
BASQUE WITCHCRAFT

MAR TOMICO FERNÁNDEZ

Facultad de Humanidades y CC. de la Comunicación. Universidad CEU San Pablo

DOI: 10.14679/1824

RESUMEN

El objetivo de este trabajo de investigación es analizar los factores clave que al darse de manera simultánea en el siglo XVII dieron lugar a un giro en la persecución de la brujería desde el proceso inquisitorial de Zugarramurdi. Se aborda el contexto histórico-religioso, tratando cuestiones como la lengua, el proceso de identificación entre brujería y herejía, o los casos de acusaciones que se dieron con anterioridad. Además, se estudia la cuestión del género desde una perspectiva sociológica y se incide en la particularidad del concepto *akelarre* como término que aparece registrado por primera vez en este caso.

Se trata de un trabajo académico de carácter histórico y descriptivo en el que se lleva a cabo un análisis con el fin de demostrar cómo a raíz de estos sucesos que tuvieron lugar entre 1609 y 1610 se fraguó en el norte de España todo un sistema de creencias que derivó en un mecanismo de acusación, condena y muerte que, a su vez, sería el primer paso para acabar con la condena de la brujería en España.

PALABRAS CLAVE: caza de brujas, Inquisición española, aquelarre, Navarra, País Vasco

ABSTRACT

The objective of this project is to analyze the key factors that when given simultaneously in the seventeenth century, led to a turn in the persecution of witchcraft from the inquisitorial process of Zugarramurdi. The historical context is addressed-dealing with issues such as language, the process of identification between witchcraft and heresy, or the cases of accusations that occurred previously. In addition, it is studied the question of gender from a sociological perspective and emphasized the particularity of the concept *akelarre* as a term that appears registered for the first time in this case.

¹ Fecha Envío: marzo 2021. Fecha aceptación: agosto 2021.

It is an academic work of a historical and descriptive nature in which it is carried out an analysis in order to demonstrate how as a result of this case that took place between 1609 and 1610 a whole belief system was forged in northern Spain that led to a mechanism of accusation, conviction and death that, in turn, would be the first step towards end the condemnation of witchcraft in Spain.

KEYWORDS: witch-hunt, spanish Inquisition, akelarre, Navarra, Basque Country.

0. INTRODUCCIÓN

La brujería vasca cuenta con una serie de elementos que la diferencian del resto de procesos inquisitoriales de similares características que tuvieron lugar tanto en España como en el resto de Europa, un relato que conocemos mayormente por la documentación recogida por una de las partes y que, a menudo, se ha visto rodeado de leyendas y medias verdades. El propio fenómeno brujeril, aunque en diferentes contextos, ha sido politizado desde sus inicios hasta nuestros días, de modo que su estudio resulta, a mi juicio, de gran importancia para el conocimiento de nuestra sociedad, el papel que la religión desempeñaba en ella y los cambios que se derivaron de estos litigios. En palabras del historiador Jeffrey Burton Russell: “podemos convencernos a nosotros mismos o a nuestros hijos de que no hay brujas. Pero sí las hay o, al menos, las hubo. Un fenómeno que durante siglos ha fascinado la mente de los hombres, desde los más iletrados campesinos a los más dotados filósofos y científicos, llevando a la tortura y la muerte a cientos de miles de personas, ni es un chiste ni es una ilusión”².

Uno de los pocos documentos que se conservan de estos procesos es la *Relacion svmmaria del auto de la fe que los señores doctor Alonso Bezerra Holguin, del Abito de Alcantara, Licenciado Ioan de Valle Aluarado, Licenciado Alonso de Salaçar Frias, inquisidores Apostolicos en el Reyno de Nauarra y su destricto, celebraron en la ciudad de Logroño, en siete y ocho dias del mes de Nouiembre, de mil y seyscientos y diez años*. En este auto de fe fueron sentenciados los condenados de Zugarramurdi, un municipio de unos 200 habitantes situado en la comarca de Baztán donde tuvo lugar la persecución y posterior ejecución de personas acusadas de brujería entre 1609 y 1610.

¿Por qué los sucesos de este pequeño pueblo navarro han adquirido tal relevancia hasta nuestros días? Lo cierto es que no fue el primer proceso de estas características en España, ni en el que más ejecuciones hubo. Sin embargo, el nombre de esta pequeña localidad ha trascendido de una forma en la que no lo hicieron otras. Lo que

² Jeffrey BURTON RUSSELL: *The witchcraft in the Middle Ages*, Londres, Cornell University Press, 1972, p. 1.

se pretende con este trabajo es demostrar cuáles fueron los factores decisivos que confluyeron en este municipio navarro para desatar un proceso que supondría el principio del fin de las condenas por brujería.

Por un lado, se encuentra el hecho de que las mujeres eran más fácilmente objeto de sospecha, y tanto la acusadora como las primeras acusadas de este caso lo eran. Por otra parte, es precisamente en el desarrollo de este proceso cuando la palabra “aque-larre” aparece documentada por primera vez en una carta del Tribunal a la Suprema Inquisición. Esto no supone únicamente la creación de una palabra *ad hoc*, sino que su introducción frente al término *sabbat*, utilizado tradicionalmente para definir estos actos, supone un refuerzo de la idea de la presencia del diablo en estas reuniones.

Asimismo, se prueba que hubo dos fronteras determinantes en el desarrollo de los acontecimientos: la territorial, ya que Zugarramurdi limita al norte con Francia y la permeabilidad de esta zona hará que sea el punto por el que entren las ideas de reuniones de brujas y pactos con el diablo; y la lingüística, pues los inquisidores que llegan a este pueblo no conocían la lengua que hoy denominamos euskera, siendo necesaria la traducción para unos y para otros, por lo que el papel de la persona que ejercía esta función fue clave para la evolución de los hechos.

1. LOS VASCOHABLANTES Y EL TERRITORIO

La brujería vasca hace referencia a la historia de un fenómeno que tuvo lugar en las zonas vascohablantes del actual País Vasco, Navarra y del País Vasco francés, este último conocido como Iparralde en euskera y compuesto por las tres provincias históricas de Labort, Baja Navarra y Sola. En este sentido, conviene mencionar someramente que para el grupo de población que hoy conocemos como vascos en un sentido geográfico, es decir, a los habitantes de las provincias de Álava, Guipúzcoa y Vizcaya, no existía en la Baja Edad Media un término común que los englobara, tal y como recoge Jon Juaristi en su obra *Historia mínima del País Vasco*³.

Los pobladores de las Vascongadas se dividían en vizcaínos, guipuzcoanos y alaveses. Por otra parte, los vascos de Navarra eran conocidos como navarros, y los moradores de origen francoprovenzal y habla occitana eran los llamados francos. Así, el término castellano *vascongado* –ya en uso en la Edad Media– hacía referencia a aquella persona hablante del vascuence, con independencia de su nacimiento o arraigo en las provincias occidentales o en Navarra.

³ Jon JUARISTI: *Historia mínima del País Vasco*, Madrid, Turner Publicaciones, 2013, pp. 23-25.

Durante la Edad Media se había formado un complejo sistema social en el que los linajes feudales habían ido perdiendo importancia frente a las actividades ligadas a las villas. Al finalizar esta crisis social en las Vascongadas con la derrota de los primeros, una de las condiciones de los ganadores fue la nivelación estamental de toda la población, lo que también tuvo consecuencias en la nomenclatura de sus habitantes. Así recoge Juaristi cómo se extendió el uso del término vizcaíno: “como el término *vizcaíno* reunía en sí los significados de “natural del señorío de Vizcaya” e “hidalgo”, la segunda acepción se independizó de la primera y se hizo extensiva asimismo a los guipuzcoanos y alaveses. De modo que en la España de los siglos XV al XVIII se consideraba vizcaínos a todos los vascongados, no solo a los de Vizcaya”⁴.

Finalmente, el término *vascongado* desplazó al de *vizcaíno*, dejándose este únicamente para los naturales de dicha provincia. A finales del XVIII, el filósofo Johann Gottfried Herder, y Wilhelm von Humboldt, uno de los fundadores de la Universidad de Berlín, fueron quienes comenzaron a usar el concepto de *baskischen*, que en español significa “vasco”, con un nuevo sentido inclusivo que ya era de uso común en el siglo XX.

En el caso de la designación del territorio ocurre algo similar, pues son muchos los nombres que ha recibido la demarcación que hoy conocemos como País Vasco. De hecho, esta designación es bastante reciente, pues procede de la traducción de su equivalente en francés *Pays Basque*, cuyo uso comenzó a ser frecuente en el siglo XIX cuando la costa de Labort se convirtió en zona de veraneo para la burguesía de París. En la actualidad, es el nombre español que recibe la comunidad autónoma.

Otra de las voces más extendidas a este respecto es *Euskadi*, término inventado por Sabino Arana Goiri (1865-1903), fundador del Partido Nacionalista Vasco. Aunque en un principio designaba al conjunto de las provincias Vascongadas, Navarra y los territorios vascofranceses, actualmente solo es utilizado para referirse a la autonomía, al igual que ocurre con la ya citada designación de País Vasco.

En este sentido, también cabe mencionar el caso de *Euskal Herria*, expresión que aparece en la literatura eusquérica por primera vez en el siglo XVII con un sentido más lingüístico que territorial. En el siglo XIX esta denominación empezó a ser utilizada en referencia al conjunto de la región vasca, pero un siglo después, en el contexto de la transición española a la democracia, la izquierda nacionalista se lo apropió para diferenciar su proyecto político, lo que llegó a generar ciertas tensiones institucionales entre las comunidades autónomas del País Vasco y Navarra.

⁴ *Ibid.*, p. 184.

Por todo ello puede decirse que Vasconia, aunque de uso poco frecuente y sin especial arraigo en el habla popular, es el único término que designa a la totalidad de la región vasca de ambos lados del Pirineo. Además, su antigüedad es mucho mayor que las ya citadas denominaciones: “Si bien el nombre *Wasconia* aparece en las crónicas de Gregorio de Tours y Fredegario en el siglo VI, es en la obra del anónimo cosmógrafo de Rávena, un refundidor de Ptolomeo, donde se intenta delimitar por primera vez en su territorio, pero con la grafía *Guasconia*”, señala Juaristi⁵.

2. IDENTIFICACIÓN ENTRE BRUJERÍA Y HEREJÍA

La identificación entre brujería y herejía fue un proceso gradual. En la Edad Media, concretamente en el siglo VII, se produjeron dos importantes cambios en la concepción de la brujería: la aparición de la idea de que el pacto demoniaco era parte consustancial de la misma y la extensión de la idea de la bruja como alguien que lanza maleficios contra otros. Este último punto es importante porque tal y como señala Leandro Martínez Peñas, profesor en la Universidad Rey Juan Carlos de Historia del Derecho y las Instituciones, antes de ese siglo el maleficio era un tipo de crimen genérico que prácticamente podía realizar cualquier persona con los conocimientos necesarios. Sin embargo, a partir de ese momento, se convertiría en un elemento asociado a la práctica de la brujería⁶.

Desde la época medieval se fue gestando todo un marco ideológico y religioso que pasó de la incredulidad y la negación inicial al miedo –e incluso obsesión– posterior. De hecho, durante la alta Edad Media parte de la jerarquía eclesiástica se mostró escéptica respecto a la brujería. San Bonifacio afirmaba en el siglo VIII: “No es digno de un cristiano creer en brujas”⁷.

En este sentido, Martínez Peñas apunta al *Canon Episcopi*, publicado en 906 y escrito por Reginon de Prüm, como el primer texto relevante en lo referente a la persecución de la brujería. Esta obra fue reproducida posteriormente en otras como el *Corrector*, nombre que recibe el libro XIX del *Decretum* de Burcardo de Worms y que gozó del respaldo de los abogados canónicos y los teólogos de su tiempo, sobre el que Martínez Peñas dice:

⁵ *Ibid.*, pp. 20-21.

⁶ Leandro MARTÍNEZ PEÑAS: “La convergencia entre brujería y herejía y su influencia en la actuación de la Inquisición Medieval”, *Revista de la Inquisición. Intolerancia y Derechos Humanos*, 23 (2019), p. 75. Accesible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7454260>

⁷ Trevor ROPER: *De la Réforme aux Lumières*, París, Éditions Gallimard, 1972, p. 135.

Incluye por vez primera en una obra legislativa vínculos entre la práctica de la brujería y la herejía, conectando ambas a través de la acción del diablo. [...] Con el *Corrector* comenzó a tomar forma la conexión de la brujería con la herejía, desde el punto de vista teológico, proviene del hecho de que para invocar a un demonio hay que creer en ellos, lo cual, a su vez, implica que hay ser cristiano, puesto que la existencia de dichos seres forma parte del diseño teológico del cristianismo⁸.

No obstante, la principal fuente de presión fue el miedo extendido entre la población, pues en este ámbito la comunidad jugaba un papel esencial ya que gran parte de los conflictos locales surgían, se desarrollaban y se solventaban entre los propios vecinos. Por lo tanto, la irrupción de los inquisidores en la lucha contra la brujería supuso un punto de inflexión que derivó en la rápida expansión de la histeria colectiva. En este contexto, en 1484 el papa Inocencio VIII emite la bula *Summis desiderantes affectibus* donde declara:

Cualquier persona de cualquier sexo, desconocedora de su propia salvación y extraviada de la fe católica, que se haya abandonado a sí misma a demonios, íncubos y súcubos, y por sus encantamientos, conjuros y otras abominaciones han matado a niños aún en el vientre de la madre, han destruido el ganado y las cosechas, atormentan a hombres y mujeres y les impiden concebir; y, sobre todo, reniegan blasfemamente de la fe que es la suya por el sacramento del bautismo, y a instigación del Enemigo de la Humanidad no dudan en cometer y perpetrar las peores abominaciones y excesos más vergonzosos para peligro mortal de sus almas⁹.

Con este texto se dio aprobación a la Inquisición para continuar corrigiendo, encarcelando y castigando a estas personas y se instó a las autoridades locales –jueces, magistrados y sacerdotes– a cooperar con ellos. Poco después aparecería el *Malleus Maleficarum*, traducido como *El martillo de la bruja*. Este manual, escrito por los frailes dominicos Jacobus Sprenger y Heinrich Kramer entre 1485 y 1486, ha pasado a la historia como el más influyente durante los casi tres siglos que estuvo vigente, pues fue avalado por el papa Inocencio VIII mediante la citada bula¹⁰.

⁸ Leandro MARTÍNEZ PEÑAS: “La convergencia...”, p. 76.

⁹ Se puede consultar la traducción en inglés de la bula *Summis desiderantes affectibus* en el archivo medieval de la Universidad de Fordham: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/witches1.asp>

¹⁰ Heinrich KRAMER y Jacobus SPRENGER: *Malleus Maleficarum*. Traducción de Edgardo D’Elio, Barcelona, Reditar Libros, 2006, pp. 5-7.

