



AFORISMOS

INSTITUCIONES, IDEAS,
MOVIMIENTOS

AUTORES

ROBERTO VILLA

Fabulaciones en torno a Alfonso XIII. El rey en el golpe de estado de 192

DOMINGO GONZÁLEZ HERNÁNDEZ

Jean-François Revel, liberal francoamericano

FERNANDO ARIZA

George Orwell en los años 30: génesis de un narrador político

JUAN VELAYOS VEGA

El concepto de legitimidad en Guglielmo Ferrer

FERNANDO DE ARNAIZ VALDIVIA

La medicina como disciplina inherentemente normativa, y sus implicaciones filosóficas

ALICIA BENEITE ALMEIDA

La estructura de la persona humana como premisa para los derechos humanos en el ámbito de la justicia restaurativa

ÁLVARO JESÚS ROCA PALOP

El nacionalismo y el marxismo como engendros políticos del antiguo gnosticismo

NÚMERO 7-8 2023

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 7-8 - 2023

DIRECCIÓN

CONSUELO MARTÍNEZ-SICLUNA SEPÚLVEDA
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
SVEVA D'AGOSTO

COMITÉ CIENTÍFICO

JOSÉ MANUEL CUENCA TORIBIO (Universidad de Córdoba)
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)
MAURIZIO SOZIO (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 7-8 (2023)

ARTÍCULOS

ROBERTO VILLA. “FABULACIONES EN TORNO A ALFONSO XIII. EL REY EN EL GOLPE DE ESTADO DE 1923”.....	9
DOMINGO GONZÁLEZ HERNÁNDEZ. “JEAN-FRANÇOIS REVEL, LIBERAL FRANCOAMERICANO”	47
FERNANDO ARIZA. “GEORGE ORWELL EN LOS AÑOS 30: GÉNESIS DE UN NARRADOR POLÍTICO”.....	61
JUAN VELAYOS VEGA “EL CONCEPTO DE LEGITIMIDAD EN GUGLIELMO FERRERO”.....	71
FERNANDO DE ARNAIZ VALDIVIA: “LA MEDICINA COMO DISCIPLINA INHERENTEMENTE NORMATIVA, Y SUS IMPLICACIONES FILOSÓFICAS”	83
ALICIA BENEITE ALMEIDA. “LA ESTRUCTURA DE LA PERSONA HUMANA COMO PREMISA PARA LOS DERECHOS HUMANOS EN EL ÁMBITO DE LA JUSTICIA RESTAURATIVA”.....	93
ÁLVARO JESÚS ROCA PALOP. “EL NACIONALISMO Y EL MARXISMO COMO ENGENDROS POLÍTICOS DEL ANTIGUO Gnosticismo”	105

RESEÑAS

ANTONIO MARTÍN PUERTA: BUSTOS RODRÍGUEZ, MANUEL: <i>DE LA ILUSTRACIÓN A LA ÉPOCA POSMODERNA: CONTINUIDAD Y RUPTURA</i> , MC GRAW HILL / AULA MAGNA, ESPAÑA, 2023. 275 PÁGS.....	135
---	-----

ISA BIMÍ: J. B. CARTES RODRÍGUEZ, EL SISTEMA JUDICIAL AFRICANO DE PROTECCIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS. UN ANÁLISIS DE LAS DEMANDAS INDIVIDUALES, EDITORIAL ARANZADI, MADRID, 2023, 550 PP.	139
--	-----

ARTÍCULOS

FABULACIONES EN TORNO A ALFONSO XIII. EL REY EN EL GOLPE DE ESTADO DE 1923¹

FAIRYTALES ABOUT ALFONSO XIII. THE KING IN THE MILITARY COUP OF 1923

ROBERTO VILLA GARCÍA

Universidad Rey Juan Carlos

RESUMEN

Se examina en este artículo el papel de Alfonso XIII en el golpe de Estado de 1923 liderado por Primo de Rivera. A través de un análisis detallado de los eventos y las acciones de los diversos actores políticos y militares, se cuestiona la complicidad del rey en la sublevación argumentando que, aunque Alfonso XIII fue informado de la conspiración, no tuvo parte alguna en su ejecución ni facilitó su éxito. El artículo también explora las tensiones entre el rey y los militares, así como las dinámicas políticas que llevaron al colapso del gobierno de la Concentración Liberal. En última instancia, se sugiere que la dictadura de Primo de Rivera fue más una consecuencia de la crisis política irresuelta desde 1917 que de un plan premeditado del monarca.

PALABRAS CLAVE: Monarquía española, Alfonso XIII, golpe de Estado de 1923.

ABSTRACT

This article examines the role of Alfonso XIII in the 1923 coup d'état led by Primo de Rivera. Through a detailed analysis of the events and the actions of political and military actors, the complicity of the king in the uprising is questioned, arguing that although Alfonso XIII was informed of the conspiracy, he had no part in its realisation nor facilitated its success. The article also explores the tensions between the king and the military, as well as the political dynamics that led to the collapse of the Liberal Concentration government. Ultimately, it is suggested that Primo de Rivera's dictatorship was more a consequence of the unresolved political crisis from 1917 than of a premeditated plan supported by the monarch.

KEYWORDS: Spanish Monarchy, Alfonso XIII, 1923 Spanish coup d'état.

¹ Agradezco mucho los comentarios y sugerencias de fondo que me han hecho Juan Jesús González Rodríguez, Antonio Manuel Moral Roncal, José Antonio Olmeda Gómez y José Antonio Parejo Fernández. Este fue el último de mis textos que Luis Arranz Notario revisó y comentó con su inagotable generosidad. Por la inmensa deuda que he contraído con su magisterio, a Luis va dedicado este trabajo, con mi afecto y admiración inextinguibles.

«Tremendos son los males que nuestra nación sufre, ¿pero cabe esperar otra cosa de los liliputienses que la vienen rigiendo con la monarquía? Para que aquellos se remedien o experimenten un gran alivio, es preciso que la tempestad que barra a esos pigmeos traiga al poder a hombres de muy distintas cualidades».

A los lectores que hayan estado al tanto de lo publicado en el centenario del golpe de Primo de Rivera, la cita de arriba podría parecerles extraída de algún escrito perdido de Alfonso XIII. Lo cierto es que pertenece a Pablo Iglesias Posse, máximo dirigente del PSOE y de la UGT, y aparece en un artículo suyo publicado en *El Socialista* el 11 de septiembre de 1923, es decir, un día y unas cuantas horas antes del golpe de Estado. ¿Conocía Iglesias lo que estaba a punto de suceder? Más aún, con tan explícito respaldo del periódico del PSOE a un «escobazo» que barriera al Gobierno de la Concentración Liberal, ¿no lo alentaba de algún modo? Podría pensarse que Iglesias estuviera enterado y otorgara, de ese modo, su aquiescencia. Y si el patriarca del socialismo español, enfermo y recluido en su casa, había podido conocerlo, ¿no era muy probable que también lo supieran los dirigentes de su partido y de su sindicato?

Desde luego, en todo ello no habría disonancia con la historia reciente de los socialistas que, desde el pronunciamiento triunfante de las juntas de defensa en 1917, habían intentado allegar apoyos en el Ejército para una sublevación de carácter republicano, conscientes de que ellos no podían culminarla por sus propios medios. De hecho, en 1923 era de sobra conocido que los socialistas patrocinaban un Gobierno de excepción presidido por el general Francisco Aguilera, el presidente del Consejo Supremo de Guerra y Marina, alto tribunal del Ejército que juzgaba las «responsabilidades militares» por el derrumbamiento de la Comandancia de Melilla en 1921. Aguilera había amenazado con sustanciar desde su tribunal también las «responsabilidades políticas» si las Cortes no encontraban culpables entre los gobernantes de la Monarquía liberal, un propósito para el que había encontrado un fuerte apoyo en las Fuerzas Armadas, y no sólo entre el generalato sino también entre los numerosos oficiales de las entonces clandestinas juntas de defensa.

Si la actitud de los socialistas antes del golpe suscita sospechas sobre su posible complicidad, su comportamiento durante la sublevación parece reafirmarlas. El día 13 de septiembre convocaron una asamblea en la Casa del Pueblo para la que requirieron el permiso no del Gobierno constitucional sino del directorio provisional rebelde, poder de hecho en Madrid; una autorización que le fue concedida y comunicada por uno de sus miembros más destacados, el general José Cavalcanti. De esa asamblea

salió un manifiesto que decía desconocer los propósitos de una «sedición militar» a la que declaraban, ese mismo día 13, «mansamente vencedora». Insinuaban que había sido una iniciativa de Alfonso XIII a través de generales «palatinos», con el designio de librarse de cualquier traba que impidiera su propósito de intensificar la guerra de Marruecos y de librarse de las responsabilidades por el desastre de Annual pero, pese a ello, los socialistas pedían a la «clase trabajadora» que se abstuviera de actuar contra los sublevados². A fin de cuentas, remachaba Iglesias, «los más responsables» del golpe habían sido «los partidos burgueses, con su mala, con su pésima política»³.

Los dirigentes del PSOE y la UGT no limitaron sus actos al manifiesto. Frustraron, además, un acuerdo con la Confederación Nacional del Trabajo y el Partido Comunista de España para responder a la sublevación con una huelga general revolucionaria porque, como transmitieron Pablo Iglesias y Francisco Largo Caballero a Manuel Buenacasa, el enlace cenetista, la dictadura iba a ser «un paréntesis corto»⁴. Del dicho al hecho, la UGT de Vizcaya, bastión del socialista Indalecio Prieto, frustró la única tentativa de resistir el golpe, desconvocando a toda prisa una huelga declarada por el PCE. Los socialistas instruyeron, además, a sus diputados provinciales y concejales para que, constituido el directorio militar, continuaran en sus puestos como si nada hubiera sucedido. Lo que vino poco después es bien conocido: una fructuosa colaboración con la dictadura que potenció a la UGT y también, por vía indirecta, al PSOE, que fue de los poquísimos partidos que no fue perseguido. Más aún, Primo de Rivera les eliminó a sus cada vez más incómodos competidores en la izquierda de clase, los comunistas y los anarcosindicalistas. Además, los puestos de poder adquiridos en la nueva organización corporativa de la dictadura y en la administración provincial y local a través de los «vocales asociados», convirtieron a los socialistas, un pequeño partido en 1923, en la formación política más importante de la izquierda española.

Si se considera esta contrastada colección de indicios/pruebas –anterior, simultánea y posterior al golpe de Primo de Rivera–, ¿podría establecerse la complicidad de los socialistas con la sublevación de 1923 o, al menos, que sus dirigentes la conocían y le dieron su «proletario» beneplácito? Presentados así esos indicios, aislados de la sucesión de acontecimientos que llevó a la primera de nuestras dictaduras del siglo XX, sería difícil que pudieran negarlo incluso los historiadores que no hubieran estudiado por sí mismos este periodo. O, mejor dicho, cualquier historiador no militante, pues los muy comprometidos con hacer lo que viene en mal-llamarse «memoria» saldrían en tromba a defender las inmaculadas credenciales democráticas del PSOE. Ya se sabe

² *El Socialista*, 13-IX-1923.

³ Juliá (1997): 127-128.

⁴ Buenacasa (1977) : 235.

que, desde tiempo inmemorial, las varas de medir del activismo historiográfico son diferentes en función de los sujetos individuales y colectivos sometidos a su escalpelo. Además, como los indicios/pruebas no podrían negarse, inmediatamente el ataque se centraría en el autor que defendiera la complicidad de los socialistas con el golpe, escudriñando sus ideas políticas y sus relaciones personales y denunciando el propósito presentista de usar el golpe de 1923 con objeto de deslegitimar a un partido y a un sindicato que tienen aún hoy un relevante papel en la política española. Hasta saldría a pasear el mote de «revisionista», tan manido como absurdo fuera de los cenáculos todavía sometidos a las inercias y al lenguaje de la vulgata marxista.

No hace falta estirar más la hipótesis y las verosímiles consecuencias de la difusión de esta hipótesis. Lo relevante es comprobar lo engañoso de seleccionar a placer argumentos tomados al margen de la sucesión ordenada de unos hechos bien establecidos y contrastados, cuya reconstrucción suele ser la fase previa y obligada de todo análisis histórico, con más razón en Historia política. En el ejemplo concreto de los socialistas y el golpe de 1923, los indicios expuestos son todos correctos y demostrables, lo que no puede decirse de los que se usan para probar la complicidad de Alfonso XIII con Primo de Rivera. Sin embargo, los pocos historiadores que hemos investigado los sucesos de aquellos días detectaríamos de inmediato la falta de otros elementos igualmente relevantes que matizan, rebajan y hasta desmienten la complicidad de los socialistas. No lo consideraríamos, por tanto, una forma válida de verificar una hipótesis ni de crear conocimiento, y más aún en una disciplina como la Historia que es, como ninguna, la ciencia del detalle y de la complejidad, siempre enemiga de las proposiciones simples y unidireccionales.

I. A VUELTAS CON LA CULPABILIDAD DEL REY

El experimento anterior sirve para ilustrar de qué modo se viene defendiendo que Alfonso XIII o fue el promotor del golpe de 1923 o, como mínimo, lo conocía, lo aprobaba y lo hizo triunfar. Un distinguido por lo demás artificioso, pues sostener que el monarca sabía, estaba de acuerdo y además actuó para otorgar la victoria a los golpistas, implica considerarle promotor incluso en mayor grado que los generales sublevados. Lo interesante es cómo se pretende llegar a esa conclusión. Se escoge una relación de «indicios»: a saber, un manojo escaso y apenas contrastado de declaraciones del monarca supuestamente contrarias al régimen constitucional, unas hipotéticas actitudes ambivalentes o sospechosas durante el golpe, y unos testimonios postreros de su «alegría» o «alivio» ante dos embajadores, que se separan a conveniencia de las simultáneas negativas del rey ante esos mismos interlocutores sobre su cooperación

con el golpe. Luego se aísla esos «indicios» de la sucesión general de acontecimientos, descontextualizándolos con no mucha finura. Acto seguido se los sazona con unas cuantas especulaciones gratuitas y datos erróneos, y ya hay alegato para alimentar el mito del «rey perjuro».