La presencia de mujeres que presuntamente poseían cualidades sobrenaturales y estaban entregadas al servicio del maligno se daba principalmente en zonas rurales. Esto se debe, tal y como explica Kamen, a que en zonas de la península como las montañas de Galicia y Cantabria o los Pirineos de Navarra y Aragón, el pueblo combinaba la religión formal y la superstición popular en un contexto de duras condiciones climáticas y un elevado índice de mortalidad. “Las parroquias rurales constituían comunidades muy unidas con su propio tipo especial de religión y con sus propios santos. Además, eran hostiles a cualquier intento por parte de foráneos de entrometerse en su estilo de vida”, apunta¹¹.

En un sentido antropológico, hay que tener en cuenta el cambio de paradigma que se produce para estas personas cuando pasan de ser acusadas en la parroquia a ser acusadas por un juez. Mikel Azurmendi destaca la importancia que este salto pudo provocar entre las gentes de los pueblos, pues eran personas que tradicionalmente solucionaban sus problemas mediante el arrepentimiento público en la parroquia y, a partir de entonces, tuvieron que enfrentarse a un nuevo contexto judicial. Este sistema dejaba fuera las emociones compartidas públicamente en la comunidad y no posibilitaba “que la aldea se renovase por dentro”. Ahora las personas acusadas eran expulsadas de su entorno hacia tribunales lejanos, mientras el resto de los vecinos hacía todo lo posible por permanecer en su sitio. Sobre esto, Azurmendi dice: “Así fue como mediante la imposición violenta del nuevo tipo de desenlace cognitivo a la causación de infortunios, la brujería se tiñó de algo extrañamente diabólico en lo que convenía creer por la cuenta que le traía a uno”¹².

3. LA BRUJERÍA ANTES DE ZUGARRAMURDI

La ideología de la bruja satánica llega a España principalmente por los Pirineos, desde Francia. Tal y como recoge Julio Caro Baroja en su famosa obra *Las brujas y su mundo*¹³, en 1466 la provincia de Guipúzcoa dirigió una representación a Enrique IV de Castilla en la que exponía “los muchos daños que causaban en ella las brujas, cuya destrucción consideraba imprescindible”. Con ello, la provincia solicitaba al rey que se diera facultad a los alcaldes para poder sentenciar y ejecutar los casos de brujería sin derecho a apelación, accediendo a ello finalmente el monarca por real cédula.

¹¹ Henry KAMEN: *La Inquisición española. Mito e historia*. Traducción de Juan Rabasseda y Teófilo de Lozoya, Barcelona, Editorial Planeta, 2013, p. 419.

¹² Mikel AZURMENDI: *Las brujas de Zugarramurdi, la historia del aquelarre y la Inquisición*, Madrid, Editorial Almuzara, 2013, p. 391.

¹³ Julio CARO BAROJA: *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1966, p. 218.

Caro Baroja destaca sobre este hecho que “en un momento en que el País Vasco estaba sometido al régimen de bandos en su forma más exagerada [...], antes de fundarse la Inquisición española aparece la brujería considerada, en esencia, como una plaga social”¹⁴. En este sentido, recoge también cómo en torno al año 1500 se habla de una causa formada contra las brujas de la sierra de Amboto en Vizcaya, e insiste en que aparecen ya con los caracteres de expertas en las artes mágicas y adoradoras del diablo en su expresión de macho cabrío.

Conviene mencionar que, en Navarra, Martín de Arlés, canónigo de Pamplona, compone un tratado publicado en 1517 sobre supersticiones. En él habla de las brujas como personas vulgares admitiendo la realidad de los daños que provocan guiadas por el diablo. Así lo recoge Caro Baroja en alusión al *Tractatus de superstitionibus*.

Diez años después y hasta finales de siglo se producen en los valles pirenaicos navarros sucesivos estallidos de supuesta brujería que ponen a las autoridades civiles en alerta, pero también al sistema inquisitorial. Destaca en este sentido Avellaneda, inquisidor del tribunal de Calahorra encargado de averiguar el caso de las brujas de Navarra de 1527. Ante su inicial incertidumbre sobre la veracidad de la información que se difundía acerca de los vuelos, reuniones y hechicerías de varios grupos de mujeres, decidió llevar a cabo un experimento a una de las brujas que había puesto en prisión.

El siguiente fragmento es de *Cuatro relaciones sobre la hechicería vasca* de Caro Baroja. Se corresponde con una carta atribuida a Avellaneda en la que se dirige al condestable de Navarra, Íñigo de Velasco, dando algunos detalles de dicho experimento:

Y se vnto por la forma que acostumbrauan con vn vnguento ponçoñoso con que ellas suelen matar los hombres. Y lleugo a la ventana que es alta y el suelo de abaxo vna gran peña donde vn gato se hiziera pedaços. Y hizo ynuocacion al demonio. El qual vino como acostumbraua y la tomo y la abaxo en el aire casi hasta el suelo. [...] Y baxo de la ventana por la parte de fuera y el vno dellos espantado de ver tal cosa comenco de se santiguar y de dezir Iesus por nombre, y con tanto se desaparecio y ansi se les fue casi de entrambos. Y el lunes siguiente a tres leguas de allí la cobre con otras siete en vn puerto en vna borda donde hauia vn estado de nieve¹⁵.

¹⁴ *Ibid.*, p. 218.

¹⁵ Julio CARO BAROJA: “Cuatro relaciones sobre la hechicería vasca”, *Anuario de la Sociedad de Eusko-Folklore*, 13 (1933), pp. 93-94. Accesible en <http://hedatuz.euskomedia.org/6098/>

Esta experiencia de “comprobación” descrita por Avellaneda dispó sus dudas y le llevó a confirmar la existencia de estas sectas y condenar a muerte a las personas sospechosas. Posteriormente, en esta misma carta describe minuciosamente toda una serie de detalles sobre el resultado de sus descubrimientos, tales como que el momento propicio para la celebración de estas reuniones es la noche del viernes al sábado por haber sido el día de la Crucifixión de Cristo, que se utiliza la mano izquierda para realizar hechizos o que con la sola mención del nombre de Jesús pierden su fuerza. Es decir, detalla todo un proceso basado principalmente en una inversión de los valores y ritos del cristianismo.

4. DE MARÍA DE XIMILDEGUI A ALONSO DE SALAZAR Y FRÍAS: PRINCIPIO Y FINAL DE LA CAZA DE BRUJAS EN ZUGARRAMURDI

Los acontecimientos en los que se centra esta investigación tienen lugar en Zugarramurdi, un municipio navarro situado en la merindad de Pamplona, en la comarca de Baztán. Conforman junto a otros tres municipios –Sara y Ainhoa, en Labort; y Urdax, en Navarra– el valle de Xareta. Esta zona rural es una frontera permeable, con una lengua común y un dialecto propio donde fluye el tránsito de ideas. Este, tal y como señala el historiador Alberto Santana, era el escenario perfecto para que estallara en él la caza de brujas¹⁶.

Las primeras referencias escritas sobre este emplazamiento datan de mediados del siglo XII, donde consta que surgió como una granja al amparo del Monasterio de la Orden Premonstratense de San Salvador de Urdazubi-Urdax. A mediados del siglo XV comienzan a producirse los litigios entre los zugarramurdiarras y el monasterio, pues los primeros querían pagar menos rentas y conseguir cierta autonomía respecto a la institución religiosa a la que pertenecían en calidad de siervos de gleba¹⁷. Esto los llevó a rebelarse, actitud que no gustó nada a fray León de Aranibar, abad del monasterio.

En este contexto se produce en 1608 la llegada de María Ximildegui a Zugarramurdi, dando lugar a los primeros altercados entre los vecinos y las presuntas brujas. Esta joven labortana venía de Ziburu, donde había asistido a los inicios de la persecución de la brujería. A su llegada comienza a narrar a sus amigas que, ella misma, ha asistido un par de veces a estas reuniones que se celebran en Zugarramurdi y que recordaba los nombres de las personas que acudían a los encuentros. Así, la primera

¹⁶ Alberto SANTANA (2006): “Una historia de Vasconia: La hora de las brujas”. En *EITB*, min. 39:40. Accesible en <https://youtu.be/PsZoyosPmao>

¹⁷ Mikel AZURMENDI: *Las brujas...*, p. 277.

persona a la que señala es María Xuruteguaia junto con otras tres mujeres más. Las cuatro, tras ser sometidas a fuertes presiones familiares y amenazas vecinales, acaban por declararse culpables de haber acudido a estas asambleas brujeriles en una campa junto a las cuevas de la localidad.

Tras estas delaciones y confesiones inducidas se produce un acto de reconciliación sacramental dirigido por fray Felipe de Zabaleta ante toda la aldea, donde las acusadas y otras personas emparentadas con ellas piden perdón por sus supuestos delitos. Así era como tradicionalmente se solucionaban este tipo de conflictos, por lo que todo podía haber acabado en este punto como una rencilla vecinal sin más trasfondo y, posiblemente, el mundo nunca habría oído hablar de brujas vascas o aquelarres¹⁸. “Así hubiera sido, a menos que el abad fray León de Aranibar, insatisfecho con la reconciliación, no pidiera en secreto intervenir a la Inquisición de Logroño”, apunta Azurmendi¹⁹.

Y es que a diferencia de lo que había ocurrido anteriormente en situaciones similares, alguien no consideró suficiente el arreglo que había tenido lugar entre los aldeanos, motivo por el que se envía una carta a la Inquisición denunciando la existencia de un foco de brujería que ha de ser investigado. Fray León de Aranibar es la persona hacia la que apuntan como posible autor de esta carta, además de Azurmendi, otros historiadores como Santana, Arzak o Henningsen. Este último diría:

La persona más indicada para informar sobre el asunto parece haber sido el abad de Urdax. Recordemos que Zugarramurdi y Urdax pertenecían a la jurisdicción del monasterio, del que fray León –de Aranibar–, que poseía además un asiento en las Cortes de Navarra, era abad mitrado. Él tenía que saber que la Inquisición castigaba la brujería, y que ésta era una materia demasiado grave para ser resuelta [...] por medio de la confesión pública y la reconciliación particular²⁰.

El Tribunal de la Inquisición de Logroño, bajo cuya jurisdicción estaban Navarra, Guipúzcoa y Álava, manda a Zugarramurdi a los inquisidores Juan del Valle Alvarado y Alonso Becerra Holguín –a los que más tarde se unirá Alonso de Salazar y Frías– para atender la petición de ayuda. Una vez allí detienen a cuatro mujeres que son interrogadas, y el propio fray León de Aranibar se ofrece voluntariamente para

¹⁸ Alberto SANTANA: “Una historia de Vasconia...”, min. 42.

¹⁹ Mikel AZURMENDI: *Las brujas...*, p. 289.

²⁰ Gustav HENNINGSEN: *El abogado de las brujas: brujería vasca e Inquisición española*, Madrid, 1983, pp. 344-349.

traducir del vascuence las declaraciones de las sospechosas, quienes confesaron sus acusaciones tras ser convencidas de que era la mejor forma para evitarse torturas y obtener una sentencia leve.

Las cuatro mujeres fueron trasladadas a Logroño donde quedaron detenidas. A ellas se les añadieron pronto otros aldeanos que habían sido convencidos de acudir allí para esclarecer su situación. Las confesiones obtenidas en este contexto confirmaron las sospechas de los inquisidores, quedando probado a su juicio la existencia de esta secta brujeril. En total fueron arrestadas 53 personas, de las cuales 31 fueron acusadas de cometer brujería. Finalmente, 13 de ellas murieron en la cárcel por tifus y 11 fueron condenadas a arder en la hoguera: 6 quemadas vivas y 5 en effigie. En noviembre de 1610 se organiza el auto de fe de Logroño, un evento que se prolongó tres días y que algunos historiadores como Santana estiman que fue presenciado por unas 30.000 personas²¹.

Todo este cúmulo de acontecimientos dio lugar a que los inquisidores prosiguiesen sus investigaciones por las localidades cercanas, extendiendo una ola de histeria colectiva que llegó incluso a los niños. Al final hubo cerca de 2.000 acusados y casi 5.000 sospechosos, lo que supone prácticamente un cuarto de la población de dichos valles. Tras el auto de fe de Logroño²², el único inquisidor que se había mostrado crítico, Alonso de Salazar y Frías, emprende un viaje en el que recorre muchos pueblos y aldeas para comprobar por sí mismo el fundamento de todas estas acusaciones sobre las que él tenía dudas.

La tesis que planteaba Salazar sobre la inconsistencia de estas acusaciones y condenas fue secundada por otros importantes clérigos que atribuían las confesiones a la superstición y a la incultura, tales como Antonio Venegas y Figueroa, obispo de Pamplona. En su inspección obtuvo miles de testimonios y, tras haber examinado detenidamente todas las acusaciones, determinó que no había una sola prueba sólida que demostrase que los aquelarres hubieran tenido lugar.

Salazar se arrepintió de la sentencia que él también había firmado al considerar que se había cometido una “terrible injusticia”²³, y explicaría:

²¹ Alberto SANTANA: “Una historia de Vasconia...”, min. 50:50.

²² Juan BAPTISTA VARESI: *Relacion svmmaria del auto de la fe que los señores doctor Alonso Bezerra Holguin, del Abito de Alcantara, Licenciado Ioan de Valle Aluarado, Licenciado Alonso de Salaçar Frias, inquisidores Apostolicos en el Reyno de Nauarra y su destricto, celebraron en la ciudad de Logroño, en siete y ochodias del mes de Nouiembre, de mil y seyscientos y diez años*. Accesible en <https://academica-e.unavarra.es/handle/2454/7363>

²³ Carmelo LISÓN TOLOSANA: *Las brujas en la historia de España*, Madrid, Temas de hoy, 1992, pp. 152-156.

No he hallado certidumbre ni aun indicios de que colegir algún acto de brujería que real y corporalmente haya pasado, en cuanto a las idas de aquellarres, asistencia de ellos, daños, ni los demás efectos que se refieren; sino sobre lo que yo solía antes sospechar de estas cosas, añadido en la visita nuevo desengaño, que las dichas testificaciones de cómplices solas, aunque no se les hubieran apegado los otros defectos de violencia e inducimiento, sin ser coadyuvadas de otros actos exteriores comprobados con personas de fuera de la complicidad, no llegan a ser bastantes ni para proceder por ellas a sola captura [...]. También saco de las experiencias que he visto [...] que no hubo brujas ni embrujados en el lugar hasta que se comenzó a tratar y escribir de ellos²⁴.