Un mito muy conveniente, porque resulta básico para conservar en formol una suerte de legitimidad de origen para la Segunda República, el referente perdido de nuestras izquierdas de hoy, sedicentemente «memorialistas»: roto el pacto constitucional de Alfonso XIII con su pueblo, su derrocamiento sería un requisito indispensable para recuperar o refundar la democracia. En realidad, como todo relato ahistórico, omite que los republicanos irreductibles, entre los que se acabaron situando los socialistas, nunca aceptaron la legitimidad monárquica, ni la de la Constitución de 1876. De hecho, hicieron lo que estuvo en su mano para cuartear aquel sistema político y, cuando la ocasión se presentaba, para destruirlo por la violencia. Ya no están entre nosotros todos aquellos diputados de 1931 que, erigidos en fiscales y jueces al mismo tiempo, ignoraron los testimonios recogidos por la comisión de responsabilidades que formaron ellos mismos y que no pudieron probar la implicación de Alfonso XIII en el golpe; por el contrario, se limitaron a acarrear los lemas de la propaganda republicana a un acta de acusación cuyo contenido, escasamente edificante hasta para Manuel Azaña, fundamentó la condena al monarca por las Cortes constituyentes. Sin embargo, el testigo de estos diputados parece haber sido recogido por un activismo historiográfico más preocupado por deslegitimar la Monarquía como forma de gobierno en España que por conocer y establecer lo que pasó, lo propio del oficio del historiador.

El pasado centenario del golpe de 1923 ha servido para volver a poner de manifiesto hasta qué punto los desvelos de ese activismo historiográfico por mantener en toda su pureza la mitomanía republicana y socialista han prevalecido sobre la oportunidad de volver sobre los factores de crisis y quiebra de la Monarquía liberal. Debería ser preocupante que, en 2024, a los académicos pueda parecerles satisfactoria la teoría de que el sistema político más duradero de nuestra historia contemporánea cayera por la mera concertación golpista de dos personajes, Miguel Primo de Rivera y Alfonso XIII, muy relevantes pero no omnipotentes. Porque, ¿cómo fue posible que nadie, ni aun los mismos políticos constitucionales, estuvieran dispuestos a combatir el golpe? ¿Cómo consiguió ese golpe la participación y/o la inhibición favorable de las Fuerzas Armadas y de Orden Público casi en pleno? ¿Por qué contó con el asentimiento expreso de extensos sectores de la opinión pública y la publicada, notoriamente transversales, y, más aún, por qué quedó tan completamente desasistido de esa opinión el último Gobierno constitucional? ¿Cómo se explica que esa inhibición favorable incidiera en la izquierda republicana y «de clase», pese a que el relato pseudo-memorialístico de

hoy nos la presenta constantemente desvelada por las libertades y la democracia? ¿Y por qué todo esto se produjo de forma tal que el golpe no necesitó para imponerse de la más mínima demostración de fuerza material, como había sucedido con otras sublevaciones anteriores y posteriores a la de 1923? De hecho, si el rey estaba detrás de aquella metamorfosis política radical, ¿por qué el cambio de gobierno se produjo mediante un golpe que, ante los ojos de todos, cuestionaba su autoridad como jefe del Ejército? ¿Por qué Alfonso XIII no optó por la vía más lógica de usar, a principios de septiembre de 1923, la facultad constitucional que le permitía cesar a sus ministros y nombrar otros nuevos, en lugar de empeñarse en mantener hasta el final al Gobierno de la Concentración Liberal?

Incluso si se trataba de disimular su implicación en un golpe que debía permitir al rey el pleno ejercicio de su «poder personal», ¿cómo pudo Alfonso XIII elegir de entre todos los generales disponibles a uno que no era precisamente conocido por su docilidad, que no era el más cómodo, flexible o dúctil sino, por el contrario, el de más vocación política, lleno de ideas propias y con una voluntad férrea de aplicarlas? Nadie que se haya acercado a la figura histórica de Primo de Rivera puede sostener que era el tipo de persona apta para dejarse convertir en el títere de un gobernante en la sombra. Se conoce de sobra, además, que Alfonso XIII no tenía una gran opinión de las dotes militares, menos aún de las políticas, del marqués de Estella. Se estimaban, pero no había entre ellos una relación de cercanía y, aunque Primo de Rivera fuera «gentilhombre de Cámara», distaba de ser un general «palatino».

En todo caso, contestar a todos estos interrogantes suponía indagar en el proceso de crisis del sistema político de la Restauración. Ello, lejos de impedir la reevaluación del papel Alfonso XIII en aquella crisis, permitía por el contrario ponderar adecuadamente el peso del personaje histórico, de sus ideas y de su ejecutoria como rey constitucional dentro del conjunto de factores que explican el colapso de la Monarquía liberal. Había, por tanto, una línea interesante que estudiar y eso es lo que pretendí con mis dos aportaciones: *1917. El Estado catalán y el Soviet español* que explica el comienzo de la crisis, y *1923. El golpe de Estado que cambió la Historia de España*, que aborda su quiebra y que se publicó justo para el centenario.

Quizá este propósito sea lo que haya distinguido ambas obras y explique su amplia difusión. Incluso un medio que no se alegraba precisamente de ello, el suplemento literario de *El País*, reconocía que *1923* había acabado por convertirse «en el libro de referencia del centenario»⁵. Probablemente porque contrastaba con otros libros que,

⁵ *Babelia*, 14-X-1923.

sin demasiado trabajo detrás, continuaban abundando en el caduco relato de que el golpe era un suceso muñido por Alfonso XIII y un puñado de generales «palatinos», mera glosa del manifiesto del PSOE y la UGT de septiembre de 1923 y del acta de acusación republicana de 1931. Justo por eso era normal que cualquier investigación profunda resaltara lo complejo y multifactorial de una crisis que fue reduciendo progresivamente las oportunidades institucionales de reequilibrio y que desembocó en una quiebra de características tan únicas, tan particulares como las de la España de 1923, al menos si se compara con las que se produjeron en aquel gran ciclo de reflujos del constitucionalismo europeo a partir de 1917.

Los lectores apreciaron, por añadidura, el esfuerzo de historiar aquella etapa de nuestra Historia con un nivel de concreción y detalle que a la Restauración le venía haciendo mucha falta. Una de las cuestiones más llamativas, al menos para los que veníamos de estudiar periodos mejor conocidos como la Segunda República, era la cantidad de acontecimientos mal acreditados o distorsionados, y hasta de lagunas que no pudieron colmar las historias políticas de hace casi un siglo que, pese a todo, continúan siendo necesarias aún hoy para enterarnos mínimamente de lo que sucedió. El gran referente de la política comparada, Juan José Linz, ya avisó en varias de sus obras que la Historia política era el campo de experiencias –y de experimentación– de la Ciencia política: sin la primera, no habría nada sobre lo que aplicar los diferentes modelos teóricos. Para los historiadores esta labor de reconstrucción es ineludible, aunque pretendan lo contrario los que pasaron del holismo marxista al despeñadero posmoderno. No hay análisis ni explicaciones válidas sin el esfuerzo previo de comprender el pasado, hasta donde se pueda y hasta donde las fuentes lo permitan.

II. FALSOS CONSENSOS Y MAYORÍAS FABULADAS

Cualquier esfuerzo, sin embargo, por plantear y elevar un debate tan sugestivo fracasó porque el centenario del golpe de 1923 giró sobre las cuestiones más folklóricas de la vida de su protagonista, Primo de Rivera, y del propio Alfonso XIII. Todo parecía resuelto, pese a que la controversia entre los historiadores sobre el golpe de 1923 y la implicación del rey nunca llegó a cerrarse: simplemente se atenuó cuando, a comienzos del siglo XXI, el interés por la historia política de la Restauración decayó sin más, en beneficio de otros periodos y de otros enfoques. El punto más bajo del centenario fue un especial de «La Sexta Columna», de la cadena televisiva homónima, plagado de errores; en ellos abundaron los dos historiadores invitados, muy compenetrados con la línea editorial del medio. En concreto, la complicidad de Alfonso XIII con el golpe

la sostuvo uno de ellos, Alejandro Quiroga, aduciendo como prueba que el monarca había reaccionado a la noticia de la sublevación yéndose a dormir. En realidad, ocurrió al revés: al monarca le despertó, recién acostado, una llamada de García Prieto con el anuncio de que el golpe, que esperaban para la madrugada del 14 de septiembre, había comenzado veinticuatro horas antes; a partir de entonces, consta por diversas fuentes que el rey se mantuvo en contacto con el Gobierno hasta cerca de las seis de la madrugada. No puede decirse que fuera una manipulación de Quiroga, sino una de las tantas pifias que se cometen cuando se improvisan «biografías-denuncia» como la que ha dedicado a Miguel Primo de Rivera, sin preocuparse mucho de la verosimilitud de los datos. No merece la pena abundar más en ello, pues se trata de un «ruido mediático» que, por su orientación ideológica, no suele molestar en según qué ambientes historiográficos.

Más relevante es ocuparse del punto al que había llegado el debate sobre el papel de Alfonso XIII en el golpe antes de que sus ecos se extinguieran, en varios casos con la vida misma de quienes intervinieron en él. En realidad, si se prescinde de los que, por carecer de una investigación propia sobre el tema, se limitaban a formular opiniones o teorías sin contrastar, el número de participantes en aquella discusión nunca fue muy amplio. Por derecho propio figuró Carlos Seco Serrano, el gran renovador de la historia política del reinado de Alfonso XIII, y al que se debe no sólo meritorias aproximaciones al golpe sino, como investigador infatigable, buena parte de las fuentes de que se dispone para reconstruirlo. En lo que parece un ejercicio notorio de proyección –en psicoanálisis, la atribución a otras personas de los defectos o intenciones que alguien no quiere reconocer en sí mismo–, se le ha situado a poca distancia de los panegiristas del monarca⁶ con el único objeto de minusvalorar sus trabajos históricos; un atrevimiento si ponderamos el volumen y la relevancia de la obra de Seco Serrano, y la comparamos con la de quienes la cuestionan. Este reconocimiento no implica asumir todas y cada una de las tesis de Seco pues, más allá de ratificar la de que el advenimiento de la dictadura de Primo de Rivera no vino de una maniobra urdida ni directa ni indirectamente por Alfonso XIII, hay diferencias sustanciales entre su análisis y el mío sobre la quiebra de la Monarquía liberal, y hasta en el papel del monarca en el corto periodo de transición y consolidación de la dictadura. Pero no puede historiarse la política durante el reinado de Alfonso XIII sin reconocer las deudas que todos hemos contraído con los trabajos de Seco. En lo que respecta a la ac-

⁶ Vid. Moreno-Luzón (2024): párrafo 5.

tuación del monarca durante el golpe, tampoco pueden ignorarse ni sus análisis ni las valiosas fuentes que aportó⁷.

Ahora bien, quien refutó la teoría del «golpe de Estado regio» fue Javier Tusell que, hasta la aparición de mi libro, había publicado en 1987 la única monografía de que se disponía sobre los dramáticos sucesos del 12 al 15 de septiembre de 1923, *Radiografía de un golpe de Estado*, que agotó todas las fuentes entonces disponibles. De hecho, el debate historiográfico giró en torno a esta aportación capital, que aclaró en buena medida la actuación del monarca durante el golpe, como «reconductor» que no como promotor. No obstante lo rotundo del aparato crítico, que Tusell completó en siguientes trabajos⁸, su tesis principal distó de ser aceptada, y eso que no se le opusieron investigaciones de similar fuste. Más bien abundaron los prejuicios ideológicos y el afán por mantener viva la mitomanía republicana y hasta la «primorriverista», todas refugiadas en insinuaciones exentas de prueba. Pero hubo, también, excepciones que criticaron atinadamente ciertas debilidades del libro de Tusell, en especial la de presentar el golpe, aunque no su triunfo, como la desembocadura de un sistema político exangüe –una tesis que necesitaba de un análisis mucho más sustancioso de la crisis de la Restauración que el que presentaba *Radiografía*–, y las contradicciones en que incurría sobre el hipotético protagonismo del monarca en el traspaso del poder a Primo de Rivera y, con ello, en la victoria al movimiento. El contradictor más brillante de Tusell fue, respecto de estas cuestiones básicas, Ignacio Olábarri, autor de dos luminosos artículos sobre los actores políticos y sociales de la crisis de la Restauración, y de un valioso balance del debate que todavía hoy constituyen un punto de partida obligado para esta cuestión⁹.

No obstante, descontando esas debilidades, la pormenorizada reconstrucción del golpe por parte de Tusell era más detallada y completa que cualquier otro intento previo o simultáneo. Incluidos los de Shlomo Ben Ami y Teresa González-Calbet que hicieron aproximaciones todavía de obligada consulta en monografías más generales, dedicadas a la dictadura de Primo de Rivera. Pero eran aproximaciones parciales, fundadas menos en fuentes primarias que en las crónicas publicadas en los años veinte y treinta, coherentes además con el hecho de que ambos historiadores concebían el golpe sólo como el capítulo inicial, el pórtico de entrada a su objeto de estudio principal, que era la dictadura. A la luz de lo que ya conocemos, no podemos

⁷ Lo fundamental, que actualizó en posteriores reediciones, en Seco Serrano (1979): 172-187; y (1984): 303-315.

⁸ Se expone de forma más completa en Tusell (1995): 133-166; y Tusell y García (2001): 426-436; además de, por supuesto, Tusell (1987).

⁹ Olábarri (1994), (1995) y (1996).

definir el golpe de Primo de Rivera como un *bluff* sin apoyos en la milicia y que sólo triunfó por la decisión de Alfonso XIII de sumarse a la rebelión, que es la tesis de Ben Ami¹⁰; ni mucho menos se sostiene la teoría más radical de González-Calbet de que, desahuciado el sistema constitucional, Alfonso XIII no se limitó a otorgar la victoria y a legitimar el golpe, sino que «conocía y colaboró en los preparativos de la sublevación»¹¹.