Aunque el informe de Salazar encontró una amplia oposición, fue aceptado finalmente por el Consejo de la Suprema. El 29 de agosto de 1614 esta promulgó instrucciones de obligado cumplimiento que avalaban las conclusiones de Salazar, convirtiéndose en las directrices de la política inquisitorial en el futuro. Aunque la Inquisición seguía teniendo la obligación de considerar la brujería un crimen, los testimonios de ese tipo de delito serían rechazados y calificados de ilusión²⁵. El cambio es contundente: no condenan a más brujas, y se convierte en el primer tribunal europeo en imponer este criterio. Países como Alemania aun llevarían a 50.000 mujeres a la hoguera.

5. GÉNERO Y BRUJERÍA

La creencia en los poderes mágicos o capacidades sobrenaturales de algunas personas es universal, pero determinar un punto de partida exacto de estas convicciones es una tarea compleja. Probablemente se remontan a la figura del chamán de las cuevas, un personaje que realiza rituales, ejerce prácticas curativas con productos naturales o aconseja a quienes acuden a él, entre otras funciones.

Parte de estas creencias se materializarían también en la figura de la bruja, especialmente en la Europa Occidental. Sin embargo, el terror a sus poderes dañinos y la persecución a la que las sometieron para defenderse de ellas son fenómenos bastante recientes. Tanto en el Reino de Navarra como en los tres territorios forales vascos la obsesión por acabar con las brujas se extendió desde el siglo XV al XVII.

²⁴ Henry KAMEN: *La Inquisición española...*, p. 378.

²⁵ *Ibid.*, p. 379.

Durante ese tiempo se difundió un arquetipo de bruja y un modelo de brujería vasca con características bien definidas y conocidas por toda la población por sus acciones nocivas: campos arruinados, animales enfermos, fallecimientos... Y todo tipo de desgracias imaginables que, al suceder por causas desconocidas para la población, se atribuían a las brujas y a la brujería²⁶.

No se puede pasar por alto el hecho de que al referirnos a las personas acusadas de brujería se haga en femenino. Se estima que de las personas denunciadas ante un tribunal y ajusticiadas por esta causa en Europa el porcentaje de mujeres se sitúa entre un 60% y un 98%²⁷. Es evidente que la percepción que se tenía de la mujer en esa época dentro de su contexto social dista mucho de la que se tiene hoy en día, por lo que partiendo de esa base se van a exponer distintos argumentos con el fin de responder a una pregunta: ¿Se trata de una cuestión de género?

Para poder abordar esta cuestión resulta interesante destacar, en primer lugar, qué referencias recoge el *Malleus Maleficarum* al respecto, ya que, como se ha mencionado en apartados anteriores, fue el tratado que dio autoridad para la persecución de quienes fueron acusados de tener tratos con el diablo.

Los tratadistas Kramer y Sprenger centraron sus teorías en el género femenino dedicando capítulos completos a tratar de exponer las razones de por qué las mujeres eran más proclives a realizar este tipo de prácticas que los hombres:

La primera es que son más crédulas, y como la principal motivación del demonio es corromper la fe, prefiere atacarlas a ellas. [...] La segunda razón es que las mujeres son naturalmente más impresionables y están más dispuestas a recibir el influjo de un espíritu separado. [...] El tercer motivo es que tienen una lengua frágil y no son capaces de ocultar a sus amigas los conocimientos que tienen por las malas artes; y porque son débiles, ven una manera fácil y secreta de vengarse mediante la brujería²⁸.

En este sentido, en el manual también tratan de justificar la inferioridad femenina utilizando referencias bíblicas y señalando el momento de la Creación para mostrar que, desde la primera mujer, ha sido así:

²⁶ Alberto SANTANA: "Una historia de Vasconia...", min. 4:10.

²⁷ Claudia OPITZ: "De la misoginia del Martillo de Brujas a la filoginia de Agrippa von Nettesheim: La imagen de la bruja y la «querelle des femmes» hacia 1500", *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 19 (1998), p. 355. Accesible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=91209>

²⁸ Heinrich KRAMER y Jacobus SPRENGER: *Malleus Maleficarum...*, p. 117.

La razón natural reside en que es más carnal que el hombre, como se ve en sus abominaciones carnales. Y debe notarse que hubo un defecto en la formación de la primera mujer, porque fue formada de una costilla curva, es decir, de una costilla del pecho que se halla torcida, por decirlo así, en dirección contraria a la de un hombre. Y a causa de este defecto es un animal imperfecto, siempre traiciona²⁹.

Incluso en la propia obra los autores señalan por qué “es mejor llamarla herejía de las brujas que de los brujos”:

Para el inteligente queda claro que no es extraño que existan más mujeres que hombres apestados por la herejía de la brujería. Y a causa de ello es mejor llamarla herejía de las brujas que de los brujos, ya que el nombre deriva del grupo más importante. Y bendito sea el Altísimo, quien hasta hoy protegió al sexo masculino de tal delito; pues Él se mostró dispuesto a nacer y sufrir por nosotros, y por lo tanto concedió ese privilegio a los hombres³⁰.

No obstante, con anterioridad a la publicación de esta obra, son varios los textos que señalan a las mujeres como brujas y no al género masculino, pero en estos escritos existe un matiz que permite demostrar que el principal cambio misógino se da en la Europa del siglo XV: la descripción de estos hechos como ilusión, ensoñación o alucinación.

Tal y como recoge María Jesús Torquemada Sánchez en el artículo “*¡Esto es cosa de brujas!*”, el inquisidor aragonés Nicolau Eymeric (que según la traducción se puede encontrar también como Nicolás Aymerich o Nicolao Eymerico entre otros), alude solo a las mujeres cuando se refiere a la brujería. Torquemada hace referencia al *Directorium Inquisitorum*, una obra escrita en torno a 1376 –con anterioridad al *Malleus Maleficarum*– en la que Eymeric define la brujería y describe los métodos de persecución de las personas sospechosas de practicarla³¹. Destaca como ejemplo este fragmento:

²⁹ *Ibid.*, p. 118.

³⁰ *Ibid.*, p. 123.

³¹ María Jesús TORQUEMADA: “¡Esto es cosa de brujas!”, *Cuadernos de Historia del Derecho*, vol. Extraordinario (2010), p. 663. Accesible en <https://revistas.ucm.es/index.php/CUHD/article/view/CUHD1010120659A/18935>

*Quaedam sceleratae mulieres, retro post Satanam conversae, daemonum illusionibus et phantasmatibus seductae, credunt, et proficentur se nocturnis horis cum Diana dea paganorum, uel cum Herodiade et innumera multitudine mulierum, equitare super quasdam bestias, et multarum terrarum spacia intempeste noctis silentio pertransire, eiusque iussionibus velut dominae obedire, et certis noctibus ad eius servitium evocari*³².

Manteniendo una mirada retrospectiva y siguiendo este razonamiento, es importante subrayar las referencias que incluye el medievalista francés Claude Lecouteux en su obra *Hadas, brujas y hombres lobo en la Edad Media*. En ella destaca que ya en el siglo IX se encuentra uno de los primeros ecos sobre la brujería como una cuestión de mujeres en un capitular de Carlos el Calvo. En su *Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*, en el año 906, Reginon de Prüm escribe:

No puede admitirse que ciertas mujeres perversas, pervertidas y seducidas por las ilusiones y espejismos de Satán, crean y digan que se van de noche con la diosa Diana, o con Herodiada, y junto con una gran masa de mujeres, montando ciertos animales, recorriendo amplios espacios de la tierra en el silencio de la noche y obedeciendo a Diana como señora suya. Una multitud innumerable se deja ganar por esa locura y considera que eso es verídico, se aparta del recto camino y se hunde en el error pagano³³.

Es, de hecho, la misma descripción que cuatro siglos después haría Eymeric en su *Directorium Inquisitorum*, unos fragmentos que aluden exclusivamente al género femenino a la hora de desarrollar sus argumentos sobre brujería. Burcardo de Worms, obispo de esta ciudad alemana, también recogerá esta acepción hacia el año 1010 haciendo hincapié en el hecho de que todo es ilusión y que los que creen tales cosas son engañados por el diablo.

Con estos ejemplos de Eymeric, Reginon de Prüm y Burcardo de Worms se observa que las referencias a las brujas en un sentido estrictamente femenino venían dándose desde el siglo X, extendiéndose a gran velocidad en los siglos posteriores a través de distintos textos penitenciales y decretos canónicos. Por lo tanto, es un fenómeno que se produce antes de las grandes cazas de brujas, pero no se puede pasar

³² Nicolau EYMERIC: *Directorium inquisitorum cum commentariis Francisci Pegnae* (1595), Secunda Pars, Quaestio XLIII, p. 341. Accesible en https://webliboteca.uv.es/cgi/view_new.pl?sesion=2021051512085919450&source=uv_im_b13509305&div=3&mini=1&mend=60

³³ Claude LECOUEUX: *Hadas, brujas y hombres lobo en la Edad Media*. Traducción de Plácido de Prada, Palma de Mallorca, Editions Imago, 2004, p. 92.

por alto un factor determinante: estos autores no hablan de herejía. Es decir, existe una estigmatización de un tipo de brujería vinculada a la mujer, porque el tipo de brujería rural que describen es de mujeres, pero no se encuentra una demonización hasta la publicación del *Malleus Maleficarum*.

Una muestra de ello es lo que escribe el inquisidor Bernardo Gui, uno de los más famosos de la Edad Media, en su *Practica inquisitionis* del siglo XIII: “Se interrogará a brujos, adivinos e invocadores del demonio”. Esta indicación la hace en referencia a las “hadas que traen dicha o, según se dice, corren de noche”, por lo que tal y como destaca Lecouteux, Gui se refiere aquí a una tradición documentada en todo el Occidente medieval sobre las hadas que visitan las casas por la noche y aseguran su prosperidad si se han tomado ciertas precauciones, una tradición demonizada por la ofensiva cristiana contra el paganismo³⁴.

Vemos que los brujos aquí son los hombres, con lo que se rompe el tópico del prejuicio misógino como algo heredado de la Edad Media. Es a partir del siglo XV cuando la mujer comienza a ser más sospechosa que el hombre en las acusaciones de brujería, lo que deja atrás la idea de una misoginia estructural eclesiástica y de que la Iglesia Católica medieval era machista *ab origine*. Por tanto, desde el *Malleus Maleficarum* se puede defender lo que hoy entenderíamos como teoría de género para esa época, pero no para la anterior.

En cualquier caso, la Inquisición no discriminaba entre hombres y mujeres a la hora de perseguir las herejías y dictar sentencia. No obstante, es innegable que la concepción social del género femenino situaba a las mujeres constantemente en el punto de mira, siendo mucho más propensas que los hombres a ser señaladas.

En esta misma línea se encuentra la tesis del hispanista Henry Kamen, quien en su obra *La Inquisición Española, mito y leyenda*³⁵ plantea que “la actividad inquisitorial no hizo distinciones entre hombres y mujeres, y no hay fundamento alguno para pretender analizar sus procedimientos en términos de prejuicio de género”. Partiendo de esta premisa, no niega el papel que ocupaba la mujer en la sociedad como esposa a cargo de los hijos, lo que la convertía en la transmisora de las tradiciones familiares y culturales como la lengua, creencias y comportamientos. A ello hay que sumarle el predominio de la mujer en el ámbito de la religión popular como beata o visionaria, hecho que sí derivó en que se convirtiera en el foco de atención de las autoridades eclesiásticas y, por ende, de la Inquisición. No obstante, recalca que para no atribuir

³⁴ *Ibid.*, p. 94.

³⁵ Henry KAMEN. *La Inquisición española...*, pp. 357-360.

a la Inquisición un poder que en realidad no tenía, debemos recordar que era solo uno más de los tribunales del rey.

En concordancia con esta idea también se encuentra el historiador Brian P. Levack, quien determina que la característica mejor documentada de las personas procesadas por brujería es que fueron predominantemente mujeres. Al igual que Kamen, señala que las mujeres eran más fácilmente objeto de sospecha y procesamiento por brujería en virtud de su sexo, pero no poseían por naturaleza el monopolio del delito, pues en la definición de brujería no había nada que excluyera a los varones:

Puesto que el prototipo de la bruja en la cultura y el arte antiguo y medieval había sido siempre femenino, resultaba más fácil sospechar de las mujeres que de los hombres por este delito. [...] En cierto modo, las mujeres eran objeto de sospechas de brujería porque se las consideraba moralmente más débiles que a los hombres y, por tanto, más proclives a sucumbir a la tentación diabólica³⁶.

A este respecto, también sugiere que la imagen de la bruja fue producto y causa de las acusaciones y procesos llevados a cabo, ya que si no se hubiera sospechado de estas y no se las hubiera procesado por brujería con mayor facilidad que a los hombres, la imagen de la bruja no habría sido exclusivamente femenina.

Así, el pensamiento de considerar a la mujer más débil que al hombre aparece recogido en el *Malleus Maleficarum*, donde tal y como explica Levack se atribuye esta debilidad tanto a su inferioridad intelectual como a su pasión sexual. De hecho, esta idea de la concupiscencia femenina encajaba perfectamente con el crimen de la brujería, pues una de las características que se le asociaba era el pacto con el diablo por la tentación carnal y la posterior participación en actividades sexuales en el aquelarre³⁷.

Para entender en profundidad quiénes son las brujas o, más concretamente, por qué se piensa en femenino al hablar del fenómeno brujeril, es importante conocer qué papel desempeñaba la mujer en la sociedad de los siglos XVI y XVII. Como recoge Levack, las tareas que llevaban a cabo en su día a día también fueron utilizadas para levantar sobre ellas sospechas, acusaciones y posteriores juicios.

Las mujeres de la Edad Moderna europea solían trabajar como cocineras, curanderas y comadronas mientras el hombre se ocupaba de las tierras, el ganado y la

³⁶ Brian P. LEVACK: *La caza de brujas en la Europa Moderna*. Versión española de José Luis Gil Arístu, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 130.

³⁷ *Ibid.*, p. 181.

pesca. Por un lado, su labor como cocineras y el hecho de que usaran distintas hierbas para sus comidas las exponía al juicio de que fuesen utilizadas para fines mágicos o ser convertidas en pociones. A raíz de esta idea surge la imagen de la bruja junto al caldero, recipiente donde frecuentemente elaboraba sus recetas.