Quedaban en pie, sin embargo, los análisis de ambos sobre la crisis de la Monarquía liberal, dispar por cuanto González-Calbet coincidía con Tusell en su carácter más o menos terminal, mientras Ben Ami abonaba la teoría de que el golpe cortó en seco una evolución democratizadora sustentada en el programa de la Concentración Liberal. De la misma forma, Alfonso XIII continuaba erigido en la clave explicativa del advenimiento de la dictadura, ahora fundada en su decisión de entregar el Poder a Primo de Rivera. Así quedó un debate complejo en el que, como ocurre con los debates serios sobre Historia, no podía caracterizarse de bipolar ni hablarse propiamente de bandos «alfonsinos» o «antialfonsinos» o de posiciones mayoritarias y minoritarias; y en el que Olábarri se vio precisado a intervenir para tratar de restablecer un «consenso mínimo» historiográfico que parecía haber quebrado, y no sin advertir de la cantidad de «problemas no resueltos» que todavía restaban¹².

Si se subraya que estamos ante uno de los interrogantes más sugestivos de la historia española del siglo XX, dada la trascendencia que tuvo para la evolución política posterior el colapso de la Monarquía liberal y su primera secuela dictatorial, puede justificarse la necesidad de una nueva investigación que abordara con profundidad todos aquellos aspectos que continuaban abiertos, historiándolos adecuadamente para dotarlos del contexto en el que pueden entenderse. No de otra manera aconsejaba hacerlo René Rémond, el gran historiador de la política. En su 1958, *le retour de De Gaulle*, Rémond subrayó que, a la hora de historiar las crisis, las quiebras y los reequilibrios de los diversos sistemas políticos, «la cronología es aún más indispensable» y «capital» la exposición detallada y ordenada de la sucesión de acontecimientos, con el fin de captar lo contingente y huir de las explicaciones demasiado simples por sistemáticas y deterministas¹³. Y sobre todo con objeto de entender la ejecutoria de los diversos actores implicados, una misión irrenunciable para todo historiador que se precie, al que no debe importar le las calificaciones ideológicas y presentistas que buscan disuadir la lectura de su trabajo. Incluso las que son tan contradictorias como,

¹⁰ Ben Ami (1983): 45-52.

¹¹ González-Calbet (1987): 112. Vid., especialmente, pp. 111-116.

¹² Olábarri (1996): 223.

¹³ Rémond (2008): 13-15.

por ejemplo, las de atribuir el intento de absolver a Alfonso XIII de un golpe que, al mismo tiempo, se pretende justificar empatizando con los generales rebeldes¹⁴. Como no son preocupaciones de historiador, centrémonos en inventariar las nuevas aportaciones que 1923. *El golpe de Estado que cambió la Historia de España* hace sobre el papel de Alfonso XIII en el advenimiento la dictadura.

III. EL REY ALFONSO, ORIGEN DE TODOS LOS MALES

Para entender no ya el estado de ánimo del monarca sino, más aún, el colapso final del sistema político, lastrado por una grave crisis de eficacia, y el relevante apoyo que el golpe de Primo de Rivera suscitó en las Fuerzas Armadas, cualquier análisis sobre la quiebra de la Monarquía liberal debe atender exhaustivamente al conflicto de Marruecos y, especialmente, a la política de la guerra del último Ejecutivo constitucional. Si además consideramos que la célebre cuestión de las responsabilidades fue otra derivación más de la guerra, puede sostenerse sin mucha complicación que la quiebra de la Restauración hubiera sido impensable sin la variable marroquí, puesto que los restantes desafíos planteados a extramuros del sistema, los más relevantes los de la izquierda revolucionaria y el nacionalismo, demostraron carecer a la postre de fuerza genuina para destruirlo.

Quizás porque fue para ellos historia vivida, esto lo entendieron mucho mejor los primeros historiadores del reinado de Alfonso XIII como Gabriel Maura, Melchor Fernández Almagro y Jesús Pabón –que se lo supo transmitir a Carlos Seco Serrano–, que los que hoy reducen la quiebra de aquella Monarquía liberal en la acción de dos hombres, Primo de Rivera y el rey mismo, moviéndose en el vacío. Quizás eso explique por qué ni siquiera se tenga muy claro qué hacía España en el norte de Marruecos, y que se confundan los deseos de expansión colonial de este o aquel personaje con los factores reales que explican por qué hasta los más remisos a aquella empresa veían necesario, especialmente tras la cadena de sucesos de 1909 a 1912, que España se involucrase en la administración directa de la «zona de influencia» que le habían reconocido los tratados.

El protectorado no obedecía, así, a designios «imperialistas», pues era absurdo que alguien pudiera pensar que un territorio del tamaño de la provincia de Badajoz pudiera convertirse en el núcleo de un «imperio colonial». De hecho, el control directo del territorio, que suponía crear una autoridad marroquí allí donde nunca había sido reconocida, no se llegó a plantear hasta que Francia decidió administrar

¹⁴ Moreno-Luzón (2024): párrafo 6.

Marruecos y presionó para ocupar la zona de influencia que a España le habían otorgado los tratados internacionales. La finalidad de la intervención española fue, ante todo, asegurar su frontera meridional, que suponía alejar a Francia del Estrecho de Gibraltar y consolidar, de paso, la defensa de Ceuta y Melilla frente a las incursiones de las cabilas refractarias a la autoridad del Sultán¹⁵.

Eso explica el amplio acuerdo que suscitó la empresa entre todos los políticos constitucionales, en general reacios a las aventuras coloniales, que alcanzaba incluso a una parte de las oposiciones contrarias al sistema, como los tradicionalistas o los republicanos de Lerroux. Podían diferir en los modos de posesionarse y administrar el territorio, pero no en lo ineludible de la presencia española. Eso explica que ni siquiera el Gobierno de la Concentración Liberal coqueteara con el «abandonismo». El mismo Santiago Alba no dejó de insistir en su telegrama de despedida la madrugada del 13 de septiembre de 1923 que, consciente de lo que se jugaba España en Marruecos, en ningún caso se había dejado arrastrar por los que «me señalaban una halagadora popularidad» adhiriéndose «a las soluciones abandonistas más radicales»¹⁶. La frase, sin embargo, condensa las limitaciones y el fracaso de la fórmula del «protectorado civil» –una equívoca fórmula que la misma Concentración Liberal dejó de usar en mayo de 1923–, que insistía en conciliar dos políticas incompatibles: de un lado, la permanencia en Marruecos; de otro, la renuncia a acabar con la rebeldía de las cabilas frente a la autoridad del jalifa, que España trataba de asentar.

Esto último deja entrever la complejidad de un conflicto que sólo de manera caricaturesca puede definirse como una confrontación de militares «africanistas» y «cabilas belicosas, arriscadas y traidoras»¹⁷. La mayoría de los militares españoles allí destacados no eran «africanistas», si con ello nos referimos a los que servían en las unidades de la legión y los regulares, lo que no era óbice para que hasta los «junteros» postularan, a partir de 1923, operaciones ofensivas que permitieran ocupar el territorio, en una confluencia con sus antiguos rivales de la oficialidad «africanista» que explica la cohesión con la que el Ejército iba a actuar contra el Gobierno en septiembre de ese año. Es importante no insistir en el tópico desfasado de atribuir a los «africanistas» una cultura militar que descuidaba la preparación fiándolo todo a la virilidad y el arrojo. El gran teórico del Ejército español acerca de la supremacía de los factores psicológicos en el combate, del valor y de la moral, fue el general Ricardo Burguete, estrechamente ligado a la junta de defensa del Arma de Infantería y que, por tanto, no era «africanista» ni tenía vínculos de afinidad con los oficiales «africanistas». Y

¹⁵ Consideraciones más amplias y bibliografía básica, en Villa García (2023): 36-58.

¹⁶ Alba (1930): 5.

¹⁷ Moreno-Luzón (2024): párrafo 6.

éstos, especialmente los más jóvenes, fueron los que antes asimilaron y aplicaron las enseñanzas de la Gran Guerra, especialmente el empleo combinado de las distintas armas y el énfasis en la logística, y eso explica que adiestraran y mandaran las unidades militares de elite del Ejército español en los años veinte y treinta. Los «africanistas» contaban, además, con una popularidad no despreciable entre el elemento indígena y eso explica que numerosos contingentes, de hecho cabilas enteras, lucharan junto a los españoles y se alistaran en unidades de su Ejército, mientras que, por ejemplo, una parte relevante de las tropas de Abd-el-Krim se alimentaba de mercenarios reclutados fuera del Rif.

No obstante, conviene insistir en que el conflicto no hubiera bastado a colapsar el sistema político de no ser por la errática política de la guerra del último Gobierno constitucional. Y es que la Concentración Liberal nunca tuvo una única orientación consistente. Desde el Ministerio de Estado, Alba impuso el criterio de negociar con el-Raisuni y Abd-el-Krim una suerte de subarriendo del protectorado que fracasó definitivamente cuando en julio de 1923 el segundo rompió las conversaciones. Pero como ese criterio no era compartido por los dirigentes más relevantes de la Concentración, en especial por García Prieto, Romanones y Alcalá-Zamora, la situación degeneró en un cruce de vetos que paralizó las iniciativas del Gobierno en Marruecos y pusieron a las unidades españolas allí destacadas en el trance de ser derrotadas por Abd-el-Krim.

En realidad, Marruecos ejemplificaba la falta de cohesión de una coalición inoperante en materia de realizaciones, que había entrado en barrena y llegado virtualmente a disolverse semanas antes del golpe de Primo de Rivera. No hubo un solo dirigente de la Concentración que no considerara, a principios de septiembre de 1923, aquella fórmula amortizada, y que no adujera a posteriori que haberla articulado había sido una lamentable equivocación. El más insistente fue Romanones, que se explicaba la popularidad del golpe de Primo de Rivera en el nulo balance de la coalición liberal y que se prometió a sí mismo no volver a repetir la experiencia. El que más sufrió la insolidaridad de los coaligados fue García Prieto, que intentó por todos los medios imaginables mantenerlos unidos pero que, durante la crisis de gobierno del 1 al 3 de septiembre, pidió a Alfonso XIII que no le reiterara la confianza por verse incapaz de gobernar con ellos. Natalio Rivas pedía, nada menos que en abril de 1923, romper la Concentración «antes que la echen del poder, como la echarán ignominiosamente, dados los errores y disparates que realiza en cuanto pone la mano». Un mes antes, en marzo de 1923, García Prieto había contado al propio Rivas que mientras Alfonso XIII jamás le había puesto obstáculo alguno para desenvolver el programa de la coalición, «las mayores dificultades las tenía dentro del Gobierno» y culpaba a todos

los dirigentes de la Concentración, salvo a Melquíades Álvarez y a Rafael Gasset. El balance de estos dos últimos no fue menos descorazonador, y aún puede sumárseles los testimonios de Alba, Villanueva, Alcalá-Zamora, Chapaprieta o Portela. Si así pensaban los dirigentes «concentrados», no era raro que la valoración fuese unánimemente negativa entre los dirigentes de los restantes partidos, ya fueran del ámbito constitucional como los conservadores o de la oposición contraria al sistema¹⁸.

De ahí que resulte a estas alturas artificioso, contrario a cualquier evidencia, atribuir a la fórmula de la Concentración Liberal propiedades salvíficas para el sistema o la capacidad de llevar a cabo un genuino proyecto de democratización capaz de reequilibrarlo, endilgándole a Alfonso XIII la responsabilidad de su frustración. Es uno más de los yerros que cometen los que se empeñan en convertir al monarca en el factor principal de la quiebra de la Monarquía liberal, que se suma a otras imputaciones falsas como la de atribuirle, por ejemplo, la ruptura del turno de partidos y la crisis de la función de gobierno desde 1917 –que no a los pronunciamientos triunfantes de las juntas de defensa de junio y octubre de ese año–, o la caída del gobierno de concentración presidido por Maura en 1922, provocada en realidad por la imposible convivencia del ministro de la Guerra, el conservador Cierva, y el de Hacienda, el catalanista Cambó, a resultas de su discrepancia radical sobre la política a seguir en Marruecos.

La más famosa, y no menos falsa, de las imputaciones es la de vincular a Alfonso XIII con el desastre de Annual de 1921, como si para cierta historiografía el tiempo se hubiera detenido en los libelos de Vicente Blasco-Ibáñez. Nunca ha habido al respecto prueba o indicio alguno, pero se trata de mantener vivo lo que no fue en su momento más que un motivo de la propaganda antimonárquica mediante insinuaciones y algún cotilleo sacado de la prensa. Así, se atribuye al monarca la responsabilidad de promover a determinados militares de su agrado, pero no se explica si esa hipotética inclinación regia era caprichosa o se sustentaba en algún elemento objetivo de la carrera militar de los agraciados. Menos aún se concreta de qué modo pudo el rey acelerar esas carreras si desde 1917 se habían restringido drásticamente los ascensos por méritos de guerra e incluso se había establecido un turno riguroso de dos años para servir en Marruecos.

Pero el tópico más difundido, quizás uno de los mayores bulos de la historia de nuestro siglo XX, es que el derrumbamiento de la comandancia de Melilla fue el resultado de una rauda e imprudente ofensiva del general Manuel Fernández Silvestre sobre Alhucemas, espoleada a su vez por Alfonso XIII después de que se vieran

¹⁸ Villa García (2023): 231, 243 y 535.

varias veces en abril y mayo de 1921, durante un permiso del citado militar. Todavía está por conocer qué operaciones ofensivas o, como mínimo, qué concentraciones de tropas ordenó Fernández Silvestre a lo largo del río Amekrán, frente de contacto con las unidades de Abd-el-Krim, para tomar Alhucemas entre mayo y julio de 1921. También está por explicar cómo un general que planeaba ejecutar de inmediato una operación de ese calibre otorgó un mínimo de 6.000 permisos; de hecho, otras fuentes elevan la cifra a casi diez mil, es decir, el 40% de los efectivos de una comandancia compuesta de veinticinco mil soldados. Tampoco se ha averiguado por qué cuando Abd-el-Krim comenzó su ataque contra los puestos españoles en torno a Annual, los efectivos de su jarca cuadruplicaban en número a sus adversarios.

A la espera de que los que sostienen la implicación del rey en la derrota militar se tomen alguna vez la molestia de estudiarla, conviene recordar que la toma de Alhucemas no era un proyecto utópico, alocado, ni mucho menos personal de Alfonso XIII. Era el gran objetivo del Alto Comisario y jefe del Ejército de África, Dámaso Berenguer, con el que debía culminarse la pacificación del norte de Marruecos, ya que ocupar Alhucemas era unir los territorios de las comandancias de Ceuta y Melilla y, con ello, eliminar el frente de guerra en el Rif. El proyecto de Alhucemas es anterior al nombramiento de Silvestre como comandante general de Melilla, cuya misión era preparar la operación avanzando el frente oriental tanto como la progresiva atracción de las cabilas de la zona lo permitiera.

A falta de fuentes, de lo que parece tratarse es de sostener la verosimilitud, más que discutible, de las acusaciones de los socialistas. En todo caso, los vocales del PSOE en las comisiones de responsabilidades de 1922 y de 1923 no sólo no pudieron probar la culpabilidad del monarca, pero ni siquiera señalar ninguna intervención suya en la derrota. Acusaciones hubo, pero sostenidas en insinuaciones deformadas y abultadas con el deliberado propósito de desgastar políticamente al rey, como reconocería a posteriori el mismo Indalecio Prieto, máximo valedor de la campaña¹⁹. Eso, además, da la medida de lo que sería el célebre debate de las responsabilidades que, lejos de ser una muestra de vitalidad del Parlamento, contribuyó a acelerar su desprestigio. Ningún político de entonces dejó de subrayar el partidismo y la irresponsabilidad con la que se afrontó aquella cuestión, y su carácter deletéreo para el sistema constitucional. Un debate que se celebró, además, bajo la coacción que ejercían sobre la libertad de deliberación y resolución del Parlamento los generales del Consejo Supremo de Guerra y Marina y las juntas de defensa, que amenazaban con un golpe de Estado en caso de que no hubiera políticos condenados. Esa trama «responsabilista» sería

¹⁹ Fuentes (2016): 37.

de enorme utilidad para engrasar los apoyos a Primo de Rivera en el Ejército, que el mes de agosto de 1923 heredaría de Aguilera el caudillaje de los militares revoltosos.

Es posible que, cuando se señala la responsabilidad de Alfonso XIII en el desastre de Annual y, en última instancia, en la quiebra de la Monarquía liberal se aluda a una de carácter político. A fin de cuentas, ¿no era en aquel sistema la «cabeza del poder ejecutivo»²⁰? Pero sostener esto supone ignorar la evolución del constitucionalismo español: en una práctica consolidada décadas antes de la proclamación de Alfonso XIII, ya se había convertido en un sistema de doble confianza que la Corona y las Cortes otorgaban a un presidente del Consejo de Ministros, que ejercía de verdadero líder del Ejecutivo. Como explicó con su acostumbrada precisión Benjamin Constant, los países que habían establecido el principio de la responsabilidad de los ministros ante el Parlamento, como España, habían separado en la práctica el «poder ministerial» del «poder real». Con ello, el monarca había quedado desplazado de la dirección política y, por tanto, de la gestión directa de los asuntos de Estado para asumir una función básicamente arbitral y reguladora de los restantes poderes: de ahí que se conservaran incólumes en la Constitución de 1876 las prerrogativas con las que la Corona podía intervenir en el Ejecutivo, el Legislativo y el Judicial²¹.

Por contraste, las Monarquías constitucionales que mantuvieron el principio de que los ministros eran únicamente responsables ante el monarca –como la Alemania imperial o Suecia hasta la Gran Guerra– continuaron con un modelo de Monarquía limitada o moderada, en la que el titular de la Corona era no sólo jefe del Estado sino también la cabeza efectiva del Ejecutivo. Uno de los efectos más notorios de esa diferencia capital entre uno y otro modelo de Monarquía constitucional era la distinta contextura de los gobiernos: mientras en España lo eran de partido, en Alemania o Suecia predominaban los altos funcionarios sin vinculación directa con las fuerzas parlamentarias. Otro de los efectos incidía en el ejercicio de la facultad de disolver el Parlamento. Aunque en todas las Monarquías constitucionales se reconocía como una prerrogativa del monarca, en las de «doble confianza» como la española el rey no la ejercía directamente, sino que se limitaba a conceder o denegar la disolución al jefe del Gobierno que la solicitaba, que por ello adquiría la responsabilidad de hacerla efectiva. Es decir, su función volvía a ser la de arbitrar una disputa previa entre el Ejecutivo y una mayoría parlamentaria hostil.

Es llamativo el intento de evaluar la ejecutoria de Alfonso XIII sin familiarizarse antes con las convenciones a través de las que se aplicaba la Constitución de 1876.

²⁰ Moreno-Luzón (2024): párrafo 8.

²¹ Constant (2019): 129-145.

Sólo así es explicable la insistencia con la que se atribuyen las mayorías parlamentarias de la Restauración al clientelismo y al fraude electoral inducido por los Gobiernos y no, como ya explicó José Varela Ortega²², al pacto electoral previamente concertado entre liberales y conservadores que, antes de la desaparición de los primeros y de las escisiones de los segundos, eran los únicos partidos con implantación en prácticamente todas las circunscripciones y distritos de España. Eso explica que, ya en el reinado de Alfonso XIII, existiera una fuerte ligazón entre la competencia electoral, la reducción del fraude y la autenticidad del voto, una evolución que explica fenómenos aparentemente enigmáticos como la súbita aparición de las elecciones democráticas en los años treinta.

El conocimiento de las convenciones constitucionales es tan relevante que permite entender por qué la reforma del reglamento del Congreso de los Diputados en 1918, pese a introducir el mecanismo de la guillotina –que permitía fijar una fecha límite a la deliberación de cualquier asunto sometido al Parlamento–, no facilitó el tránsito desde el parlamentarismo negativo del XIX al racionalizado del XX. La naturaleza pactista del sistema introducía una serie de usos que regulaban la relación entre los partidos; en especial, la convención que hacía depender la estabilidad del Gobierno de la tolerancia de las oposiciones lastraba la eficacia de los dispositivos que otorgaban virtualidad a la regla de la mayoría propia de las democracias. Eso explica que, cinco años después de la reforma del reglamento, todos los políticos constitucionales, sin excepción, insistieran en que el Parlamento debía «reformarse» para dejar de ser uno de los factores de la crisis de eficacia y efectividad que atenazaba a la Restauración²³. Ahora bien, el problema no residía exclusivamente en el Legislativo sino también en el Ejecutivo que, como consecuencia directa de la fragmentación –casi atomización– del sistema de partidos y de las consecuentes dinámicas de lucha faccional, reproducía a pequeña escala, pero agravados, los mismos defectos que se achacaban al Parlamento.

En todo caso, estos factores poco o nada tenían que ver con el rey Alfonso. Como también es pura leyenda los comportamientos supuestamente recurrentes que se le atribuyen con el recurso fácil a la «mentalidad», que permite fabular a placer y relevarse de estudiar con atención los actos de aquel monarca. Por ejemplo, no es cierto que Alfonso XIII se pusiera sistemáticamente al lado de los militares en sus conflictos con los Gobiernos. No fue el máximo responsable de la militarización del orden público en Barcelona, ni cedió constantemente ante las Juntas de Defensa, ni se conoce ningún veto juntero, supuestamente acatado por el rey, a que los liberales gobernaran entre 1919 y 1922. Es simplificar en exceso reducir todas las crisis políticas

²² Varela Ortega (1977).

²³ Villa García (2023): 283-284 y 289-293.

de aquellos años a la explicación monocorde del «rey reaccionario», que no es muy diferente de otros sesgos ideológicos a la hora de analizar este periodo como los de hallar gobiernos y ministros «ultras» únicamente entre los de tendencia conservadora; en usar el sufijo «-ista» con la derecha para potenciar su significación más faccional y sectaria («derechista») pero no con la izquierda («izquierdista»); en detectar descalificaciones al «liberalismo parlamentario» sólo entre el catolicismo político, pero no en el movimiento republicano y el socialista; o, en sentido contrario, encubrir púdicamente el desafío revolucionario del anarcosindicalismo y su reguero de violencia con el eufemismo de la «conflictividad sindical». En todo caso, es otra demostración más de que no hay Historia, sino ideología, cuando se pretenden emancipar la reflexión y el análisis del trabajo previo e ineludible de establecer, ordenar y describir los hechos.

IV. ¿UN REY-DICTADOR?

Al respecto, el mayor de los inconvenientes del debate sobre la supuesta deriva autoritaria de Alfonso XIII y de su implicación en el golpe es que sobran las insinuaciones y los prejuicios, apenas velados por vaguedades a las que se recurre cuando no se quiere abandonar una hipótesis que no ha podido demostrarse. En Historia esto es un juego peligroso, ya que pulveriza la frontera entre el conocimiento y las ocurrencias, y con ello a la misma disciplina. También lo es aplicarse, como se expuso al principio, a convertir la hipótesis en tesis por la vía de exponer sólo los indicios que la abonan, ignorando los que pueden refutarla que, en el caso particular del monarca, son especialmente firmes, sobre todo durante los meses del último Gobierno constitucional, el de la Concentración Liberal. Según refiere Natalio Rivas, que recogió el testimonio de García Prieto, Alfonso XIII no sólo no hizo nada por desprenderse de sus ministros sino que se implicó en las numerosas crisis parciales que sacudieron a aquella inestable coalición para mantenerla en pie.

Por ejemplo, son conocidos los esfuerzos del monarca para que los reformistas de Melquíades Álvarez no se apartaran de ella en abril de 1923, para que Alcalá-Zamora no dimitiera el mes de mayo, y luego para procurarle a su presidente un ministro de la Guerra en la persona de Luis Aizpuru, en un momento en que nadie, ni dentro de la Concentración ni en las Fuerzas Armadas, quería ocuparse de esa cartera para no someterse a las directrices de la política marroquí de Santiago Alba. Todavía más destacable es que el propio monarca interviniera para que Alba y su partido no se marcharan del Gobierno en la crisis del 1 al 3 de septiembre de 1923, en vísperas del golpe de Estado, porque eso hubiera supuesto la disgregación definitiva de la coalición y la desaparición, al poco de formado, del único instrumento de gobierno al que

Alfonso XIII podía recurrir por la izquierda. Esa activa preocupación era coherente, además, con lo que le dijo expresamente a García Prieto y recogió Natalio Rivas: el rey era partidario de los «gobiernos largos», y el presidido por el marqués de Alhucemas debía durar «dos o tres años». ¿Casas estas actitudes y estos actos con alguien dispuesto a embarcarse recurrentemente en empresas subversivas para destruir el sistema constitucional?²⁴.

Junto a lo que se ignora, está lo que se imputa erróneamente al monarca: por ejemplo, la desaparición del proyecto de reforma constitucional de la Concentración Liberal de la enmienda al artículo 11, al objeto de permitir las ceremonias religiosas públicas de las confesiones no católicas. La realidad es que esa modificación la defendían, dentro de la Concentración, exclusivamente los reformistas, que habían apelado a esa cuestión doctrinal para justificar ante los suyos su pase a las filas de la izquierda monárquica desde el republicanismo. Pero ninguno de los demás dirigentes de la coalición deseaba afrontar una controversia con la Iglesia en medio de las elecciones a Cortes por lo que consideraban, además, una querrela artificiosa, que ni siquiera había nacido de una demanda en la opinión pública.

Tampoco hay nada que permita atribuir a Alfonso XIII el haber obstaculizado los propósitos de Alba de establecer el «protectorado civil», de negociar con Abd-el-Krim y de retrasar las líneas de defensa para reducir el territorio ocupado militarmente por España. ¿No llama la atención que Alba no se quejara, ni siquiera durante la dictadura de Primo de Rivera, de esos supuestos impedimentos regioes? Conviene insistir además en el protagonismo de Alba en esta cuestión, puesto que fue él quien diseñó y ejecutó la política marroquí de la Concentración, que dejó de contar con el asentimiento del resto de sus socios justo a partir del rescate de los españoles prisioneros de Abd-el-Krim. Los desacuerdos con esa política provocaron, sin intervención alguna del rey, dos crisis de gobierno y varios amagos más en tan sólo nueve meses. A eso habría que sumarle la oposición, en pleno, de los mandos militares en África –desde el generalato hasta la oficialidad, tanto de «africanistas» como de «no africanistas»–, que se negaban a responsabilizarse de una probable derrota militar producida por el repliegue de la línea defensiva en un contexto de presión constante de la jarca de Abd-el-Krim, y que estaban cada vez más indignados con la parálisis de las operaciones ofensivas, que les dejaba a merced de la iniciativa enemiga y les provocaba bajas que no coadyuvaban a la victoria. Hasta cuatro comandantes militares, uno de Ceuta y tres de Melilla, dimitieron en esos nueve meses, a los que hay que sumar la renuncia del Alto Comisario civil, Luis Silvela, en agosto de 1923, distanciado de la política

²⁴ Villa García (2023): 242-243, 299-303 y 534-536.

de Alba y que sólo retrasó a petición de su jefe político, García Prieto. Precisamente porque el rey no intervenía en la cuestión marroquí se suscitó entre los militares una desafección cada vez más palmaria hacia su jefe supremo que, como veremos, no pasó desapercibida ni siquiera entre los ministros.

La ambivalencia empleada por quienes sostienen que Alfonso XIII buscaba destruir el régimen constitucional llega al punto de atribuirle indistintamente propósitos «autoritarios» y «dictatoriales», cuando en 1923 ambos distaban de asemejarse: un régimen autoritario hubiera supuesto la sustitución completa del sistema constitucional; con la institución de la dictadura, sin embargo, se apelaba a un gobierno de excepción, el célebre «paréntesis», que presuponía el retorno al constitucionalismo una vez solucionado el problema que había propiciado su suspensión.