Otro desempeño era el de curanderas. Por lo general estas mujeres conocían bien las propiedades de las plantas y flores del entorno en el que vivían y las utilizaban como remedios naturales con fines curativos. A ello hay que añadirle que en muchos casos este tipo de tratamientos se acompañaba de un recital de fórmulas o plegarias que envolvían el proceso en un halo de misterio. Con estas labores también estaban expuestas a la acusación de practicar magia y cuando algún vecino contraía una enfermedad o fallecía repentinamente podían ser acusadas de haber utilizado sus “poderes” para ello. El doctor en Medicina y experto en curanderismo medieval Javier Álvarez Caperochipi destaca que se usaban plantas como el estramonio, la belladona o el beleño, cuyo incorrecto conocimiento podía ser mortal³⁸. Es probable que a menudo la combinación de estas especies sin un conocimiento pleno sobre ellas derivase en intoxicaciones en lugar de actuar como remedio, por lo que la mortalidad que pudieran provocar estas prácticas constituía otro argumento para demostrar los maleficios.

En tercer lugar, se encontraban las comadronas, mujeres que se ocupaban de ayudar en el parto a las embarazadas. De hecho, no sería hasta el siglo XVIII cuando los médicos comenzaron a asistir los alumbramientos. Aunque en principio esto no guarda relación directa con aspectos vinculados a la brujería, la alta mortalidad infantil que se daba en aquella época hizo que las mujeres que atendían los partos fueran en algunos casos inculpadas de la muerte de los recién nacidos, máxime cuando también eran acusadas de utilizarlos en sus reuniones nocturnas.

Asimismo, entre los aspectos que permiten perfilar con más detalle el estereotipo de bruja se encuentra la edad. Y aunque en el arte estas presuntas hechiceras han sido representadas tanto jóvenes como ancianas, lo cierto es que predominaban las segundas. Por un lado, porque las condenas solían ejecutarse tras un periodo en el que las sospechas que gravaban sobre ellas hubieran ido en aumento. Por otra parte, la senilidad desarrollada por las ancianas como consecuencia de la edad podía provocar que, en algunas ocasiones, manifestaran alteraciones en su conducta que daban lugar a interpretaciones erróneas e incluso que confesaran con mayor facilidad las

³⁸ Luis CORTÉS (2021): “La navaja de Ockham: Las brujas y sus aquelarres”. En *La 2, RTVE*, min: 24:30. Accesible en <https://www.rtve.es/alacarta/videos/la-navaja-de-ockham/brujas-aquelarres/5902301/> [Consultado el 23/05/2021].

acusaciones que recaían sobre ellas. Este estereotipo no era incompatible con el de la mujer impulsada por el deseo sexual, pues el mero hecho de que por su avanzada edad fueran mujeres viudas o solteras podía desencadenar en una mayor concupiscencia a ojos de los inquisidores.

Por aportar un detalle más a este perfil, se puede concluir señalando que la condición social y económica de estas mujeres solía situarse en los niveles más bajos de la sociedad. “Los pobres, y en especial las mujeres pobres, eran los miembros más débiles y vulnerables de la sociedad”, señala Levack, “debido a su impotencia tenían más probabilidades que nadie de ser escogidas como chivos expiatorios de los males de la sociedad”³⁹.

6. EL AQUELARRE, UN RITUAL AL SERVICIO DEL MALIGNO

De manera habitual se ha venido interpretando la voz vasca *akelarre* como una construcción formada por *aker*, que significaría “macho cabrío”; y *larre*, en referencia al “prado”, es decir, el “prado del macho cabrío”. De hecho, la Real Academia Española (RAE) lo define como “junta o reunión nocturna de brujos y brujas, con la supuesta intervención del demonio ordinariamente en figura de macho cabrío, para sus prácticas mágicas o supersticiosas”. Lo cierto es que hoy en día, escuchar o leer la palabra *akelarre* enseguida evoca imágenes de danzas alrededor del fuego y rituales orgiásticos que tienen lugar en mitad de la noche como ofrendas al diablo. Sin embargo, estas escenas que con más o menos detalle se han asentado en el imaginario colectivo se alejan enormemente de lo que las gentes de las zonas lingüísticas del vascuence identificaban al escuchar pronunciar esas palabras a los inquisidores.

A este respecto resulta interesante lo planteado por Mikel Azurmendi, antropólogo y profesor de la Universidad del País Vasco que ha dedicado gran parte de su trayectoria profesional al estudio de la brujería de estas regiones, pues sostiene que el término *akelarre* no es una palabra vasca, sino una construcción culta posterior. Pero para poder comprender todos los matices de esta cuestión resulta interesante destacar, en primer lugar, algunas de sus investigaciones antropológicas.

Tal y como destaca en su artículo “A vueltas con el término *akelarre*”, su indagación en las fuentes orales de la tradición campesina de habla vascuence (como cancioneros, cuentos de lar, juegos infantiles o sentencias) tenía como finalidad conocer el significado de la iconografía animal utilizada otrora. “La imagen-signo de la cabra

³⁹ Brian P. LEVACK: *La caza de brujas...*, p. 195.

en todas sus variantes campesinas no reflejaba absolutamente nada del significado lúbrico y rijoso propagado a raíz de los procesos inquisitoriales por brujería contra las gentes de habla vascuence⁴⁰, señala.

Ya en 1993 sustentaba esta tesis en su ensayo *Nombrar, embrujar: para una historia del sometimiento de la cultura oral en el País Vasco*. En armonía con lo expuesto anteriormente, defiende la idea de que durante el siglo XVII la cabra y el cabrón era dos ejemplares de los que el campesino se servía para “operaciones de identidad y estímulo festivo”. A partir de entonces, el uso y significado que se le fue dando por parte de gente letrada introdujo en la cultura tradicional vasca referencias negativas, pero que según defiende Azurmendi, el habitante del caserío jamás ha entendido como tal:

El *akelarre* fue un invento forastero y culto para nativos incultos, probado en la montaña vasca y exportable a todos los rincones de la cristiandad con un certificado de garantía mucho más acreditado que el degenerado antisemita de *sabbat*. El *akelarre* constituyó una coproducción ideológica de gentes de religión y de justicia, de artes y bellas letras que, a partir del s. XVII, se fue imponiendo a sangre y fuego, a golpe de tremebundo sermón, pero también verso a verso y con la fecunda imaginería del artista. El *akelarre* no fue sino otro de los signos del poder⁴¹.

En este sentido, no se puede pasar por alto el hecho de que la sociedad vascohablante de esa época era esencialmente ágrafa y basada en la tradición oral: “El registro de la más estricta oralidad en el que vivían las gentes campesinas estaba constituido por mecanismos lógicos, retóricos y narrativos que facultaban otro tipo de identidad personal y, por supuesto, un espacio moral absolutamente diferente al teológico”⁴².

Hablamos de una sociedad cuya relación con la divinidad venía dada por un conjunto de ciclos festivo-religiosos que a través de los distintos ritos iban conformando un espacio moral comunitario. En palabras de Azurmendi:

⁴⁰ Mikel AZURMENDI: “A vueltas con el término akelarre”, *Revista Internacional de Estudios Vascos*, 9 (2012), pp. 44-46. Accesible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4156537>

⁴¹ Mikel AZURMENDI: *Nombrar, embrujar: para una historia del sometimiento de la cultura oral en el País Vasco*, Irún, Alberdania, 1993, pp. 232-233.

⁴² Mikel AZURMENDI: “La invención de la brujería como akelarre”, *BiTARTE: Revista cuatrimestral de humanidades*, 7 (1995), pp. 18-23. Accesible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6375136>

La persona de tradición oral es alguien traído por otros, a los que agradece y reconoce lealtad. [...] Lo que más quiere es aprender a seguir viviendo como sus predecesores vivieron, enseñaron y aprendieron a vivir. Pero este entenderse uno mismo en los otros, como parte de una herencia común que mantener, como si uno fuese un hilo de una trama de un tejido, hace florecer un tipo de conciencia del tiempo y de la vida que ya no interesaba mantener a las élites cultas⁴³.

En este contexto, es posible que tal y como plantea Azurmendi, el topónimo *alquelarre* hubiese sido objeto de una mala traducción: “Lo que era una hierba –*alka*, dicho por los aldeanos– se convertía en el diablo disfrazado de macho cabrío –*aker*, dicho por los inquisidores–, o sea, que un prado con determinada especie de hierba se convertía en el prado del cabrón”.

Esta tesis ya había sido refrendada en los años 30 del siglo XX por el escritor y periodista Fermín Irigaray. Según recoge Juainas Paul Arzak⁴⁴, Irigaray ya lo relacionaba con la hierba y con la raíz «ar/har», que significa piedra. Además, afirmaba conocer personalmente dos lugares que respondían a ese nombre: Alkerdi, entre Zugarramurdi y Urdazubi; y Akelarre, entre Alli y Astitz.

De igual modo, la hipótesis de que *akelarre* no es una palabra vasca sino una construcción culta emanada del lenguaje jurídico también ha sido corroborada por Gustav Henningsen, historiador danés y especialista en temas de brujería y prácticas inquisitoriales. En *El invento de la palabra aquelarre* ratifica que se trata de una construcción de principios del siglo XVII, e incluso precisa más detalles sobre la creación del término.

Así pues, Henningsen señala varias fechas clave que él toma de la correspondencia de los inquisidores con el Consejo de Madrid, las cuales permiten acotar temporalmente la introducción de la palabra. En primer lugar señala el 13 de febrero de 1609. Es entonces cuando los inquisidores Alonso Becerra y Juan del Valle Alvarado escriben por primera vez a sus superiores sobre la recién descubierta secta de brujas de Zugarramurdi llamando “juntas” a sus reuniones. El Consejo de la Suprema Inquisición contesta el 11 de marzo con un cuestionario destinado a examinar a las brujas arrestadas. En esta carta se utiliza de nuevo el término “junta” para referirse al *sabbat* de las brujas.

⁴³ Mikel AZURMENDI: “La invención de la brujería...”, p. 21.

⁴⁴ Juan Ignacio PAUL ARZAK: “El aquelarre, una invención afortunada”, *Gerónimo de Uztariz*, 23/24 (2008), p. 10. Accesible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3264014>

Por consiguiente, Henningsen descubre que la primera vez que la palabra “aquelarre” aparece documentada en una carta del Tribunal a la Suprema es el 22 de mayo de 1609. En ella, los inquisidores escriben que están ocupados reuniendo informes sobre “juntas y aquelarres” celebradas en otros lugares de Navarra sobre las que tienen información algunas brujas que han sido arrestadas. Estas llevaban en prisión desde el 14 de febrero, por lo que ya podían haber sido interrogadas. “Parece, pues, haber sido en el transcurso de esos tres meses, cuando el término *aquelarre*, de nombre de una localidad, en la que se cree que las brujas se reúnen, se establece como denominación general de junta de brujas”, sostiene Henningsen, quien además considera que el autor de esta construcción pudo ser el inquisidor Valle Alvarado. “Él fue quien dirigió los interrogatorios y quien más tarde recorrió los Pirineos en busca de nuevas brujas. De varios interrogatorios correspondientes a la labor de esclarecimiento de los hechos, se desprende que Valle con ahínco ha arrancado a los reos la palabra *aquelarre*”, concluye⁴⁵.

Pero la importancia de todos estos descubrimientos, volviendo al planteamiento de Azurmendi, no reside únicamente en el hecho de que el término hubiese sido inventado. Posiblemente, el crear esta palabra *ad hoc* se hiciese para contar con un elemento que sirviese como prueba para demostrar que estas personas estaban relacionadas con el diablo. En palabras de Azurmendi: “*Aquelarre* tuvo una función inequívocamente signíca, o sea, semántica, desplazando para siempre el término *sabbat* pero confiriendo credibilidad máxima a su contenido satánico”⁴⁶.

Todo lo expuesto en este epígrafe se ve enmarcado en un contexto en el que los inquisidores que llegaban a estas provincias procedentes de otros puntos de España no conocían la lengua vasca, por lo que era esencial tener a un intermediario que tradujese los testimonios de los acusados. En el caso de Zugarramurdi, el abad de Urdax se ofreció personalmente para traducir todo lo que dijese en euskera en las declaraciones. Como ya se ha citado previamente, había tenido algún que otro pleito con el pueblo, por lo que su papel fue determinante. Así, asistidas por Fray León de Aranibar, es probable que las personas investigadas apenas se enterasen de las preguntas que les hacían y que el traductor adornara mucho sus supuestas confesiones. La lengua era, por lo tanto, otro factor que dificultaba el desarrollo del proceso.

⁴⁵ Gustav HENNINGSEN: “El invento de la palabra *aquelarre*”, *Revista Internacional de Estudios Vascos*, 9 (2012), p. 59. Accesible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4156538>

⁴⁶ Mikel AZURMENDI: “A vueltas...”, pp. 44-46. Accesible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4156537>

Por tanto, a partir de todos los elementos analizados, se puede concluir que el contexto histórico, social y cultural en el que se desarrolló el proceso inquisitorial de Zugarramurdi fue decisivo para el desenlace de los hechos. Por un lado, la ubicación fronteriza de esta población en el valle de Xareta, formado por cuatro municipios situados a ambos lados de la frontera, fue un punto permeable de intercambio de ideas por el que entró, a través de María de Ximildegui, el rumor de las reuniones nocturnas en la localidad navarra.

Por otra parte, según los documentos de la época, se ha observado que en la mayoría de casos de persecuciones por brujería la mayor parte de las víctimas fueron mujeres. Sin embargo, como tribunal religioso sometido a estrictas reglas, el Santo Oficio persiguió cualquier manifestación de herejía independientemente de que los infractores fueran hombres o mujeres. Es decir, no constituyeron en sí mismas un objetivo de su actuación, pero en una sociedad en la que imperaba el prejuicio sobre la debilidad mental y física del sexo femenino las mujeres fueron un blanco fácil para los delatores y, en consecuencia, para los inquisidores.

En este sentido, parte de este análisis concluye que las referencias a las brujas exclusivamente en femenino se recogen con anterioridad a los grandes procesos que tienen lugar entre los siglos XV y XVII, pero en estas referencias previas los autores no aluden a la herejía. Es decir, se habla de un tipo de brujería rural vinculado a la mujer, pero no se encontrará una demonización de estas causas hasta la publicación del *Malleus Maleficarum*. De hecho, autores medievales como Bernardo Gui harán referencia a los brujos en masculino. Es a partir del siglo XV cuando se produce este cambio, lo que rompe la idea del prejuicio misógino como una herencia de la Edad Media.

Asimismo, la lengua vasca de estos territorios actuó como frontera entre inquisidores y acusados. La imposibilidad de comunicarse directamente los unos con los otros fue un factor clave. En esa época, la sociedad vascohablante era mayoritariamente ágrafa y basada en la tradición oral, por lo que en los interrogatorios era necesaria la figura de un traductor. En el caso de Zugarramurdi, esta función la desempeñó el abad del monasterio de Urdax, fray León de Aranibar, cuya actuación no puede considerarse imparcial dado que se encontraba en plena disputa con el pueblo. Al haber una única persona traduciendo para ambas partes es posible que utilizara las confesiones en su propio beneficio, máxime cuando los expertos coinciden en que fue el abad movido por sus motivos personales quien envió la carta a la Inquisición alertando de la existencia de un foco de brujería en la localidad navarra a pesar de haberse producido la tradicional reconciliación parroquial.