Por si la confusión fuera poca, simultáneamente se ha atribuido a Alfonso XIII el propósito a inicios de 1923 de recuperar sus prerrogativas históricas para establecer una Monarquía absoluta. La cuestión es artificiosa porque aquel monarca no tenía nada que recuperar: esas prerrogativas ya se las reconocía y se las conservaba la Constitución de 1876. La clave estribaba en el ejercicio directo de esas facultades, es decir, si la dirección política podía ser transferida del Consejo de Ministros al monarca en persona, lo que suponía romper la convención constitucional, consolidada en España, de que el rey arbitraba pero no gobernaba. Este era el problema que se planteaba con la célebre idea de Alfonso XIII, que barruntó entre diciembre de 1922 y febrero de 1923, de someterse a un plebiscito que «sancionara» o «condenara» su conducta como rey. Si lo perdía, estaba dispuesto a abdicar, pero si lo ganaba sería monarca «con todas sus consecuencias». No fue un propósito secreto, ni urdido en una conspiración «realista»: de hecho, el monarca se lo consultó a los dirigentes de los partidos constitucionales buscando, claro es, su aquiescencia o consejo, lo que no parece muy lógico en alguien que aspiraba a establecer una Monarquía absoluta. ¿Tanteaba Alfonso XIII una interpretación literal de la Constitución que le permitiera convertirse en la cabeza efectiva del poder ejecutivo, en una versión a la española del “*torniamo allo Statuto*” que Sidney Sonnino, el político liberal-conservador italiano, ideó para superar la crisis de la función de gobierno que atenazaba a aquella monarquía a finales del siglo XIX? Desde luego es una hipótesis más plausible que la de convertirle en un remedo de Fernando VII. En todo caso, no es más que eso, una hipótesis, pues Alfonso XIII no llegó a concretar su idea en una verdadera fórmula de gobierno.

No es casualidad que el proyecto plebiscitario coincidiera con el debate sobre las responsabilidades políticas por el desastre de Annual y el precipitado abandono del Poder por parte del líder conservador José Sánchez-Guerra. Si con esa discusión

se pretendía responsabilizar al monarca de lo que marchaba mal, era lógico suponer que a esa responsabilidad le correspondiera la libertad de actuar, de «hacer su propia política», como llegó a decir el monarca. En todo caso, Alfonso XIII sabía derecho constitucional, y conocía que la inviolabilidad y la no sujeción a responsabilidad consagradas por la Constitución vedaban al monarca recabar para sí, en una decisión unilateral, el ejercicio directo de sus prerrogativas: de ahí que consultara con los políticos constitucionales, que le quitaron la idea de la cabeza. El monarca la abandonó atribuyéndola luego a un momento de «mal humor». Tampoco es para sorprenderse: sabemos que el rey no podía dejar de pensar la política a través de las convenciones en las que se había formado y, también, que era consciente del desgaste que suponría el ejercicio personal del poder²⁵.

De la Monarquía absoluta pasamos a las aspiraciones dictatoriales con otra de las supuestas «evidencias» que suelen recogerse, por añadidura, para demostrar la complicidad de Alfonso XIII con la conspiración y el golpe de Primo de Rivera. Se trata de la archiconocida confidencia que, supuestamente, le hizo el rey a su ministro de Instrucción Pública, Joaquín Salvatella, en el transcurso de un viaje a Salamanca en junio de 1923. Esta confidencia que reveló Salvatella siete años después al periódico *El Pueblo Vasco*, justo cuando anunció su pase a las filas republicanas, consistía en que Alfonso XIII le había dicho que creía inevitable una «dictadura militar».

Por sabroso que sea, a un historiador no debería bastarle un testimonio aislado y sin contrastar, y más cuando hay una ristra de razones para dudar de su verosimilitud o, al menos, de que con su comentario el rey expresara su acuerdo con una hipotética solución militar. Para empezar, Salvatella no pareció alarmarse por la confidencia, permaneció en el Gobierno y, de hecho, en las jornadas del golpe se comportó como el más «alfonsino» de los ministros. Ni el jefe de Salvatella, Romanones, ni otros de sus compañeros de Gobierno tuvieron noticia de la confidencia: de hecho, ninguno de los ministros que luego se «republicanizarían» en 1931 declararon conocerla ante la comisión de responsabilidades de las Cortes constituyentes. Además, se sabe que el monarca había valorado el ejercicio personal del Poder, pero no entregárselo a los militares. Y menos aún en el mes de junio, cuando el aspirante indiscutido a dictador militar ni siquiera era Primo de Rivera sino Francisco Aguilera, el general «responsabilista» por quien Alfonso XIII sentía un completo desagrado. En todo caso, se poseen testimonios coetáneos del rey del mismo mes de junio, el más completo el revelado por el embajador portugués, en los que expresa con claridad que una dictadura, lejos

²⁵ Villa García (2023): 232-233 y 236.

de ser una solución para España, añadiría a los problemas acumulados otro más relevante: el constitucional²⁶.

No se está más acertado cuando se cita como «indicio» de los afanes dictatoriales del monarca el célebre «report» de un informante británico, Lloyd Thomas, que habría conversado con Alfonso XIII el 29 de julio de 1923. Thomas relató a su Gobierno que el monarca le habría revelado su propósito de «dar un golpe» para adelantarse a los propósitos subversivos de los «socialistas» y los «revolucionarios». No obstante, el informante no emplea los vocablos «coup» o «putsch», sino la expresión genérica «strike a blow» que significa, literalmente, golpear o dar un golpe, pero en el sentido de «golpe de efecto», esto es, de anticiparse a la acción de otros de forma contundente o de disponerse a darles batalla.

En realidad, las dudas sobre lo que el monarca quería decir se despejan si se lee el informe completo, y no sólo se extracta lo que interesa con objeto de atribuir a Alfonso XIII la paternidad de un golpe que ni siquiera estaba organizado por esas fechas. El monarca transmitió a Thomas que estaba contento con los logros de su Gobierno, que la situación política mejoraba y que su preocupación más relevante era la subversión de las clandestinas juntas dentro del Ejército. Justo entonces es cuando aparece el «strike a blow»: Alfonso XIII se mostraba advertido de las maniobras de los socialistas para, en conjunción con Aguilera y los junteros, instrumentalizar la comisión de responsabilidades con el fin de destruir a los liberales y a los conservadores, y dejar al rey sin instrumentos de gobierno en que apoyarse. «Antes de que se llegara a una situación así», Alfonso XIII «sabría cómo dar un golpe» que sorprendería a los que conspiraban contra el régimen constitucional. No sólo citó a los socialistas sino también a los anarquistas, a los que les atribuyó el propósito de atentar contra él. Con todo, el rey confiaba en el futuro porque sabía que la mayoría de los españoles continuaban siendo monárquicos²⁷.

V. USOS Y ABUSOS DE LA «DICTADURA»

La confianza que Alfonso XIII expresaba a finales de julio se diluyó entre la primera y la segunda semana de agosto de 1923, cuando su Gobierno estuvo a punto de disolverse de nuevo a cuenta de las disputas entre los ministros por la política a seguir en Marruecos, después de que las negociaciones de Alba con Abd-el-Krim volvieran a fracasar. Primero se porfió sobre la adopción o no del plan de avance

²⁶ Villa García (2023): 353-354.

²⁷ Villa García (2023): 489-490.

sobre Alhucemas y, desechado éste, luego sobre la porción del territorio ocupado que habría de abandonarse y dónde debía situarse la nueva línea para defender el alfoz de Melilla de las incursiones del caudillo beniuirragulí. García Prieto evitó *in extremis* la crisis al lograr que todos sus ministros aceptaran que fuese el Estado Mayor Central, presidido entonces por Valeriano Weyler, el que propusiera la solución.

Pero, antes de esa solución, justo en los días en que la Concentración Liberal parecía a punto de romperse y se daba por descontada la caída del Gobierno, fue cuando Gabriel Maura, primogénito del expresidente conservador, oyó de labios del monarca que se planteaba gobernar con la Junta de Defensa Nacional, máximo órgano consultivo y de coordinación de la política militar de España, a la que los Maura y otros muchos también denominaban «del Reino» sin mayor problema. He aquí, de nuevo, por qué es inseparable la evolución del conflicto norteafricano de la crisis más general de la Monarquía liberal. El rey pensó en este organismo, y no en otra fórmula, porque el problema que le abrumaba y que quería resolver de una vez era la guerra de Marruecos. La Junta de Defensa Nacional establecería unas directrices fijas y duraderas, justo lo que no eran capaces de hacer los últimos Gobiernos, y coordinaría con mayor desembarazo el esfuerzo de guerra.

Los que interpretan el propósito de gobernar con este organismo como la demostración de que Alfonso XIII ya habría dado su asentimiento a una solución militar que desplazara al Ejecutivo liberal, e incluso al régimen constitucional, inciden y reinciden en el error de considerar que la Junta de Defensa Nacional era un órgano militar o mayoritariamente militar. No obstante, si se lee con atención el decreto de 1916 que reforma su composición²⁸, la enumeración de sus miembros hace imposible conocer la proporción exacta de los militares y los civiles que la formaban. Se olvida, por ejemplo, que los ministros de Guerra y Marina, vocales natos, podían ser civiles, y de hecho lo fueron y no pocas veces, sobre todo a partir de 1917. Lo que está claro es que la Junta pretendía combinar las altas jerarquías técnicas del Ejército y la Armada con los políticos más relevantes: de ahí que no sólo el presidente sino todos los ex presidentes del Consejo vivos formaran parte de ella. Era natural: ¿quiénes si no podrían dar continuidad, con independencia de los cambios de gobierno, a las políticas de la defensa?

Si se toma específicamente la composición de la Junta de Defensa Nacional en agosto de 1923, ésta la conformaban seis militares –el segundo jefe del Estado Mayor del Ejército sólo ejercía de secretario, sin voz ni voto– y cinco políticos civiles: García Prieto, Romanones, Maura, Sánchez de Toca y Sánchez-Guerra, esto es, dos liberales

²⁸ *Gaceta de Madrid*, 25-I-1916.

y tres conservadores. Estaban presididos por el monarca que, por la naturaleza de la institución que encarnaba, no sólo era jefe militar sino también jefe político y de la administración civil. Pero, además, dos de los militares, el general Luis Aizpuru y el almirante Juan Bautista Aznar, lo eran por su condición de ministros del Gobierno de García Prieto, esto es, ejercían funciones políticas además de militares. De modo que, si la fórmula de gobernar con la Junta de Defensa Nacional hubiera prosperado, es porque previamente el Ejecutivo de la Concentración Liberal se habría disuelto. Y es que, como le aclaró el Rey a Gabriel Maura, la Junta en realidad no gobernaría, sino que ejercería funciones de Consejo Supremo, una suerte de mini-Parlamento emisor de directrices que luego concretaría y ejecutaría un nuevo Consejo de Ministros. En él, aun si descontáramos que fueran «soldados» los ministros de Guerra y Marina, que no tenía por qué, todavía habrían predominado abrumadoramente los políticos civiles que, al figurar sus jefes en la Junta de Defensa Nacional, era lógico que se extrajeran de todos los partidos constitucionales.

Desde luego, sin conocer las diferencias entre un régimen autoritario, una dictadura y una monarquía absoluta, es imposible captar el significado de la «dictadura constitucional» o el «gobierno de crisis», conceptos que acuñó a mediados del siglo XX el célebre politólogo norteamericano Clinton Rossiter con objeto de definir todas aquellas situaciones de excepción que, entre 1914 y 1945, se formaron en el marco de sistemas liberal-democráticos. Uno de ellos fue Reino Unido y nada menos que durante el reinado de Jorge V, modelo de monarcas constitucionales. Durante la Gran Guerra, las decisiones principales sobre el Gobierno se centralizaron en un Comité de Defensa Imperial, de composición muy parecida a la Junta de Defensa Nacional española, y que presidía Jorge V en persona. La legitimidad de esta fórmula de emergencia descansó no sobre un Parlamento que no podía otorgar con premura las medidas urgentes que demandaba la aplicación prolongada de la ley marcial, sino activando la “regia prerrogativa” de Jorge V: «His Majesty in Council» era la fórmula que encabezaba y daba vigor a todas las resoluciones. Las Cámaras británicas actuaron a posteriori, aprobando todo lo realizado e incluso legalizando las posibles transgresiones con un «bill» de indemnidad²⁹, lo que se asemeja al propósito de Alfonso XIII de cerrar el paréntesis de excepcionalidad convocando a las Cortes «para que ratifiquen todo lo que haya hecho o exijan la responsabilidad»³⁰. Las similitudes son tan patentes que invitan a pensar que el rey sopesó el precedente británico, lo que tampoco sería una sorpresa habida cuenta de que la monarquía de Reino Unido constituía para él su referente principal. Por otra

²⁹ Rossiter (1963): 136, 144 y 151-159.

³⁰ Archivo de la Fundación Antonio Maura, Leg. 259, Gabriel Maura a Antonio Maura, 6-VIII-1923.

parte, las concomitancias con lo sucedido en Francia, con una forma de gobierno diferente de la española, residen en las distintas autorizaciones parlamentarias que sus Gobiernos recabaron para legislar por decreto en materias para las que carecían de competencias.