Igualmente, las personas inculpadas solo podían fiarse de lo que el traductor les decía. Si este les recomendaba confesar para terminar cuanto antes con el pleito, ellas confesarían creyéndolo cierto sin saber que, tras hacerlo, acabarían en la prisión de Logroño y más tarde en la hoguera. Se puede corroborar que en el caso de Zugarramurdi la cuestión de la lengua fue una desventaja para los acusados.

En esta misma línea, las teorías de Azurmendi y Henningsen sobre la introducción de la palabra *akelarre* frente al término *sabbat* demuestran que, además de ser una creación culta, se hizo con un fin: reforzar la idea de sumisión al diablo frente a la visión de la bruja como una simple hechicera o curandera. Por consiguiente, este es otro ejemplo de cómo los inquisidores utilizaron en su favor la lengua vasca.

Sea como fuere, el único inquisidor que aun habiendo firmado la sentencia que condenaba a las brujas de Zugarramurdi se mostró crítico con las actuaciones cometidas fue Alonso de Salazar y Frías. Sus investigaciones dieron pie a valorar la inconsistencia de las acusaciones, llegando a convencer a una parte importante de las autoridades eclesiásticas y, finalmente, también al Consejo de la Suprema. Gracias a las averiguaciones de Salazar se modificó la política inquisitorial y se convierte en el primer tribunal europeo en suprimir las condenas por brujería. Esto constata la importancia que tuvo el proceso inquisitorial de Zugarramurdi más allá de las fronteras lingüísticas del vascuence, pues cambió la actitud de la Iglesia ante la brujería en España y fue el principio del fin de una injusta ola de persecuciones que llevó muchas almas al cadalso.

7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÁLVAREZ CAPEROCHIPI, Javier: “Los secretos de Zugarramurdi”, *Pregón siglo XXI*, 57 (2019). Accesible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7272332>

AZURMENDI, Mikel: *Nombrar, embrujar: para una historia del sometimiento de la cultura oral en el País Vasco*, Irún, Alberdania, 1993.

AZURMENDI, Mikel: “La invención de la brujería como akelarre”, *BiTARTE: Revista cuatrimestral de humanidades*, 7 (1995). Accesible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6375136>

AZURMENDI, Mikel: “A vueltas con el término akelarre”, *Revista Internacional de Estudios Vascos*, 9 (2012). Accesible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4156537>

- AZURMENDI, Mikel: *Las brujas de Zugarramurdi, la historia del aquelarre y la Inquisición*, Madrid, Editorial Almuzara, 2013.
- BAPTISTA VARESEO, Iuan: *Relacion svmmaria del auto de la fe qve los señores doctor Alonso Bezerra Holguin, del Abito de Alcantara, Licenciado Ioan de Valle Aluarado, Licenciado Alonso de Salaçar Frias, inquisidores Apostolicos en el Reyno de Nauarra y su destricto, celebraron en la ciudad de Logroño, en siete y ocho dias del mes de Nouiembre, de mil y seyscientos y diez años*. Accesible en <https://academica-e.unavarra.es/handle/2454/7363>
- BECERRA, Daniel: “Ungüentos, transformaciones y vuelos. Brujería y psicoactivos de la Antigüedad como antecedente de la brujería de la Edad Media”, *Bolskan: Revista de arqueología del Instituto de Estudios Altoaragoneses*, 21 (2004). Accesible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2011709>
- BURTON RUSSELL, Jeffrey: *The witchcraft in the Middle Ages*, Londres, Cornell University Press, 1972.
- CARO BAROJA, Julio: “Cuatro relaciones sobre la hechicería vasca”, *Anuario de la Sociedad de Eusko-Folklore*, 13 (1933). Accesible en <http://hedatuz.euskomedia.org/6098/>
- CARO BAROJA, Julio: *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1966.
- CARO BAROJA, Julio: *Brujería vasca*, San Sebastián, Txertoa, 1985.
- CORTÉS, Luis (2021): “La navaja de Ockham: Las brujas y sus aquelarres”. En *La 2, RTVE*, min: 24:30. Accesible en <https://www.rtve.es/alcarta/videos/la-navaja-de-ockham/brujas-aquelarres/5902301/>
- DUNI, Matteo: “Doubting Witchcraft: Theologians, Jurists, Inquisitors during the Fifteenth and Sixteenth Centuries”, *Studies in Church History*, 52 (2016). Accesible en https://www.academia.edu/32446624/Doubting_Witchcraft_Theologians_Jurists_Inquisitors_during_the_Fifteenth_and_Sixteenth_Centuries
- EYMERIC, Nicolau: *Directorium inquisitorum cum commentariis Francisci Pegnae* (1595), Secunda Pars, Quaestio XLIII. Accesible en https://webliboteca.uv.es/cgi/view_new.pl?sesion=2021051512085919450&source=uv_im_b13509305&div=3&mini=1&mend=60

- EYMERIC, Nicolau: *Manual de inquisidores. Para uso de las inquisiciones de España y Portugal*, Mompeller, 1821. Traducción de J. Marchena. Edición facsímil, Valladolid, Editorial Maxtor, 2010.
- GONZÁLEZ TERRIZA, Alejandro: “Brujas, ogresas y otras mujeres de mal vivir”, *Adivinos, magos, brujas, astrólogos*, (2015). Accesible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6249960>
- HARRIS, Marvin: *Vacas, cerdos, guerras y brujas: Los enigmas de la cultura*, Madrid, Alianza, 1997.
- HARRIS, Marvin: *Antropología cultural*, Madrid, Alianza, 2004.
- HENNINGSEN, Gustav: *El abogado de las brujas: brujería vasca e Inquisición española*, Madrid, 1983.
- HENNINGSEN, Gustav: “El invento de la palabra aquelarre”, *Revista Internacional de Estudios Vascos*, 9 (2012). Accesible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4156538>
- JUARISTI, Jon: *Historia mínima del País Vasco*, Madrid, Turner Publicaciones, 2013.
- KAMEN, Henry: *La Inquisición española. Mito e historia*. Traducción de Juan Rabasseda y Teófilo de Lozoya, Barcelona, Editorial Planeta, 2013.
- KRAMER, Heinrich y SPRENGER, Jacobus: *Malleus Maleficarum*. Traducción de Edgardo D’Elio, Barcelona, Reditar Libros, 2006.
- LECOUTEUX, Claude: *Hadas, brujas y hombres lobo en la Edad Media*. Traducción de Plácido de Prada, Palma de Mallorca, Editions Imago, 2004.
- LEVACK, Brian P: *La caza de brujas en la Europa Moderna*. Versión española de José Luis Gil Aristu, Madrid, Alianza Editorial, 1995.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo: *Las brujas en la historia de España*, Madrid, Temas de hoy, 1992.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo: “Racionalidad e Inquisición en el Siglo de Oro”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 69 (1992). Accesible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1218113>
- MALALANA, Antonio: *Métodos y técnicas de investigación para historiadores y periodistas*, Madrid, CEU Ediciones, 2013.

- MARTÍNEZ PEÑAS, Leandro: “La convergencia entre brujería y herejía y su influencia en la actuación de la Inquisición Medieval”, *Revista de la Inquisición. Intolerancia y Derechos Humanos*, 23 (2019). Accesible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7454260>
- Ministerio de Cultura: *¡Brujas! Sorginak! Los archivos de la Inquisición y Zugarramurdi*, Archivo Histórico Provincial de Álava y Archivo Histórico Nacional, Vitoria-Gasteiz, 2008.
- OPITZ, Claudia: “De la misoginia del Martillo de Brujas a la filoginia de Agrippa von Nettesheim: La imagen de la bruja y la «querelle des femmes» hacia 1500”, *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 19 (1998). Accesible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=91209>
- ORTIZ, Alberto: “La comprensión mágica de la feminidad. Opiniones demonológicas acerca de las mujeres y las brujas”, *Edad de Oro, Revista de Filología Hispánica*, XXXVIII (2019).
- PAUL ARZAK, Juan Ignacio: “El aquelarre, una invención afortunada”, *Gerónimo de Uztariz*, 23/24 (2008). Accesible: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3264014>
- PAUL ARZAK, Juan Ignacio: “Brujería, frontera y poder”, *BILDUMA: Revista del Servicio de Archivo del Ayuntamiento de Errenteria*, 13 (1999). Accesible en <https://errenteria.eus/es/municipio/publicaciones-municipales/revista-bilduma/no-13-1999/>
- ROPER, Trevor: *De la Réforme aux Lumières*, París, Éditions Gallimard, 1972.
- SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio: *Orígenes y destino de Navarra, trayectoria histórica de Vasconia*, Barcelona, Planeta, 1984.
- SANTANA, Alberto (2006): “Una historia de Vasconia: La hora de las brujas”. En *EITB*. Accesible en <https://youtu.be/PsZoyosPmao>
- TAUSIET CARLÉS, María: “La imagen del sabbat en la España de los siglos XVI y XVII a través de los tratados sobre brujería y superstición”, *Historia Social*, 17 (1993). Accesible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=121192>
- TORQUEMADA, María Jesús: “¡Esto es cosa de brujas!”, *Cuadernos de Historia del Derecho*, vol. Extraordinario (2010). Accesible en <https://revistas.ucm.es/index.php/CUHD/article/view/CUHD1010120659A/18935>

TRINIDAD, Alfonso: *Caza de brujas, la auténtica historia de los jueces de la verdad*, Barcelona, Luciérnaga, 2018.

VÁZQUEZ HOYS, Ana María: “Aproximación a la magia, la brujería y la superstición en la Antigüedad”, *Espacio, Tiempo y Forma*, 2 (1989). Accesible en <http://revistas.uned.es/index.php/ETFII/article/view/4153/3992>

LA CADENA DE SUMINISTRO DEL DERECHO¹

THE LAW'S SUPPLY CHAIN

GONZALO VILLARRUBIA MUÑOZ-COBO

DOI: 10.14679/1825

RESUMEN

El objetivo del presente artículo es establecer un marco general de reflexión acerca de (una parte de) la cadena de generación del Derecho. Para cumplimentar este propósito se van a tomar tres elementos -el concepto de Derecho, la función del Derecho y la necesidad de Derecho- que se pondrán en relación entre sí para establecer el engranaje de dicha cadena de generación. Dejamos fuera de la cadena de generación la parte administrativa de la producción legislativa. Igualmente el artículo elaborará en torno a cómo el orden y la prelación de cada uno de estos tres elementos en dicha secuencia tienen implicaciones no menores. El análisis de este asunto es relevante porque la disposición errónea o la ausencia de dicho orden puede tener consecuencias no baladíes a la hora de entender cualquiera de los tres elementos citados, especialmente el propio concepto de Derecho.

PALABRAS CLAVE: Derecho, concepto, función, necesidad, transitividad.

ABSTRACT

The aim of this article is to establish a general framework that permits to reflect on (one part) of the so-called "law's supply chain". To this end, three elements -the concept of law, the function of law and the necessity of law- will be put in relation with each other in order to establish the chain of generation of law. We leave out of the chain of generation the part of the administrative tasks of the legislative production. The article will also elaborate on how the order and priority of each of these three elements of this sequence have implications that are not minor. The analysis of this issue is relevant because the erroneous arrangement or the lack of such an order and priority may have far-reaching consequences that are not trivial when it comes to understanding any of the three elements mentioned, especially the concept of law.

KEYWORDS: law, concept, function, necessity, transitivity.

¹ Fecha Envío: septiembre 2021. Fecha aceptación: noviembre 2021.

INTRODUCCION

Las notas que se recogen en el presente artículo se proponen brindar un marco general de reflexión acerca de lo que he dado en denominar “la cadena de generación del Derecho”. Mi pretensión no es agotar las cuestiones sobre las que ahora me detengo a elaborar sino exponerlas de una manera abierta para incitar el advenimiento de posteriores argumentos que desarrollen mi contribución. De esta manera entendería satisfactoriamente cumplido el propósito de este artículo.

Una de las cuestiones centrales de Filosofía del Derecho es, precisamente, ¿qué es el Derecho? Se trata, por supuesto, de una pregunta clásica y recurrente que ya se formularon los pensadores griegos hace veinticinco siglos y no ha dejado de acompañarnos e intrigarnos desde entonces. Hart revela lo extraordinaria que resulta la exploración entorno a este interrogante: “*Few questions concerning human society have been asked with such persistence and answered by serious thinkers in so many diverge, strange and even paradoxical ways as the question ‘what is law?’*”². Naturalmente, la reflexión sobre esta cuestión ha estimulado un copioso e intenso debate doctrinal, como consecuencia del cual la disciplina ha padecido una notable polarización que enfrenta desde antiguo a dos de las escuelas de pensamiento más influyentes, el iusnaturalismo y el iuspositivismo, sin que otras posiciones intermedias hayan encontrado similar resonancia a pesar de su innegable interés y la finura de algunas de sus propuestas³. Strauss explicó sin ambages la discordia que se venía produciendo entre lo que él describió como dos campos hostiles fuertemente fortificados y celosamente vigilados: “*The issue of natural right presents itself today as a matter of party allegiance. Looking around us, we see two hostile camps, heavily fortified and strictly guarded*”⁴. Otro autor de indudable tronío, Kelsen⁵, apunta que este antagonismo doctrinal, a pesar de haberse agudizado desde el siglo XIX en adelante, ha existido desde siempre como caso particular de un antagonismo más general en el campo de la Filosofía entre la especulación metafísica y el positivismo empírico-científico.

² HART, H.L.A.: *The Concept of Law*. Clarendon Press, Oxford University Press, 2nd Ed., 1994, p.1.

³ Entre estas últimas cabría citar, por ejemplo, el «positivismo incorporacionista» de COLEMAN, el «positivismo incluyente» de WALUCHOW, el «positivismo presuntivo» de SCHAUER, el «positivismo sofisticado» de SHINER o el «positivismo corregido» de PECES-BARBA y, cómo no, el «soft positivism» del citado HART, que sí disfruta de una resonancia doctrinal muy notable.

⁴ STRAUSS, L.: *Natural Right and History*. Ed. The University of Chicago Press, 1953, p.7.

⁵ KELSEN, H.: “La doctrina del derecho natural y el positivismo jurídico”. *Revista jurídica de Buenos Aires*, núm. IV, 1961. Departamento de publicaciones de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, traducción de Eugenio Bulygin, p.181.

En este transcurso de este añejo y riquísimo debate doctrinal encontramos una miríada de autores de talla notable que nos han alumbrado con toda suerte de propuestas acerca del concepto de Derecho. Comoquiera que no se encuentra entre los objetivos de este trabajo hacer un repaso exhaustivo de la noción de Derecho a lo largo de la historia de la Filosofía del Derecho, elegiremos, a modo de guía urgente, apenas unas cuantas ideas de un puñado de autores indispensables: Ulpiano nos legó en el siglo III a.C. sus famosos tres preceptos del Derecho, a saber⁶: vivir honestamente según las buenas costumbres, no dañar a nadie y dar a cada cual lo suyo. De la misma época es el legado de Celso, el cual, en un alarde de síntesis, dio en definir el Derecho como *ars boni et aequi*⁷, esto es, el arte de lo bueno y lo equitativo. El insigne pensador romano Cicerón entendía que el Derecho como la *ratio* divina que el hombre sabio descubre en la naturaleza⁸, un reflejo de las verdades eternas conocidas sin duda por los hombres (*vis innata*). Ya en el siglo XIII de nuestra era el ilustre pensador cristiano Tomás de Aquino nos obsequia su conocida máxima "*ipsa res iusta*", literalmente, la misma cosa justa, abstracción ésta que hace referencia al Derecho. Para todos estos autores el concepto de Derecho era inevitablemente tributario de la moral y estaba inexorablemente unido a la idea de justicia; consecuentemente, la razón última de la obediencia al Derecho no se encontraba en su elemento coercitivo sino en la búsqueda e implantación de la justicia. Esta perspectiva fuertemente inspirada en preceptos morales de carácter universal variaría gradualmente en los pensadores que irían llegando en adelante. En efecto, en el siglo XVI Hobbes sostuvo que el Derecho no es sino el conjunto de mandamientos que tenga a bien impartir el soberano, sin que exista en Hobbes el concepto de ley injusta pues justas serían todas las disposiciones del soberano en virtud de su autoridad⁹. Dos siglos después, Kant entendió el Derecho como el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de una persona puede conciliarse con el arbitrio de otra persona según la ley universal de la libertad. Las acciones que se sujeten a este principio serán para el pensador alemán justas y conformes a Derecho. Dentro aún del siglo XVIII el pensador inglés Austin concibió el Derecho como un instrumento social que refleja relaciones de poder y obediencia mediante órdenes emitidas por el poder del soberano bajo la amenaza de sanciones en caso de incumplimiento. Austin consideraba que se debía prescindir de toda consideración moral en la concepción del Derecho. Para Marx el Derecho es la

⁶ ULPIANO: Digesto 1.1.10.1: "*Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*".

⁷ Recogido por ULPIANO en el Digesto.

⁸ D'ORS, A.: "Introducción a "Las Leyes" de Cicerón", Madrid IEP, 1953. Citado por BERCHMANS VALLET DE GOYTISOLO, J. en "El orden universal y su reflejo en el derecho", Verbo, núm. 449-450 (2006), ACTAS Funda p.696, nota 7^a.

⁹ HOBBS, TH.: De Cive VI,19 y XIV,1. ID.: Leviathan, XLVI, 180.

voluntad de la clase dominante erigida en ley. El Derecho será entonces para el pensador alemán un medio de explotación en manos de la clase dominante, con un vínculo inescindible con la economía y en absoluto orientado hacia la idea de justicia. El ya anteriormente citado Kelsen, pensador netamente positivista, entiende el Derecho como una forma específica de técnica normativa que orienta la conducta socialmente deseada a través de la amenaza de la aplicación de una medida coercitiva en caso de un comportamiento contrario a lo que prescribe la norma. Para Kelsen solamente tiene cabida en el Derecho lo que se encuentre plasmado en las normas jurídicas escritas de carácter positivo emitidas por la autoridad competente. Y como último ejemplo de este breve recorrido por el concepto de Derecho me detengo en el pensador inglés del siglo XX Hart, el cual defendió un concepto de Derecho configurado como medio de control social y orientación de la conducta de los ciudadanos con el propósito de garantizar la supervivencia de la sociedad. Como vemos, el concepto de Derecho ha dado (y sigue dando) mucho que decir. Más allá del juicio que cada uno de nosotros pueda hacer respecto de cualquiera de estas concepciones de la noción de Derecho, no cabe duda que todas ellas son el resultado de una sólida base intelectual, como lo demuestran la obra y trayectoria de los autores citados. Sin embargo, a la hora abordar adecuadamente el concepto de Derecho que sea, conviene, en todos los casos y con carácter previo, entender bien cuales son los fundamentos sobre los que éste se construye, de manera que podamos apreciar en cada caso la consistencia y coherencia entre noción y fundamento. Nos vamos a servir de dos elementos: la función del Derecho y la necesidad de Derecho, como partes de lo que doy en llamar “la cadena de generación del Derecho”. Dejo fuera de esta cadena de generación la parte que pudiera corresponder a la mera técnica legislativa de producción de disposiciones jurídicas, porque no forma parte en mi opinión del mismo conjunto de elementos al que pertenecen la función del Derecho y la necesidad de Derecho. En el contexto del presente artículo por “función del Derecho” se ha de entender la tarea que le corresponde hacer al Derecho en cuanto herramienta socio-jurídica. En este momento debo hacer una salvedad: la cuestión acerca de la diferencia entre finalidad y función del Derecho puede resultar exuberante en su dimensión y matices, y estimo prudente considerar que excede de las lindes del presente artículo desgranar esta cuestión; opto en consecuencia por asimilar ambos conceptos, lo cual, a pesar de que podría resultar una decisión algo comprometida, creo que no cambia en nada el discurso del mi análisis ni el contenido de mis conclusiones. En lo que respecta a “necesidad de Derecho” invito a entenderla durante la lectura como aquella situación de relevante precariedad o carencia que precisa de una solución jurídica.

ANALISIS

Lamarck sostuvo que la función crea el órgano y la necesidad la función¹⁰. Independientemente de que tal afirmación se realizara en el campo de la zoología y de los errores que el naturalista francés pudiera cometer en el desarrollo de su teoría, el punto de partida de Lamarck resulta útil a modo de analogía para el desarrollar el planteamiento inicial del asunto que el presente artículo aborda, que no es otro que el de la relación entre necesidad, función y concepto de Derecho, haciendo éste último las veces de “órgano”. En el desarrollo de este asunto reflexionaremos sobre si existe una ordenación correcta en virtud de una prelación concreta en la relación existente entre necesidad, función y concepto de Derecho. Cuando me refiero a una ordenación correcta de los elementos quiero decir que hay que establecer cual es “orden de llegada” de cada elemento.

Para trasladar en forma de analogía al campo de la teoría jurídica el planteamiento de Lamarck podríamos hacer uso de las siguientes preguntas: ¿determina la función del Derecho el concepto de Derecho? y ¿determina la necesidad de Derecho la función del Derecho? De ser cierto que la función determina la noción de Derecho y la necesidad determina, a su vez, la función del Derecho, ¿determinaría, entonces, la necesidad el concepto de Derecho?

1. El Derecho y su función

Hemos observado en la introducción del presente artículo que la mayoría de los conceptos de Derecho ofrecidos por la doctrina se organizan en torno a una función, ya sea, por citar algunos ejemplos, la realización de la justicia, la formación virtuosa de los ciudadanos, la gestión del conflicto, la ordenación de la convivencia o la legitimación de un determinado tipo de autoridad o de régimen político. Parece adecuado que así sea, puesto que no cabe pensar en un instrumento o herramienta que no aclare suficientemente cuál es su función, no permitiendo calibrar si cumple con dicha tarea eficazmente y en qué medida. El Derecho no es una excepción y, en consecuencia, la función del Derecho nos conecta directamente con la eficacia del Derecho, entendida como la capacidad del Derecho de aportar soluciones técnicas a una necesidad social determinada, y no a la autoridad o legitimidad del Derecho para regular una situación de una manera determinada. Lo que decimos, al fin y a la postre, es que la inconcreción o falta de transparencia en el concepto de Derecho

¹⁰ LAMARCK, J-B.: *Philosophie Zoologique*, 1809.

respecto de la función que éste cumple es perniciosa porque deja en precario el análisis sobre eficacia del Derecho. La calidad de la eficacia del Derecho no es un tema menor que quepa soslayar a la ligera, puesto que no sólo incide en la cualidad de la función del Derecho sino y sobre todo incide en la reputación social y el grado de reconocimiento y de aceptación del propio Derecho por parte de los ciudadanos, lo cual, a la postre, podría aventurarnos por la procelosa senda de la autoridad y el cumplimiento del Derecho. A esta primera razón en respaldo de conceder la importancia debida a la función del Derecho en la determinación del concepto de Derecho, añado una segunda: la concreción de la función del Derecho puede (y debe) afectar a algunos elementos propios de la teoría de la norma jurídica. En efecto, el alcance y protagonismo de determinados elementos de la norma, como son la coerción y la sanción, deberían ser susceptibles de escrutinio y, en su caso, revisión según la función a la que se adscriba el Derecho en cada caso.

2. La necesidad de Derecho y la función del Derecho

Hasta aquí he sostenido que el concepto de Derecho precisa de integrar con cierto rigor y concreción en su tenor literal cual es la función que se propone llevar a cabo, debido al decisivo ascendente que la función ejerce sobre en el concepto de Derecho.

Siguiendo el esquema de preguntas que ofrecía al inicio del artículo, paso ahora al asunto de la relación entre necesidad de Derecho y función del Derecho. En mi opinión la funcionalidad del Derecho ha de ser eficazmente adecuada a las necesidades que atiende. No basta con que el Derecho tenga una función que aclare de alguna manera remota el concepto de Derecho dotándole de un “aroma funcional”, sino que es preciso que dicha funcionalidad conecte de manera casi carnal con las necesidades sociales y políticas de la comunidad a la que el Derecho se dirige. De esta manera intuitiva y natural se produce la relación de la necesidad de Derecho con la función del mismo. De lo contrario, ¿qué sentido tendría un Derecho cuya función no fuera eficaz respecto de las necesidades que, a su vez, se sitúan en el origen el Derecho cuyo concepto viene determinado por la referida función? En esta pregunta, retórica por lo demás, he dado paso ya a la afirmación de que la necesidad de Derecho está en origen del Derecho. Ahora bien, no se me escapa que el origen del Derecho es otro de esos asuntos de larga trayectoria propios de la Filosofía del Derecho cuyo análisis nos obligaría a elaborar extensivamente sobre las propuestas al respecto y, todo ello, a mayor abundamiento, a la luz de la Antropología y la Historia. Sin embargo, en el contexto de este artículo, asumo que las necesidades sociales y políticas son en suficiente medida la causa que origina el Derecho. Hecha esta salvedad, retomo el hilo para indicar que no se cumple la función de Derecho por “inanición” si no existe una

necesidad que precise o desee servirse de tal función. La necesidad demanda, por cierto, que el Derecho sea efectivo y no solo eficaz en el desarrollo de su tarea. Véase que, a pesar de cierta confusión doctrinal al respecto, se trata de dos conceptos distintos: recordemos que nos hemos referido a la eficacia del Derecho como a la capacidad del Derecho de aportar soluciones técnicas a una necesidad social determinada, mientras que entenderemos la «efectividad» como el grado de consecución de un objetivo en relación con el objetivo predeterminado. En fin, en el caso de que la función fundamental asignada al Derecho fuera, por citar algunos ejemplos, la gestión del conflicto o la ordenación de la convivencia o la legitimación de un determinado régimen político, entonces así se habrá de reflejar en la noción del Derecho en cada caso y, lo que es más, debería haber una necesidad sociopolítica que respalde tal función.

3. La necesidad de Derecho y el concepto de Derecho

Hasta aquí he venido defendiendo que la necesidad social o política reclama una determinada función del Derecho que determina, a su vez, el concepto el Derecho. Pues bien, ¿determina, entonces, la necesidad el concepto de Derecho? En pura consistencia con las afirmaciones contenidas en los puntos 1 y 2 del presente análisis y como consecuencia lógica de las mismas, la respuesta ha de ser afirmativa: sí, la necesidad determina el concepto de Derecho a través de su relación con la función del Derecho. Pongamos un ejemplo algo provocativo para ilustrar el problema: parte de la doctrina del estudio económico del Derecho y de la teoría del bienestar se han valido de la «eficiencia» para tratar de precisar la función del Derecho. Fue Posner el que en los años setenta generó el mayor impacto doctrinal, especialmente entre la doctrina angloamericana, mediante sus dos alegaciones principales, a saber: (i) cada norma jurídica induce un comportamiento eficiente, y (ii) la norma jurídica imperante se identifica por su eficiencia. Centrándonos en esta segunda alegación preguntémosnos si debemos entender pues que el contenido y función del Derecho se identificaría con su eficiencia¹¹. En desarrollo de este tipo de teorías han arribado autores que se sirven de la eficiencia como objetivo del Derecho a través del cual se puede conseguir cierta justicia social. Así, en opinión de Casalmiglia el Derecho sólo tendría sentido si tiende a la eficiencia como finalidad¹². Pues bien, según lo que vengo sosteniendo

¹¹ KORNHAUSER, L.: “The Economic Analysis of Law”, ed. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/legal-econanalysis>.

¹² CASALMIGLIA, A.: “Eficiencia y Derecho”, ed. Doxa Cuadernos de Filosofía del Derecho, 1987, pp. 271, 273 y 280-281, notas 16ª y 18ª. ÍD.: “Justicia, Eficiencia y Derecho”, ed. Revista del Centro de Estudios Constitucionales”, núm. 1, Sept-Dec. 1988, Barcelona, pp. 305 y 306, 333 a 335.

en este artículo ¿debería entonces aparecer la eficiencia en el contenido del concepto de Derecho? Yo creo que no. Y no sólo porque soy de la opinión de que la eficiencia no es una función del Derecho sino una aspiración relacionada con la gestión de los recursos; no lo es porque la eficacia no responde a una necesidad social de carácter primordial. Sin embargo, la justicia a la que dicha línea doctrinal apunta a través de la eficiencia sí puede aparecer, a pesar de las dificultades conceptuales que presenta, en determinado concepto de Derecho ya que existe una demanda social que la ampara convirtiéndola entonces en parte de su función.

El hecho de que la tarea del Derecho sea atender determinadas necesidades socio-políticas cuando éstas se produzcan, puede hacer que el éste (a)parezca algo rezagado frente a la dinámica social. Se trata de una circunstancia que, si bien conviene aceptar con cierta resignación, requiere un esfuerzo docente de las autoridades políticas a la hora de explicar a la comunidad el decalage de dinámicas que se produce entre necesidad y eficacia; cabe el riesgo, no obstante, de que la explicaciones oficiales desvelen una agenda política divergente de la necesidad social en curso. Circunstan- cialmente, el Derecho puede anticiparse a una necesidad que apenas esté en ciernes o sobre cuya existencia haya alguna constancia, pero esto conlleva riesgos, como veremos en adelante.