En todo caso, conviene recordar que Alfonso XIII no llegó siquiera a pergeñar su idea con más detalle, aunque lo que transmitió a Gabriel Maura es más que suficiente para conocer que pensaba en un «gobierno de crisis» dentro del marco constitucional, y no en una monarquía absoluta o en un régimen autoritario. Desde luego, la fórmula regia sería un remedo del Gobierno de Concentración Nacional de 1918, con una mayoría sobrada de civiles, no una «dictadura militar» y menos con un directorio como el de Primo de Rivera, que se inspiraba en el máximo órgano rector de otra junta de defensa muy distinta, la del Arma de Infantería, el conflictivo sindicato de oficiales. Pero, por si quedaban dudas, Alfonso XIII descartó ante Gabriel Maura cualquier propósito de ejercer directamente el Poder: «Sé muy bien que toda la gente está a mi lado, porque lo que está contra mí no vale nada; pero si yo me decidiera ejercer la dictadura por mi cuenta, en el acto tendría enfrente a todo el mundo»³¹. De hecho, quien aconsejó al monarca la dictadura militar sería el padre de Gabriel, Antonio Maura. El mérito de que conozcamos la transcripción completa de la conversación de Alfonso XIII con Gabriel Maura se lo debemos a Javier Tusell y a Juan Avilés: sin su brillante trabajo de fuentes sólo tendríamos una cita mutilada y equívoca³².

La idea del rey de gobernar por medio de la Junta de Defensa Nacional y un Gobierno de concentración quedó igualmente arrumbada e inédita. De modo que, a poco más de un mes del golpe de Primo de Rivera, continúa sin aparecérsenos ese monarca ávido por destruir el sistema constitucional. Lo que Alfonso XIII parecía buscar ansiosamente era una fórmula de gobierno capaz de marcar una orientación coherente y duradera en Marruecos, a cuya inexistencia se atribuía que, en agosto de 1923, España estuviera al borde de la derrota militar frente a Abd-el-Krim. Una fórmula que, como ya adujo Tusell, «no sería más que un paréntesis, después del cual, pasados un par de años, se volvería a los partidos políticos tradicionales»³³. De hecho, dado que esos partidos y sus jefes administrarían, como hemos visto, esa fórmula binaria de Junta-Gobierno, queda claro que Alfonso XIII no pensaba prescindir de ellos en momento alguno. Y dada la categoría y la independencia de criterio de los presidentes del Consejo integrados en la Junta, puede hasta descartarse que el monarca hubiera ideado la fórmula para ejercer personalmente, en la sombra, el Poder.

³¹ Archivo de la Fundación Antonio Maura, Leg. 259, Gabriel Maura a Antonio Maura, 6-VIII-1923.

³² Tusell y Avilés (1986): 288-289.

³³ Tusell (1987): 132.

VI. LA INEXISTENTE CONSPIRACIÓN REGIA

No suele atinarse más cuando se intenta relacionar al rey con los militares que protagonizaron el golpe de 1923. Para empezar, su caudillo, Primo de Rivera, no era «africanista» ni, como vimos, un «palatino» de estricta obediencia, ni menos aún alguien contrario a la depuración de las responsabilidades: de hecho, hasta principios de julio, había figurado entre los generales más adictos a Aguilera. Todavía se cultiva la leyenda, fabulada en su momento por Indalecio Prieto, de que el golpe se dio para evitar que se sustanciaran las responsabilidades por el desastre de Annual, tanto del monarca como de alguno de los generales comprometidos, como José Cavalcanti. Ya vimos que las comisiones de responsabilidades de 1922 y 1923 nada indicaron respecto del monarca, y sobre Cavalcanti, el Consejo Supremo de Guerra y Marina le había procesado pero no por Annual –ni siquiera estaba destinado por entonces en la comandancia de Melilla– sino por la acción de Tizza en septiembre de 1921, es decir, durante la contraofensiva española. Por cierto que este proceso, ni los restantes, sería interrumpido con la dictadura. No es mucha la «solidez», por tanto, de estos indicios y a falta de otros, se acude también al expediente de atribuirle al monarca una supuesta pasividad ante los rumores de subversión en el Ejército que le llegaban. Pero ese tipo de rumores distaban de ser nuevos: habían sido una constante desde 1917 y, por añadidura, fueron insistentes a lo largo de 1923, con dos conatos de sublevación o plante en febrero y en julio que, tras muchos dimes y diretes, no llegaron a estallar.

¿Qué sabemos, específicamente, sobre los contactos entre el monarca y los generales sublevados? Pues conocemos la entrevista que mantuvo Alfonso XIII con los generales Cavalcanti y Leopoldo Saro diez días antes del golpe, el 2 de septiembre. No consta que hubiera ninguna otra antes, como parece deducirse de las «notas de un ayudante de un general comprometido» que se hallan en el archivo de Santiago Alba en la Real Academia de la Historia, y de las que nos dio noticia hace cuatro décadas Carlos Seco Serrano. Estas notas fueron redactadas por José Cruz Conde que, en puridad, no era ayudante de ninguno de los generales sublevados porque estaba destinado como capitán de Artillería en la guarnición de Córdoba. Cruz Conde no estuvo presente en la entrevista y se limitó a recoger la referencia de alguno de los generales del «Cuadrilátero», probablemente de Cavalcanti, que lo había requerido para que se sumara a la conspiración. Quizás eso explique que el autor de las notas equivoque la fecha: afirma que el rey ya había sido advertido por Cavalcanti el mes de agosto, cuando consta que ambos pasaron ese mes fuera de Madrid. El monarca sólo acudió a la capital de España entre el 8 y el 12 de agosto, requerido por García Prieto en un momento en que se daba por descontada la caída del gobierno por las discrepancias

en torno a Marruecos. Justo en esos días, la correspondencia de Primo de Rivera sitúa a Cavalcanti en La Coruña. Por ello, lo más probable es que Cruz Conde no hiciera más que referirse a la célebre entrevista del 2 de septiembre.

En cuanto a su contenido, los diferentes testimonios que conservamos de Alfonso XIII son bastante coincidentes. La entrevista tuvo lugar en medio de una nueva crisis de gobierno provocada por los desacuerdos de los ministros en torno al plan del Estado Mayor Central, que en lugar de un repliegue proponía por entonces avanzar la línea de vanguardia en la zona oriental de Marruecos. Se esperaba en el Ejército, cohesionado en la defensa de ese plan, que su aprobación provocara la caída de Santiago Alba, opuesto a toda operación ofensiva. No obstante, la tarde del 2 de septiembre no sólo se publicó que Alba continuaría en el Ministerio de Estado, sino que un correligionario suyo también opuesto al plan del Estado Mayor, Joaquín Chapaprieta, pasaría a la cartera de Hacienda y, por tanto, sería el responsable de asignar los recursos para la guerra. La indignación entre los generales, jefes y oficiales llegó a un punto de no retorno: se daba por descontado que, en esas condiciones, ni siquiera podrían continuar en el Gobierno los ministros militares, Aizpuru y Aznar.

Justo entonces fue cuando acudieron los generales Cavalcanti y Saro a Palacio, a advertirle a Alfonso XIII del «profundo malestar dentro del Ejército», y a plantearle una suerte de ultimátum: no podía permitirse la continuación de aquel estado de cosas y, por tanto, debía irse a un cambio completo de «sistema». El uso de ese vocablo se interpreta habitualmente como una exigencia de que se estableciera un régimen autoritario pero, a poco que se piense un poco, resulta un contrasentido total. Porque, ¿a qué habían ido Cavalcanti y Saro? ¿A exigir que el monarca y sus ministros proclamaran la dictadura porque si no lo harían ellos? El error estriba en suponer que «sistema» equivale exclusivamente a «régimen político», cuando por entonces se usaba mucho más frecuentemente para hablar de «forma» o «método» de ejercer el gobierno y, también, de gestionar un negocio de Estado. No hay más que entretenerse un poco en leer, por ejemplo, los diarios de sesiones del Congreso y el Senado para ponderar la frecuencia con que «sistema» se usa con esas dos últimas acepciones.

En todo caso, cualquier ambivalencia se resuelve planteándose por qué Cavalcanti y Saro fueron justo la tarde del 2 de septiembre a ver al monarca, en audiencia no prevista, y no otro día. ¿No fue justo después de que se conociera la continuidad de Alba como ministro de Estado –y, por tanto, como máximo responsable de la política marroquí– y aun el refuerzo de su posición con el nombramiento de Chapaprieta en Hacienda? Eso explicaría el «profundo malestar dentro del Ejército» que los dos generales acudieron a referirle al monarca; lo que le exigieron, al albur de ese malestar,

fue precisamente un cambio drástico en la política de la guerra en Marruecos, que sólo podría tener lugar si Alba era expulsado del Gobierno y Chapaprieta de la cartera de Hacienda. Justamente eso daría sentido, además, a la extraña crisis de gobierno que volvió a plantearse al día siguiente, 3 de septiembre, hasta ahora nunca explicada satisfactoriamente y que finalizó con la sustitución de Chapaprieta por Félix Suárez-Inclán, una tentativa visible de evitar la ruptura con los militares pero sin ceder a todas sus exigencias y sin prescindir de Alba y de su partido, lo que hubiera destruido por completo la Concentración Liberal.

No hay otra explicación. Si Cavalcanti y Saro hubieran ido a demandar una dictadura militar o a ofrecerse para implantarla, ¿qué sentido tiene que el rey, en lugar de aceptar o denegar el ofrecimiento, les contestara que una revuelta le dejaría sin «ministros civiles» en que apoyarse? ¿Para qué iba a necesitar Alfonso XIII «ministros civiles» si lo que se le ofrecía era la dictadura de los generales? Menos sentido tendría aún la respuesta de Cavalcanti y Saro, aconsejando al rey que estudiara el asunto y que lo sometiera al «juicio de sus consejeros». ¿No sería absurdo que los generales pidieran al monarca que comunicara al Gobierno su ultimátum con objeto de que los ministros sopesaran su pretensión de sublevarse y establecer una dictadura?

Por añadidura, Cavalcanti y Saro tampoco podían proponer una fórmula dictatorial que ni siquiera ellos habían tenido tiempo de acordar, pues los generales comprometidos sólo comenzaron a esbozar lo que sustituiría al Gobierno de la Concentración Liberal a partir del 5 de septiembre, cuando Primo de Rivera llegó a Madrid. Conviene insistir en el «esbozo», porque Cavalcanti y Saro no conocieron hasta el mismo 15 de septiembre la pretensión del capitán general de Barcelona de gobernar con un directorio militar y, de hecho, ninguno de los dos generales acogió con agrado la fórmula del marqués de Estella. De hecho, suscitó la pronta ruptura de Cavalcanti con Primo, que conduciría al primero a convertirse en uno de los opositores más tempranos a la dictadura.

La confirmación de Alba al frente del Ministerio de Estado el 4 de septiembre explica también que Primo de Rivera acudiera a Madrid en un viaje imprevisto, en el que no se limitó a preparar su golpe. Consta que entre el 5 y el 9 de septiembre mantuvo entrevistas con García Prieto y con varios ministros, especialmente con Aizpuru y Almodóvar, para convencerles de que prescindieran de Alba: de ese modo, el marqués de Estella creía poder aplacar a la levantisca guarnición de Barcelona. Y es que aquel golpe no descansaba sólo en la iniciativa de Primo de Rivera, pues éste se hallaba desde finales de agosto bajo la conminación de los coroneles junteros, que

habían amenazado con ser ellos quienes canalizaran la desafección militar con una edición corregida y aumentada del pronunciamiento de junio de 1917.

No obstante, es muy probable que García Prieto pensara que la definitiva adopción del plan del Estado Mayor Central y la salida de Chapaprieta bastarían para desalentar la sublevación, y que los rumores se irían diluyendo, como de hecho ya había sucedido con los conatos de Weyler y Aguilera, en febrero y julio de 1923 respectivamente. De ahí los optimismos del nuevo titular de Trabajo, el «albista» Luis Armiñán, que pensaba que las advertencias de Primo de Rivera eran «jarabe de pico», y también la actitud confiada del Gobierno hasta el 11 de septiembre, antevíspera del golpe, que luego reprocharía el rey a sus ministros. Era un reproche injustificado, pues consta que Alfonso XIII también llegó a pensar, quizás por efecto de los informes tranquilizadores de sus ministros, que el marqués de Estella no daría finalmente el paso³⁴.

VII. UN GOLPE MAL CONOCIDO Y PEOR COMPRENDIDO

Pese a que Javier Tusell fijó en 1987 lo fundamental de los acontecimientos que, entre el 12 y el 15 de septiembre, propiciaron el advenimiento de la dictadura, las narraciones sobre el golpe de Primo de Rivera continúan adoleciendo, incluso en nuestros días, de notorios errores que desvirtúan por completo las acciones de sus protagonistas y, especialmente, las de Alfonso XIII. La investigación de quien suscribe ha contribuido a completar las lagunas y a corregir algunos aspectos clave de la reconstrucción de Tusell, además de ir más allá de la faceta militar del golpe para centrar la atención en sus efectos estrictamente políticos y, singularmente, en el proceso de extinción del poder legal en beneficio del nuevo poder de hecho que inició el tránsito hacia la dictadura.

En lo que respecta al monarca, podemos establecer con seguridad que no conocía ni podía conocer, la tarde del 12 de septiembre, que Primo de Rivera se sublevaría esa misma noche y, por tanto, ni retrasó intencionadamente su viaje desde San Sebastián, donde se encontraba, a Madrid para facilitar el triunfo de los militares rebeldes, ni menos se resistió a ponerse del lado de sus ministros en defensa de la Constitución. Fue la misma tarde-noche de ese 12 de septiembre cuando el marqués de Estella se concertó con los generales madrileños del «Cuadrilátero» para adelantar veinticuatro horas el golpe: de hecho, se conservan los telegramas con las horas exactas³⁵. El monarca y sus ministros sabían, sí, que Primo de Rivera se disponía a sublevarse, pero

³⁴ Villa García (2023): 551-552.

³⁵ Villa García (2023): 572-577.

la madrugada del 14 de septiembre, no la del 13. De hecho, la primera noticia que Alfonso XIII tuvo sobre el adelanto del golpe se la dio García Prieto entre las dos y media y las tres de la madrugada del 13 de septiembre³⁶.