4. La transitividad

La necesidad de Derecho, la función del Derecho y el concepto de Derecho son elementos de un mismo grupo que disfruta de la cualidad de la transitividad. La definición del diccionario de la Real academia de la lengua española acerca del término transitividad es: “adj. p. us. Que pasa y se transfiere de uno a otro”¹³. Giannini extiende el espectro de la aplicación de la transitividad al indicar que los términos “acción” y “relación” “transitivas” son aplicables a diversos ámbitos de la realidad, entre los cuales se cuenta el Derecho, la física, la lógica o la gramática¹⁴. En fin, en un tono distendido, diría que un iusnaturalista rápido de reflejos podría echar mano del antiguo dicho español “hacer de necesidad, virtud” para explicar la relación de transitividad entre la necesidad y concepto de Derecho.

¹³ <https://dle.rae.es/transitividad>.

¹⁴ Humberto GIANNINI IÑIGUEZ: “Transitividad, Lenguaje y Metafísica”, ed. Revista de filosofía, ISSN 0034-8236, Vol. 8, n.º. 1, 1961, pp.37-38.

5. El orden de los factores sí altera el producto

He sostenido que entre necesidad, función y concepto de Derecho existe una conexión esencial y ordenada que disfruta de la cualidad de la transitividad y que posee un orden de llegada y prelación concreto. Dando un paso más, he situado en el inicio de la secuencia la necesidad de Derecho, dándole sentido a todo el conjunto. Pues bien, estos argumentos permitirían:

1. Comprobar que se produce la concordancia efectiva entre dichos elementos, es decir, que la secuencia disfruta de coherencia.

2. Establecer, en última instancia, correctamente la noción de Derecho. En el caso de variar substancialmente las necesidades sociopolíticas, habría que estar preparado para concordar la función del Derecho acomodándola y actualizándola, lo cual podría impactar en la función asignada al Derecho y, también, en la noción de Derecho al uso. Esto invitaría a admitir que ni la función ni el concepto de Derecho son permanentes sino que se orientan y actualizan en razón de las necesidades sociales y políticas dadas en un lugar y momento dado. Claro está que el propósito de evitar una revisión constante de la función del Derecho y, en última instancia, de su noción que genere una indeseable incertidumbre jurídica, social y política, se ha de precisar de que no se trata de variaciones sociales o políticas corrientes y frecuentes en cualquier sociedad civil dinámica, sino de un vigoroso cambio de paradigma social o político que alcance cierta envergadura.

3. Combatir y evitar el Derecho “paracaidista”, según expresión de me permito acuñar: se trata del fenómeno según el cual una disposición jurídica aterriza en la sociedad como consecuencia de la alteración, voluntaria o no, del orden de generación del Derecho. Este proceso también puede tener poderosas consecuencias de indeseable desenlace. Vengo defendiendo que el curso preferible de generación del Derecho se inicia en la necesidad, la cual, una vez pertinentemente detectada, finalizaría, en su caso, en la mesa del legislador. Se corre el riesgo de producir alteraciones en el curso de producción del Derecho cuando la iniciativa reside en el legislador sin o con una insuficiente necesidad social que la ampare. La función del Derecho, entonces, sufrirá de inconsistencia. Hayek, economista austriaco de corte liberal, sostuvo que ningún planificador social dispone de tanta información a tan bajo coste acerca de las necesidades sociales como los propios individuos de una sociedad¹⁵. Y, sin embargo, el legislador, en el mejor de los casos, anticipa la necesidad, interpretándola. Se trata

¹⁵ CALSAMIGLIA, A.: “Eficiencia y Derecho”, Barcelona, p.270. ID.: “Justicia, eficiencia y Derecho”, Barcelona, p.313

de dos filtros, anticipación e interpretación, que conllevan riesgos de percepción, implementación y cumplimentación del Derecho. En este sentido, cabe esperar que en el caso de una disposición jurídica sin el oportuno respaldo de una necesidad social se resentirá su eficacia y efectividad.

4. Desenmascarar la creación artificial de la necesidad: no es lo mismo atender una necesidad real que generarla. Que una decisión pueda llegar a justificarse tampoco significa que sea necesaria. Las consecuencias adversas por la alteración del curso de generación del Derecho de las que venimos advirtiendo se agravan en el caso de que tal alteración se produzca, además, de forma arbitraria. Se trata de casos en los que se produce artificialmente y con algún interés espurio una necesidad que no existe, como por ejemplo, la promoción de la ideología o la creación de áreas de negocio innecesarias, ineficientes o que no respondan a una necesidad real sino a la creación de un mercado o industria *ad hoc* típicamente en beneficio de alguien en particular.

Por otro lado, la función del Derecho se puede manipular mediante la creación de la necesidad. Si se dictan disposiciones jurídicas que responden a necesidades impostadas por el legislador de turno, cabe esperar que el cumplimiento se resienta y, en consecuencia, existirá la tentación de acudir a medidas coercitivas y sancionadoras, condicionando la función del Derecho y, de paso, también el concepto de Derecho.

CONCLUSIONES

Aún perteneciendo a la categoría de conceptos fundamentales de la teoría jurídica y no obstante la dificultad que pueda suponer su delimitación y concreción, el concepto de Derecho no es algo enteramente abstracto e inescrutable, como parte de la doctrina pretende. La función del Derecho y la necesidad de Derecho son dos elementos que auxilian a mitigar dicha aparente abstracción conceptual, a la par que también determinan poderosamente el propio concepto de Derecho, cualquiera que éste sea. Toda definición del concepto de Derecho debería evidenciar con rigor y sin ambages cual es la función que presta el Derecho de manera tal que se pueda comprender suficientemente cuáles son las necesidades que atiende y respecto de las que responde. En una sociedad de constante y creciente complejidad como la nuestra tienen sentido que la función asignada al Derecho pueda variar, evolucionando, si no paralelamente, sí consecuentemente. Existe una cadena de generación del Derecho que obedece a un orden y prelación y disfruta de la cualidad de transitividad; según esta secuencia, la función del Derecho determina el concepto de Derecho y la necesidad de Derecho determina a su vez la función del Derecho, incidiendo de pleno en el

propio concepto de Derecho. La modificación de la cadena de producción del Derecho no es inocua y tiene consecuencias de alcance que pueden impactar negativamente en la reputación, aceptación y cumplimiento del Derecho, justificando las voces que aclaman la coacción como elemento definidor del concepto de Derecho.

El Derecho es la consecuencia de una necesidad sociopolítica que reclama una solución típicamente eficaz y perentoriamente efectiva. La eficacia y efectividad del Derecho mejoran cuando se conoce la necesidad de Derecho, y no cuando se improvisa o forja dicha necesidad. El cometido del Derecho no es producir la necesidad, de manera que la producción “no solicitada” de Derecho se ha de evitar escrupulosamente.

Sin una comprensión suficiente de la relación entre el concepto de Derecho, la función del Derecho y la necesidad de Derecho, aquel quedará ora a la deriva de la agenda política de turno por la orfandad de soporte intelectual y social ora en la antesala de la anomia. O ambas cosas en una secuencia trágicamente lógica.

RECENSIONES

**CHANTAL DELSOL. LA FIN DE LA CHRETIENTÉ. LES ÉDITIONS
DU CERF. PARIS. 2021. (171 PÁGINAS.)**

ANTONIO MARTÍN PUERTA

La declinante situación del cristianismo en Occidente ha dado lugar a varias notables obras que se interrogan sobre la naturaleza del proceso, habiendo sido la contribución de autores franceses la más relevante, hecho lógico dada la evolución allí seguida por el mundo católico en época contemporánea. No ha de olvidarse que esta se inicia formalmente con la Revolución de 1789, y que su ínsito anticristianismo fue recalcado desde el principio por los pensadores católicos del país vecino. Una segunda y demoledora fase se reactivó con la III República de 1870, que aplastó la muy notable recuperación del catolicismo francés del XIX –superior a la española, dicho sea de paso– hasta segregar por completo al mundo católico hacia niveles de pura marginalidad.

La autora comienza por señalar que no está hablando del fin de una religión –que puede perdurar a través de la subsistencia de un número exiguo de fieles–, sino de la cristiandad. Conceptúa como tal a la civilización inspirada, ordenada y guiada por la Iglesia, que, mal o bien, ha predominado con sus leyes y sus dogmas durante dieciséis siglos. El origen de la disolución del modelo se halla en el proceso aplicado a partir de 1789, donde lo anticristiano es pieza medular. La primera posición de la Iglesia ante la nueva situación cobra un carácter general y fuertemente reactivo, de modo que se erige en valladar contra la modernidad desde los inicios del XIX. Delsol no oculta los nulos resultados finales de un combate agónico y perdido de antemano, aunque la segunda mitad del siglo aún contemplara una movilización total del mundo católico. Se concluye señalando que nada efectivo de ello queda ya, recordando cómo tras *Le Sillon* de Marc Sangnier y el personalismo de Maritain y Mounier el cristianismo se adapta a la modernidad. Tal subordinación, como es natural, tendría sus consecuencias adicionales.

La desaparición del modelo secular forzosamente debía conducir a modificaciones substanciales en todos los órdenes sociales, y el resultado final de la desaparición de la cristiandad ha sido una inversión ontológica: los antiguos preceptos morales están invirtiéndose de modo drástico. De hecho, desde los años sesenta, las jerarquías morales se han invertido, y en pocos decenios se ha comprobado una reversión general en las costumbres. Lo que, necesariamente, dirigía hacia la inversión normativa, que consolida otro modelo alternativo basado en distintos principios.

El aludido proceso, forzosamente, ha tenido su repercusión en la actitud del propio mundo cristiano, derrotado en todos los frentes de la modernidad. Atónito primero, reactivo después, arruinado luego y resignado a continuación, aún no ha encontrado una respuesta ni menos aún diseñado un proyecto. En tan desconcertante fase estamos, siendo de agradecer a

Delsol el nítido balance, que con frecuencia se prefiere no reconocer o que, incluso, algunos no llegan aún a captar en toda su extensión y profundidad.

Señala la autora cómo, desde mediados del siglo XX, la Iglesia abandona toda pretensión de influir sobre la sociedad. No sólo se produce tan desconcertante hecho, sino que incluso siente vergüenza de su dominación secular. Ahora, fruto de ello, el personal eclesiástico se halla afectado por la enfermedad de la época: la mala conciencia. Los mismos clérigos no defienden el orden moral antiguo; los mismos cristianos, o algunos de ellos, ponen en duda la rigidez de los mandamientos eclesiásticos; y, finalmente, intentan defender la moralidad tradicional con argumentos no cristianos. Lo que es prueba evidente del cambio de paradigma, ante la obsolescencia e ineficacia de las tradicionales argumentaciones.

La impotencia ha quedado ya manifestada cuando se analizan los resultados en términos legislativos desde finales del siglo XX. El antiguo modelo cristiano ha sido reemplazado por otra cosa, y el mundo cristiano vive ahora sobre terreno ajeno u hostil. Pero nada más claro que una inversión normativa tan extensa como la que contemplamos es manifestación y resultado de una previa inversión filosófica y cultural. Se recalca además cómo retorna el panteísmo, mientras el nuevo paganismo cósmico se manifiesta en la preocupación ecológica. Sobre lo señalado por Delsol cabría, quizá, reflexionar ante ciertos recientes pronunciamientos del propio cristianismo que han buscado un acomodo ante tal tendencia, en busca de algún grado de reconocimiento; aunque el texto, agudamente, ha señalado la inevitable conexión con el paganismo, mundo de incontables variantes.

Se plantea ahora otra cuestión: ¿cuál es la alternativa? Para empezar, los cristianos, ante el declive de su modelo, y ante el pánico de la desaparición del monoteísmo creen que toda moral va a desaparecer. Algo absolutamente lógico, dados sus hábitos y razonamientos, como su preeminencia secular, ahora en estado de ruina. Pero se nos recuerda que ello es desconocer la historia. Pues siempre hay algún tipo de moral, y la indagación que ahora se nos propone desde el texto es acerca de cuál puede ser la nueva fuente de ella. Siendo la respuesta un recordatorio poco gratificante, a decir verdad: en las sociedades politeístas es el Estado el guardián de la moral.

Ahora la cuestión es captar si el Estado es forzosamente hostil en todos sus aspectos, pero la autora recuerda que lo que en realidad domina es una especie de palimpsesto o parasitismo: los principios cristianos exterminados se recuperan con otras expresiones y sentido. Se nos recuerda cómo la misma noción de verdad probablemente se haya perdido por sus propios excesos, por la racionalización radical del *logos*. Y, sin embargo, la verdad de los “Derechos del hombre” como *logos*, sigue siendo un residuo del cristianismo. De tal manera, la modernidad es simultáneamente un rechazo del poder cristiano y una difusa e inconfesada adaptación de los principios cristianos, como lo es el principio de igualdad o la protección social. Permaneciendo una actitud inamovible y central: aun cuando se recuperen elementos del pasado, ello es camuflando siempre su origen.

Lo anteriormente descrito tiene, lógicamente, su influencia en el propio mundo de los cristianos. Pues hay un poderoso deslizamiento hacia el agnosticismo, incluso entre los creyentes, siendo la tónica general reemplazar la religión por la sola moral, e incluso se hace de la moral una religión. Como es natural, el nuevo guardián de la moral tiene su nuevo

código, donde aparecen nuevos pecados capitales: intolerancia, poder, militarismo. No pudiendo ignorarse que, desde la desvalorización de los principios cristianos a partir de los años sesenta, se ha entrado en fase de nihilismo. La nueva moral es una filantropía llorica y victimista, dominada por la emoción y el sentimentalismo, basada en la evolución general. La moral neoevangélica que determina el nihilismo postcristiano depende del Estado y de sus élites, que aseguran el respeto y castigan drásticamente las infracciones.

Interesante, sin duda alguna, la reflexión de la autora acerca de cuál es la actitud del personal eclesiástico, que se sigue comportando como si viviera en el período de cristiandad: habla autoritariamente sobre toda cuestión, y gobierna de igual modo las instituciones que dirige. Dicho por Delsol de otro modo: adopta maneras arrogantes que son ridículas cuando vienen de impotentes minorías. La Iglesia se sigue comportando como institución gobernante y dominadora, adoptando formas y tonos prohibidos a otros.