El orden cronológico de los sucesos deja ver lo absurdo de reprochar al rey que no se precipitara sobre Madrid en uno de sus automóviles para liderar la resistencia al golpe. Si se tiene en cuenta que el capitán general de Madrid, Diego Muñoz-Cobo, y con él todos los mandos de las Fuerzas Armadas y de Orden Público requeridos por el Gobierno desacataron a éste en pleno durante las entrevistas que sostuvieron entre las cuatro y media y las cinco de la madrugada del mismo 13 de septiembre, don Alfonso hubiera necesitado no ya un bólido, sino un cohete para atravesar la meseta y llegar a tiempo. Como aclararon ante la comisión de responsabilidades de 1931, en testimonios coincidentes, García Prieto, Muñoz-Cobo, los ministros militares Aizpuru y Aznar, y todos los ministros civiles presentes en aquel dramático Consejo celebrado la madrugada del 13 de septiembre en Gobernación, el Gobierno había dejado de existir como factor operativo pasadas las cinco de la madrugada del 13 de septiembre, pues no contaba con fuerza armada con la que imponer sus resoluciones. Eso explica la nota con la que, a las cinco y veinte de la mañana, el Ejecutivo dio a conocer la sublevación sin apelar a resistirla, limitándose a informar de que los ministros se mantendrían en su puesto hasta la llegada del rey, si es que antes los militares no los echaban³⁷.

Antes de llegar a esta situación, consta que Alfonso XIII no sólo no obstaculizó la acción de su Gobierno, sino que apoyó todas las medidas que adoptó entre la media tarde del 12 de septiembre y la madrugada del 13. Más aún, consta que ratificó, el mismo día 12, su confianza en el Ejecutivo después de que García Prieto dejara la puerta abierta a acatar el ultimátum de los militares y dimitir, si con ello se evitaba que la sublevación estallara. Las gestiones de Aizpuru con las capitanías, la destitución de Primo de Rivera si éste desacataba al Gobierno y su sustitución por Weyler, la misión de Portela a Barcelona para negociar con el marqués de Estella... todas fueron decisiones conocidas y aprobadas por el monarca. No hubo contacto alguno entre don Alfonso y Primo de Rivera durante el golpe. El marqués de Estella le telegrafió a las tres y media de la madrugada del 13 de septiembre para anunciarle la sublevación, un mensaje que llegó a manos del rey a las cinco de la mañana y que, tras repetidos intentos de Primo por contactar con el monarca, no sería contestado hasta la tarde de ese día 13, poco antes de que Alfonso XIII iniciara su viaje a Madrid, con una lacónica petición de que mantuviera el orden mientras el rey resolvía la situación. No hubo contacto directo, por teléfono, hasta la mañana del 14 de septiembre, con Alfonso

³⁶ Villa García (2023): 596-597.

³⁷ Villa García (2023): 598-605.

XIII ya en Palacio, el Gobierno recién dimitido y Muñoz-Cobo urgiendo al monarca para que llamara a la capital al marqués de Estella y evitara así el desbordamiento de la guarnición madrileña, en la que numerosas unidades presionaban para unirse a la rebeldía declarando el estado de guerra³⁸.

En síntesis, la teoría de que el monarca «tergiversaba»³⁹ y retrasó su viaje a Madrid para facilitar el triunfo del golpe es insostenible, pues ese triunfo era ya inapelable en la capital de España al amanecer del 13 de septiembre. El desenlace no era un secreto guardado por ministros y militares: lo sabían los mismos periodistas, que no se recataban en publicitar la noticia. La información está al alcance de cualquiera que consulte las ediciones vespertinas de la prensa madrileña del 13 de septiembre y las matutinas del 14. De hecho, con no mucho trabajo, puede constatarse que el viaje del rey en tren desde San Sebastián a Madrid había sido concertado con García Prieto, como éste informó a sus ministros en la reunión del Consejo del mediodía del 13. Hacía varias horas que todos ellos se sabían dimisionarios, hasta el punto de que cada uno había ido a sus respectivos ministerios a recoger sus pertenencias, y por eso no hubo extrañezas ni resquemores. Por el contrario, se acordó que todos los ministros acudieran a recibir a Alfonso XIII a la estación, en un indisimulado acto de adhesión⁴⁰.

Desaparecido de la ecuación el Gobierno de la Concentración Liberal, al amanecer del 13 de septiembre restaba conocer en qué desembocaría la sublevación victoriosa. Es decir, si el rey, desasistido por la fuerza de sus ministros, retendría alguna capacidad para encauzar el levantamiento en los desbordados márgenes del sistema constitucional como en 1917 o si, como acabó sucediendo, los militares alzados le impondrían la solución. Y es que esos generales podían ser monárquicos, pero no se habían arriesgado a dar un golpe para complacer a don Alfonso y, desde luego, no estaban dispuestos a tolerar que el monarca interviniera para aguar su victoria. Sobran los testimonios. Cuando Primo de Rivera alentó a Aguilera para que liderara una sublevación en mayo de 1923, apuntó que ello le permitiría presentarse ante el Rey y decirle: «Vengo a gobernar y V. M. a obedecer por bien suyo y de España». Eso mismo fue lo que le comunicó a Alfonso XIII el «palatino» Cavalcanti en la célebre entrevista que sostuvieron los generales del «Cuadrilátero» con el monarca a mediodía del 14 de septiembre: allí se negaron a que el rey pudiera abrir consultas, como deseaba,

³⁸ Villa García (2023): 568-571, 577-579, 591-592, 606-607 y 634.

³⁹ La conocida expresión es de Manuel Azaña, que no se acompaña de la forma en la que pudo constatar la «tergiversación». El futuro presidente de la República sólo había llegado, en 1923, a candidato ministerial derrotado en las elecciones al Congreso, y no jugó papel alguno los días del golpe, ni estuvo junto a nadie que lo jugara. Menos aún junto a Alfonso XIII.

⁴⁰ Villa García (2023): 605-606 y 614-618.

para que el cambio de gobierno se hiciera conforme a la legalidad. A la demanda del monarca de que no se hiciera explícita la adhesión del Ejército al golpe declarándose del estado de guerra en todas las regiones militares, Cavalcanti contestó que la ley marcial se declararía lo quisiera o no Alfonso XIII. Cuando éste le repuso que quién mandaba, Cavalcanti zanjó que los generales sublevados «para bien de España y para bien del propio Rey». Por si fuera poco, se tienen los testimonios de Primo de Rivera, de Cavalcanti y de Saro refiriendo a interlocutores distintos –Manuel Portela, Natalio Rivas y Miguel Maura, respectivamente– que si el monarca no hubiera cedido a los propósitos de los alzados, habrían prescindido de él. Y, por supuesto, está la célebre conminación telegráfica de Primo de Rivera a Alfonso XIII de la mañana del 14, enviada a través de un cada vez más nervioso Muñoz-Cobo, y que explica por qué los alarmados ministros, que se encontraban aún en funciones, aceleraron el traspaso del Poder al directorio inspector militar que regía en Madrid desde las primeras horas del día 13 a la espera de que el marqués de Estella llegara de Barcelona⁴¹.

Por tanto, la teoría de que todos esos militares hubieran hecho lo que el rey les hubiera mandado es una pura entelequia. Sólo desde el desconocimiento se puede incluir a Muñoz-Cobo entre los militares incondicionales de Alfonso XIII cuando este capitán general, sin consultar con el rey, había dado la puntilla al Gobierno de la Concentración Liberal. De ahí la ostensible escena de tensión entre Muñoz-Cobo y García Prieto en el recibimiento del rey la mañana del 14 de septiembre y que, en su entrevista inmediatamente posterior, el presidente citara al capitán general de Madrid entre los militares que debían ser destituidos. De lo único que se preocupó Muñoz-Cobo fue de salvaguardar a la Corona de un posible desbordamiento a resultas del golpe. Y es que había inspeccionado personalmente los cuarteles de la guarnición madrileña y conocía perfectamente el estado de ánimo de la oficialidad. No fue casual que el capitán general de Madrid se moviera rápidamente para que García Prieto entregara el Poder al directorio provisional que aquel presidía, y luego para que a Primo de Rivera se le nombrara jefe del Gobierno lo antes posible.

Igualmente, el contrafactual de que Alfonso XIII habría contado con el apoyo de casi todas las Fuerzas Armadas si hubiera decidido resistir el golpe carece de cualquier evidencia. Ignora el estado del Ejército desde que el 1 de junio de 1917 las juntas de defensa se pronunciaron exitosamente contra el monarca y contra otro gobierno presidido por García Prieto. En 1923 son abrumadores los testimonios que inciden en la desafección de sectores crecientes de la milicia hacia la persona de su jefe supremo, tan patentes que era un asunto sobradamente conocido por los políticos

⁴¹ Villa García (2023): 342 y 644-649.

constitucionales. A este respecto, tienen en efecto gran valor los dietarios de Natalio Rivas, que contaba con numerosos amigos en el estamento militar y que detalla el «entibiamiento» del monarquismo de buena parte de la oficialidad y, más aún, la proliferación de actitudes de hostilidad hacia la persona del rey. Los junteros le culpaban de apoyar la disolución de su sindicato, y Melquíades Álvarez advirtió a García Prieto que aquellos no sólo participaban activamente en la conspiración «responsabilista» de Aguilera, sino que planeaban una acción para derrocar a Alfonso XIII. No por casualidad los oficiales de las juntas, liderados por el coronel Godofredo Nouvilas, fueron notorios impulsores del golpe de Primo de Rivera, a quien presionaban para que acelerara la sublevación bajo amenaza de desacatarlo, como ya habían hecho en 1917 con sus antecesores en la Capitanía.

Por otra parte, los «africanistas», punta de lanza del sector antijuntero, estaban indignados con el monarca porque había sancionado la inactividad operativa en Marruecos que tantas bajas costaba entre las unidades de vanguardia. El clima llegó a enrarecerse tanto que, a principios de 1923, los oficiales de las distintas unidades de Madrid se negaron a hacer una declaración pública de apoyo a Alfonso XIII para acallar los rumores de desafección. Todo esto llegó a oídos de los agregados militares británico y francés, que lo transmitieron a sus respectivos Gobiernos. Uno de los oficiales más cercanos a la conspiración, el comandante Peñalosa, pudo escribir en una conocida misiva que si el monarca se empeñaba en sostener al Gobierno de la Concentración Liberal y «jugar al fútbol con su corona como pelota, sin preocuparse de las abolladuras que el mismo le produce, ¿qué le hemos de hacer los demás? Antes es la Patria»⁴².

Quizás se está ante uno de los factores que explican por qué falló la tentativa de Alfonso XIII de taponar el golpe de Primo de Rivera ofreciéndole al jefe del Partido Liberal-Conservador, José Sánchez-Guerra, el Poder la mañana del 13 de septiembre, en una operación que ya había disfrutado de un éxito momentáneo en junio de 1917. Tentativa no exenta de trascendencia porque volvería a probar, de nuevo, que el rey estaba muy lejos de ser cómplice de los alzados, de modo que todo el relato de sus «anhelos reaccionarios», «autoritarios» y «dictatoriales» quedaría de nuevo sin base sobre la que sostenerse. Un intento que, por lo demás, sería coherente con actos anteriores: se ha citado el advenimiento del Gobierno de Eduardo Dato para taponar la sublevación juntera de junio de 1917, pero también se pueden añadir el Ejecutivo de concentración de García Prieto para sellar la brecha de otro pronunciamiento juntero triunfante, el de octubre de ese mismo años, o el caso más significativo de 1918,

⁴² Villa García (2023): 404. Pardo (1930): 350.

cuando el rey evitó con la constitución del célebre «Gobierno Nacional» un directorio de coroneles auspiciado por los junteros y que debía presidir el capitán general de Madrid, Federico Ochando, todo un precedente del directorio de Primo de Rivera⁴³. Si se tiene en cuenta esto, puede entenderse por qué el jefe de la Casa Militar del monarca, Joaquín Miláns del Bosch, muy probablemente reflejara la actitud de don Alfonso cuando definió el golpe como un «salto en elevación que da Miguel Primo con ligereza» y «un hecho mal avenido con la disciplina militar», una percepción que reiteraría a posteriori ante la comisión de responsabilidades de 1931.

Lo que carece de lógica es sostener que el monarca pudo haber evitado el golpe y no quiso, o que contaba con la lealtad incondicional del Ejército y que su margen de maniobra era total, para afirmar acto seguido que los militares alzados necesitaron presionar a Alfonso XIII para que nombrara cuanto antes a Primo de Rivera que amagaba con usar la violencia, y que el rey hubo de transigir⁴⁴. Si el rey Alfonso era cómplice de los golpistas, ¿por qué éstos necesitaron «presionarle» para que nombrara a Primo de Rivera, y por qué éste estaba tan «nervioso»? ¿Y por qué el rey «transigió» en lugar de ponerse al frente de los sublevados? La realidad es que, el 15 de septiembre, Primo de Rivera impuso, frente al criterio del rey, un directorio militar. A lo único que accedió el capitán general de Barcelona es a librar a Alfonso XIII de cualquier responsabilidad constitucional por el establecimiento de la dictadura que patrocinaba el marqués de Estella aceptando anteponerle el nombramiento de «jefe del Gobierno» según las previsiones de la Constitución de 1876⁴⁵.

Establecido el directorio, ¿hasta qué punto el monarca se compenetró con él? Conocemos que años después Alfonso XIII hizo declaraciones públicas a favor de la dictadura, sin que de eso se prejuzgue su implicación en el golpe, que siempre negó. En los días siguientes, sin embargo, los embajadores francés y británico –verdad que el segundo de forma matizada y circunspecta– percibieron al monarca más relajado y contento, mientras éste les justificaba la llegada de aquella situación excepcional, que sería lo más breve posible, en el estado general de España antes del golpe. Estos testimonios son valiosos y deben tenerse en cuenta pero sometiéndolos, como con todas las fuentes, a crítica y contraste. En caso contrario, registrarlos sin más supondría dar por hecho que los diplomáticos extranjeros ejercían de confesores del monarca, que les transmitiría sus intimidades sin reserva alguna.

⁴³ Puede constatarse todo eso en mi investigación anterior: Villa García (2021).

⁴⁴ Moreno-Luzón (2024): párrafo 30.

⁴⁵ Villa García (2023): 652-660.