El texto no se sitúa en una posición añorante con respecto a los tiempos pasados, considerando que, finalmente, renunciar a la cristiandad no tiene por qué ser un sacrificio doloroso. Ahora, como en Saint Exupery, en vez de buscar el gobierno de los estados se trataría de ir a la recuperación de las fuentes.

El inteligente y oportuno libro de Chantal Delsol será, sin duda, pronto traducido al castellano, y no hay duda acerca de que dará lugar a interesantes reflexiones. No obstante, y una vez recalada la necesaria diferencia entre cristianismo y cristiandad, queda abierta la principal cuestión, una vez asumida la desaparición de la segunda: y ahora, ¿cuál es el futuro del cristianismo? Pregunta perfectamente legítima, que en modo alguno puede eludirse, y que en modo alguno es patrimonio de pesimistas, sino derivada del texto evangélico: *“Cuando venga el Hijo del hombre, ¿encontrará fe sobre la tierra?”* (San Lucas 18,1-8).

**JOSÉ MARÍA CARABANTE, LA SUERTE DE LA CULTURA: HACIA
UNA RECONSTRUCCIÓN DE LA CULTURA Y DEL HOMBRE,
LA HUERTA GRANDE, MADRID, 2021, 90 PÁGS. ISBN: 978-84-
1711887-7**

JUAN PABLO SERRA

Universidad Francisco de Vitoria

Tras su estudio de la teoría social de Jürgen Habermas y su repaso a las claves intelectuales de mayo de 1968 –amén de su prolífica labor en revistas culturales–, José María Carabante ofrece, en *La suerte de la cultura*, un ensayo en su sentido más preciso. En efecto, no estamos ante un tratado filosófico con argumentaciones y demostraciones, ni tampoco ante un texto plagado de definiciones, evidencias, argumentos y datos. Es, en palabras del autor (*Zenda*, junio 2021), “una reflexión impresionista” más que “un diagnóstico definitivo y concluyente sobre nuestro presente cultural”. Y así hay que leerlo: como un ensayo impresionista, una recolección de ideas, pasajes, citas, ejemplos, evocaciones y demás recursos retóricos destinados a ensayar o probar un mensaje central, a saber, que *la suerte o el destino de la cultura es, también, la suerte o el destino del ser humano*.

El autor desgrana esta tesis en siete capítulos en los que pasa revista a un sinfín de cuestiones clásicas y contemporáneas: las dos culturas de C. P. Snow, las *fake news* y la ola populista, la distinción e interrelación entre naturaleza humana y cultura, el transhumanismo y el antiespecismo, la vuelta a lo ideográfico propiciada por las nuevas tecnologías, el vínculo entre cultura y religión, la crítica al relativismo cultural y a la mentalidad utilitarista...

Ahora bien, para degustar a fondo el libro, quizá sirvan de guía estas cuatro orientaciones básicas.

En primer lugar, el punto de partida. En un libro sobre la cultura, ¿cómo la define el autor? De un modo sencillo, que remite a una concepción clásica: cultura es cultivo de lo humano. Un cultivo que integra lo científico (o razón técnica), lo humanístico (o razón teórico-contemplativa) y la tradición (razón ética). Leer el arranque del libro ayuda a entrar mejor en este enfoque general que da el autor a la cultura. Allí, recordando la noticia del incendio de la catedral de Notre Dame en 2019, Carabante dibuja un escenario que evoca a los apocalípticos e integrados de Umberto Eco, con nostálgicos convencidos de que la cultura parece hoy ante la indiferencia de muchos y optimistas que celebran el progreso tecnológico y al acceso al conocimiento de cada vez más personas. ¿Quién lleva razón? Seguramente, ambos. Lo cual no quita para que se haya instalado entre nosotros la visión de las ciencias como conocimiento benéfico y las humanidades como un saber ensimismado e improductivo. Una visión que acompaña al declive de la cultura en general, que no es útil... aunque sí necesaria para nuestro espíritu.

En ese mismo capítulo inicial, también, deja caer Carabante una idea muy poderosa, a saber, que la cultura es la gran mediación que permite que emerja nuestra humanidad. Ahora bien, ¿qué necesita? Tiempo, que es la condición indispensable para tener auténticas experiencias, como recoge citando a Giorgio Agamben en *Infancia y experiencia* (1979) (p. 20). Hay una conexión sutil pero evidente entre experiencia, cultura y humanidad. Para poder tener auténticas experiencias hace falta recogerse, reflexionar sobre lo que vivimos, dedicar tiempo a pensarlo. Y, para que esa reflexión se enriquezca, nos viene muy bien comparar lo vivido con lo que hemos visto en la ficción y en el arte, o hemos escuchado de maestros, padres, sacerdotes, artistas, intelectuales, científicos... es decir, la cultura ayuda a interpretar lo vivido y darle sentido. Si, con Charles Taylor, la vida de cada persona puede concebirse como una historia de búsqueda del bien, entonces la cultura aparece como ayuda indispensable: gracias a ella, aprendemos a razonar buscando la verdad, a actuar buscando el bien, o a ser afectados por la belleza, como concluye Carabante en las últimas páginas del libro. En definitiva, gracias a la cultura surgen las mejores expresiones de nuestra propia humanidad. Una segunda orientación entra en el campo de la antropología filosófica. Bajo esta rúbrica, hay varias ideas sugerentes en el libro. La primera es que *si hay crisis de la cultura es porque hay crisis del hombre*. Asoma al final del primer capítulo (p. 23) y se desarrolla en el tercero (pp. 39-43), pero ¿qué significa exactamente? Una crisis en la comprensión de quiénes somos, algo que varios autores retrotraen hasta la misma modernidad y que se advierte hoy en fenómenos como el transhumanismo o el animalismo, que el autor refiere en el libro. De nuevo, salta la conexión entre naturaleza humana y cultura: es difícil que haya cultivo de lo humano si lo humano se reduce a *res cogitans*, a pura sensación, a mera animalidad o a un material flexible y moldeable.

Y es que el sentido originario del vocablo “cultura” es, justamente, desarrollo de nuestra naturaleza humana (pp. 27, 28, 31), ya como animales simbólicos –contamos historias para entender mejor quiénes somos–, ya como seres que se asoman al mundo sin estar del todo hechos –existencialmente hablando. En este sentido, la cultura conforma una “segunda naturaleza” para realizar lo que está latente en la naturaleza primera del ser humano (tendencia al conocimiento, a convivir con otros, al descanso, al trabajo, a querer lo superfluo, a ordenar la convivencia, a buscar bienes más allá de su utilidad, etc.). Sin cultura, en definitiva, no hay vida humana –tanto orgánica (*zoé*) como biográfica (*biós*)– pero, sobre todo, la cultura enriquece la vida humana en la medida que satisface la necesidad de bienes en sí, de vivir de forma desinteresada (p. 37).

Una tercera orientación tiene que ver con el conocimiento de la realidad. Aquí el libro trabaja algunas ideas sumamente importantes, que se resumen en que *la cultura permite un conocimiento mucho más profundo de lo que tenemos a simple vista*. Quien cuenta con una formación cultural sólida –es decir, quien huye tanto de la tentación de idolatrar la cultura como de buscar en ella mero divertimento– no puede sino percibir matices y niveles en la realidad. Por ejemplo, sabe que las personas, los valores y las obras de arte no se pueden reducir a su aspecto objetual sin perderse lo que realmente son. Incluso las cosas más anodinas están cargadas de significado para el que sabe detenerse a mirarlas, una idea poderosa que Carabante desgrana al aludir, casi de pasada (pp. 81-82), a *El origen de la*

obra de arte (1935-1936) de Martin Heidegger. En un pasaje memorable de aquel libro, el filósofo alemán llevaba a cabo un impresionante ejercicio de interpretación de uno de los numerosos cuadros que pintó Van Gogh sobre zapatos o zuecos. En efecto, generalmente de un objeto como un zueco sólo vemos su utilidad y, a veces, ni eso; pero ¿y si un objeto tan modesto pudiera traslucir algo más que eso? Decía Heidegger:

En la oscura boca del gastado interior del zapato está grabada la fatiga de los pasos de la faena. En la ruda y robusta pesadez de las botas ha quedado apresada la obstinación del lento avanzar a lo largo de los extendidos y monótonos surcos del campo mientras sopla un viento helado. En el cuero está estampada la humedad y el barro del suelo. Bajo las suelas se despliega toda la soledad del camino del campo cuando cae la tarde. En el zapato tiembla la callada llamada de la tierra, su silencioso regalo del trigo maduro, su enigmática renuncia de sí misma en el yermo barbecho del campo invernal. A través de este utensilio pasa todo el callado temor por tener seguro el pan, toda la silenciosa alegría por haber vuelto a vencer la miseria, toda la angustia ante el nacimiento próximo y el escalofrío ante la amenaza de la muerte.

Y aquí reside la propuesta constructiva del libro. Para reconstruir la cultura, ese enorme entramado de metáforas y significados que sólo se revelan a quien está dispuesto a ponerse en juego con ellas, hay que aprender a mirar, o sea, a asombrarse, que es lo que permite percibir la realidad como regalo o don (verdadero, bello, bueno) y lo que puede cambiar nuestro punto de vista, de actores a espectadores, receptores o huéspedes de lo real.

Una última orientación para enriquecer la lectura de *La suerte de la cultura* pasa por tomarse en serio el final del libro. Allí, Carabante recuerda que la cultura nos descubre el sentido –de la existencia humana y sus situaciones límite, de la vida en sociedad y sus alegrías y complicaciones, del mundo y la presencia o ausencia en él de una razón creadora– si, antes, experimentamos una conversión, un cambio en nuestro punto de vista que nos devuelva a nuestra condición original de espectadores, capaces de descubrir las cosas en lo que son. Sólo así, dirá, captaremos su verdad, su bondad y su belleza. Sin embargo, ¿es esto realmente provechoso para el ser humano? Contemplar la realidad es, también, enfrentarse a misterios que no siempre alimentan nuestras ganas de vincularnos al mundo y a los demás: el sufrimiento, la crueldad, el hambre y la guerra, la injusticia, los desastres naturales. Parafraseando un conocido título de Rüdiger Safranski, entonces, podríamos preguntarnos ¿cuánta verdad necesita el hombre?

Cuando Carabante escribe que, a los ojos de quien sabe mirar, la realidad comparece como bien, añade que “concebir esta última como bien es reconocer que las cosas, más allá del beneficio que deparen, son dignas de ser amadas” (p. 86) y que “el bien se vincula con el amor hacia todo lo que es porque amar implica confirmar a las cosas en su existencia” (p. 87). Conviene pensar esto a fondo, pues no hace falta mucha imaginación para rememorar una serie de realidades que distan mucho de ser amables y cuya confirmación en la existencia parecería una validación de lo pesadillesco. ¿Por qué hemos de amarlas? No es esta reseña el lugar para discutir una cuestión que exige el concurso de la metafísica y la teología, pero cuesta sustraerse a la sugerencia de C. S. Lewis en *Mero Cristianismo* (1942-1944) cuando, indirectamente, respondía la pregunta refiriéndola... a él mismo. Recordando la

regla cristiana de «amarás a tu prójimo como a ti mismo», Lewis se preguntaba ¿cómo me amo a mí mismo? “Ahora que lo pienso, no experimento lo que se dice un sentimiento de cariño o afecto por mí mismo, y ni siquiera disfruto siempre de mi propia compañía”, de modo que *amar al prójimo* no puede significar *tenle cariño* o *encuétralo atractivo*. “¿Tengo buena opinión de mí, me considero una buena persona?”, continuaba Lewis. “Bueno, me temo que a veces sí [...], pero esa no es la razón por la que me amo a mí mismo. De hecho, es al revés: el amor que me tengo hace que me tenga por una buena persona, pero tenerme por una buena persona no es la razón por la que me amo a mí mismo”. De modo que, si amar al prójimo incluye amar a los enemigos, eso en modo alguno exige tenerles por buenas personas. Más aún, seguía el escritor inglés, “en mis momentos más clarividentes no sólo no me considero una buena persona sino que sé que soy una persona muy mala. Puedo contemplar algunas de las cosas que he hecho con rechazo y horror”. No obstante, ¿se pueden odiar las malas acciones sin odiar al hombre que las cometió?

Durante largo tiempo pensé que esta era una distinción estúpida y mezquina [...]. Pero años más tarde se me ocurrió que había un hombre con el que yo había puesto esto en práctica durante toda mi vida. Ese hombre era yo mismo. Por mucho que me disgustase mi cobardía o mi vanidad o mi codicia, seguía queriéndome a mí mismo. [...] Justamente porque me amaba a mí mismo lamentaba descubrir que era la clase de hombre que hacía esas cosas. En consecuencia, el cristianismo no quiere que reduzcamos en un átomo el odio que sentimos por la crueldad y la traición. Deberíamos odiarlas. [...] Pero el cristianismo quiere que las odiamos del mismo modo en que odiamos esas cosas en nosotros mismos: lamentando que ese hombre haya hecho esas cosas y esperando, si es posible, que de algún modo, en algún momento, en algún lugar, el hombre puede ser curado y humanizado de nuevo.

Dejando a un lado el contexto apologético cristiano en que escribe Lewis, su razonamiento permite extraer una sugerencia muy útil para pensar la cuestión del bien aludida por Carabante. Amar algo me descubre su bondad, sin negar ni ocultar sus aspectos más oscuros e incluso malévolos. ¿Cómo lo sabemos? Porque lo practicamos a diario con nosotros mismos. Con esto, obviamente, no zanjamos el problema pero, al menos, podemos vislumbrar un modo de vivir que no nos expulsa del mundo y de la convivencia con los demás, los escenarios en los que estamos llamados a desarrollarnos y en los que la cultura es, como concluye el autor, imprescindible.

AFORISMOS

Periodicidad Semestral

Suscripciones

Formato papel:

2 Números: 50,00 €

Número suelto: 30,00 €

On-line:

2 Números: 40,00 €

Número suelto: 25,00 €

Artículo suelto: 6,00 €

**MANTÉNGASE INFORMADO
DE LAS NUEVAS PUBLICACIONES**

**Suscríbase gratis
al boletín informativo
www.dykinson.com**

Y benefíciense de nuestras ofertas semanales



MISCELÁNEA

LUIS BUENO OCHOA

Ayn Rand y su Oda al egoísmo racinal

MAR TOMICO FERNÁNDEZ

Mujeres, aquelarres y fronteras: la construcción histórica de la brujería vasca

GONZALO VILLARRUBIA MUÑOZ-COBO

La cadena de suministro del derecho



IN CONTRARIA DVCET

Empresa política 36 de Diego de Saavedra Fajardo

No navega el diestro y experto piloto al arbitrio del viento,
antes, valiéndose de su fuerza, de tal suerte dispone las velas de su
bajel que le llevan al puerto que desea.