Buen ejemplo de la prudencia que debe observarse lo da el caso del pronunciamiento juntero de junio de 1917. Ante los diplomáticos extranjeros Alfonso XIII desmintió su gravedad e incluso su clara significación contraria al sistema político, cuando se sabe que el monarca se había opuesto frontalmente al sindicato de oficiales y que el pronunciamiento estuvo a punto de hacerle abdicar. Con este y otros precedentes, ¿no cabría pensar que, en 1923, el monarca estaba vistiendo la situación, ante los embajadores, de la mejor manera posible, una vez que había decidido seguir reinando tras el golpe? Lo lógico y coherente con los hechos es que Alfonso XIII estuviera difundiendo una versión edulcorada, que salvaba la humillación de sus prerrogativas y su más que cuestionada jefatura de las Fuerzas Armadas; no que se limitara a confesar ingenuamente su alegría por la dictadura ante unos diplomáticos obligados a transmitir esas informaciones a sus respectivos Gobiernos.

Con el uso de esos «reports» ocurre lo mismo que con el célebre viaje a la Italia «fascista» que, en diciembre de 1923, realizó Alfonso XIII con Primo de Rivera, y que es tópico citar como prueba de la deriva autoritaria del monarca y de su respaldo explícito al marqués de Estella. La trampa de los tópicos es precisamente su condición de «pseudo-hechos» que se evidencian por sí mismos, y que no necesitan análisis, contraste o prueba. En el caso del viaje a Italia, no se dice, quizás se conoce poco, que había sido concertado no por Primo de Rivera sino por el Gobierno de la Concentración Liberal y, específicamente, por Santiago Alba, en un contexto de deterioro de las relaciones diplomáticas entre España y Francia a resultas de Marruecos. Ciertamente que en Italia ya gobernaba Benito Mussolini pero no como «dictador fascista» sino como primer ministro de Víctor Manuel III, que presidía un Gobierno de coalición de su partido con los liberales, los radicales y los populares católicos, y que se apoyaba, además, sobre la mayoría parlamentaria salida de las elecciones de 1921. Por tanto, Alfonso XIII no podía concebir una aproximación al modelo de la monarquía de Víctor Manuel III, porque la dictadura había llegado antes a España que a Italia.

Dictadura, eso sí, entendida como Gobierno de excepción y no como un régimen autoritario institucionalizado. Por eso, la Constitución de 1876 quedó suspendida y no derogada, como estableció Primo de Rivera en su decreto inaugural el 15 de septiembre de 1923⁴⁶. Fue enteramente suspendida, sin excepciones, pues no había ninguna parte de la Constitución que obligara al dictador ni, menos aún, que limitara su poder. Suspender una norma implica privarla temporalmente de vigencia. No es que desaparezca: sencillamente el Poder público se arroga decidir en adelante y a su arbitrio, qué se aplica de ella y qué no, y a quiénes afecta y a quiénes no. El primer

⁴⁶ *Gaceta de Madrid*, 16-IX-1923.

decreto de Primo de Rivera estableció que el dictador reunía en sus manos los poderes ejecutivo y legislativo, y además de manera indefinida, de modo que, como ya expuso alguien tan poco sospechoso de «monarquismo antiprimorriverista» como José Calvo Sotelo, la sanción regia era obligada y automática, porque la única forma que hubiera tenido el monarca de no sancionar y no promulgar era la renuncia a seguir reinando. Pero es que ese decreto también establecía que el dictador decidiría la duración de su Gobierno y propondría a su sucesor, lo que suponía suspender completamente la confianza regia y, por tanto, la capacidad del monarca de destituir a Primo de Rivera y nombrar a otro presidente del Gobierno. Tan suspensa como todas las demás estaba, por tanto, la facultad del rey de convocar y disolver las Cortes, por lo que, al margen de Primo de Rivera, no habría podido acceder a la petición, en noviembre de 1923, de los presidentes de las Cámaras disueltas, Romanones y Melquíades Álvarez, de llamar a nuevas elecciones, como muy bien sabían ellos dos.

Se entiende, por tanto, que no fuera decisión del monarca sino de Primo de Rivera la de cambiar, en 1925, el directorio militar por un Consejo de Ministros, un paso que el marqués de Estella podía dar al ostentar todas las carteras, que podía redistribuir a placer. En puridad, aquello fue más una remodelación que un verdadero cambio de gobierno, puesto que el directorio jamás fue formalmente un Ejecutivo. Alfonso XIII no recuperaría sus prerrogativas hasta 1930, cuando Primo de Rivera perdió el apoyo de las Fuerzas Armadas, accedió a dimitir y, con ello, a poner fin a la dictadura. Hasta entonces, el monarca no tuvo capacidad alguna de destituir al general o de negarse a sancionar sus decretos: justo eso explica que el rey quedara reducido, durante la dictadura, a un papel secundario y ceremonial tan poco compatible con sus funciones de árbitro activo.

A este respecto, resulta paradójico que Alfonso XIII sufriera de un mayor desgaste político durante la dictadura que en los años en que jugó un rol activo como monarca constitucional, hasta el punto de que en 1923 los partidos antimonárquicos eran notoriamente más débiles que en 1930. Quizás ello constituye un indicio mayúsculo de por qué existen más dudas que certezas en los presupuestos a partir de los cuales se suele explicar la marcha de Alfonso XIII el 14 de abril de 1931 y la caída misma de la Monarquía. Contra los agoreros que la declaran *demodé* o la rebajan a mera crónica, la Historia política está más viva y parece más necesaria que nunca.

BIBLIOGRAFÍA

Santiago ALBA (1930): *Para la Historia de España*, Madrid, Diana.

- Manuel BUENACASA (1977): *El movimiento obrero español*, Madrid, Júcar.
- Benjamin CONSTANT (2019): *La libertad de los modernos*, Madrid, Alianza (edición de Ángel Rivero).
- Juan Francisco FUENTES (2016): *Con el Rey y contra el Rey: los socialistas y la Monarquía*, Madrid, La Esfera de los Libros.
- Santos JULIÁ (1997): *Los socialistas en la política española*, Madrid, Taurus.
- Javier MORENO LUZÓN (2024): *De real beneplácito. Apuntes sobre el papel de Alfonso XIII en el golpe de 1923*, Blog Conversación por la Historia.
- Ignacio OLÁBARRI (1994): «Actores políticos y actores sociales en la crisis de la Restauración (1914-1931). I. Los actores políticos», *Investigaciones Históricas* 14, págs. 197-220.
- Ignacio OLÁBARRI (1995): «Actores políticos y actores sociales en la crisis de la Restauración (1914-1931). II. Los actores sociales», *Investigaciones Históricas* 15, págs. 251-268.
- Ignacio OLÁBARRI (1996): «Problemas no resueltos en torno al pronunciamiento de Primo de Rivera», *Revista de Historia Contemporánea*, págs. 221-248.
- Cándido PARDO (1930): *Al servicio de la verdad*, Madrid, AEL.
- René RÉMOND (2008): *1958, le retour de De Gaulle*, Paris, Éditions Complexe.
- Clinton ROSSITER (1963): *Constitutional Dictatorships*, New York, Harbinger.
- Carlos SECO SERRANO (1979): *Alfonso XIII y la crisis de la Restauración*, Madrid, Rialp.
- Carlos SECO SERRANO (1984): *Militarismo y civilismo en la España contemporánea*, Madrid, Instituto de Estudios Económicos.
- Javier TUSELL (1987): *Radiografía de un golpe de Estado: el ascenso al Poder del general Primo de Rivera*, Madrid, Alianza.
- Javier TUSELL y Juan AVILÉS (1986): *La derecha española contemporánea. Sus orígenes: el maurismo*, Madrid, Espasa.
- Javier TUSELL y Genoveva GARCÍA QUEIPO DE LLANO (2001): *Alfonso XIII. El rey polémico*, Madrid, Taurus.

José VARELA ORTEGA (1977): *Los amigos políticos. Partidos, elecciones y caciquismo en la Restauración (1875-1900)*, Madrid, Alianza.

Roberto VILLA GARCÍA (2021): *1917. El Estado catalán y el Soviet español*, Madrid, Espasa.

Roberto VILLA GARCÍA (2023): *1923. El golpe de Estado que cambió la Historia de España*, Madrid, Espasa.

JEAN-FRANÇOIS REVEL, LIBERAL FRANCOAMERICANO

JEAN-FRANÇOIS REVEL, FRANCO-AMERICAN LIBERAL

DOMINGO GONZÁLEZ HERNÁNDEZ

Universidad de Murcia

RESUMEN

El 19 de enero de 2024 se celebró el centenario del nacimiento del filósofo francés Jean-François Revel. Escritor, periodista, filósofo, conocido y reconocido por su talento de polemista y su indiscutible erudición, Jean-François Revel sumaba a estas cualidades la fuerza de unas convicciones personales a contracorriente de su época y de su país. De su época: defendió un liberalismo intransigente contra toda forma de tentación totalitaria cuando casi nadie rechistaba contra la doxa marxista. De su país: resultó un exponente atípico de una corriente pesimista y escéptica en la nación que, probablemente, más carga de fe militante haya depositado en las capacidades transformadoras de la política. Sin embargo, estas dos consideraciones admiten, si no enmiendas totales, sí al menos parciales. Su liberalismo arrastraba las contradicciones de las tradiciones políticas francesa y americana y su obra no terminó de librarse de ellas.

PALABRAS CLAVE: Jean-François Revel, liberalismo, socialismo, democracia, totalitarismo.

ABSTRACT

19 January 2024 marked the centenary of the birth of the French philosopher Jean-François Revel. A writer, journalist, philosopher, known and recognised for his talent as a polemicist and his unquestionable erudition, Jean-François Revel added to these qualities the strength of his personal convictions, which went against the tide of his time and his country. Of his time: he defended an uncompromising liberalism against all forms of totalitarian temptation at a time when almost no one was shying away from Marxist doxa. Of his country: he was an atypical exponent of a pessimistic and sceptical current in the nation that has probably placed most militant faith in the transformative capacities of politics. However, these two considerations admit, if not total, then at least partial amendments. His liberalism carried with it the contradictions of the French and American political traditions, and his work did not manage to free itself from them.

KEYWORDS: Jean-François Revel, liberalism, socialism, democracy, totalitarianism.

I. UN LIBERAL DEL PAÍS QUE AMA LAS IDEAS

Nacido en Marsella en 1924, alumno de la elitista *École Normale Supérieure* y agregado en filosofía, enseñó en Argelia, Méjico e Italia antes de abandonar la enseñanza y consagrarse a una carrera intelectual y periodística independiente. Fue un espíritu cosmopolita, actitud que irradió en sus escritos y se reflejó en sus filias y fobias, pero muy francés en un sentido esencial: el de la máxima fidelidad a ese espíritu nacional resumido en la fórmula que el historiador británico Sudhir Hazareesingh acuñó para su estudio de la historia de una pasión muy francesa: “ese país que ama las ideas”¹. Y es que, aunque toda gran nación se considera a sí misma como una patria excepcional, la particularidad de Francia es que asocia esa condición al genio que le permite las mayores hazañas teóricas y las más grandes proezas intelectuales. Como historiador de las ideas, filósofo, periodista, editorialista literario y político, director de colecciones en diversas editoriales, la biografía de Jean-François Revel encaja como anillo al dedo con el sentido epocal de aquello que Michel Winock bautizó como “el siglo de los intelectuales”².

En su caso, eso sí, podría invertirse la consigna que tanto se repitió en el momento sesentayochista parisino: a diferencia de toda una generación seducida por esa “cábala de devotos” (título del libro en el que fustigaba a la casta intelectual infectada por las ideologías totalitarias), Revel prefirió tener razón con Aron a equivocarse con Sartre. Desafió con las armas del intelectual comprometido el tipo de gnosticismo anticapitalista y antiliberal que se manifiesta en el desdén por los hechos y el hombre real. Contra la actitud profética de su gremio, que se autoproclama, tal y como apuntó Voegelin, “conocedor de los medios para salvar al género humano”, Revel se atrevía a pregonar la desnudez de las ideologías entregadas a los porvenires radiantes que pasan por la adhesión inquebrantable y beata al puño de hierro que blanden los poderes salvíficos de la tierra. Como escribió su jefe en el diario *L'Express*, Olivier Todd, fue un enemigo declarado de la jerga, los sistemas, los gurús, los proyectos de sociedad y las utopías.

No obstante, esta es solo una verdad a medias, la que deja a Revel, por así decirlo, en el lado bueno de la historia a la vista del desenlace por todos conocido de la Guerra Fría. Porque el liberalismo de Revel venía de la izquierda humanista y no terminó de separarse de una cierta idea de socialismo que cultivó desde su juventud como

¹ Sudhir HAZAREESINGH : *Ce pays qui aime les idées. Histoire d'une passion française*, Paris, Flammarion, 2017.

² Michel WINOCK: *El siglo de los intelectuales*, Barcelona, Edhasa, 2010.

resistente durante la ocupación alemana de Francia. Escribió sus primeros ensayos contra la derecha (*Lettre ouverte à la droite*, 1968³), contra el general de Gaulle (*Le style du général*, 1959⁴) y contra la arquitectura monárquica de la Quinta República. Llegó a la conclusión de que el mayor enemigo del socialismo por él deseado era el comunismo. Conoció muy bien a Mitterrand, y hasta llegó a ser candidato en sus listas electorales durante la larga travesía del desierto del líder socialista, cuya juventud política fue, como es sabido, bien diferente a la suya: quizá por esa razón fue Revel uno de los primeros en retratar a esa esfinge fría e impenetrable que llegó al Palacio del Elíseo en 1981. Por decirlo en los términos de Oakeshott, el liberalismo de Revel procedía de la política de la fe, pero terminó afincándose, quizá a su pesar, en la política del escepticismo. Aunque nunca del todo.

En *Cómo terminan las democracias*⁵, Revel advertía de que la democracia liberal se arriesga a ser un breve paréntesis en la historia si el marco mental de los dirigentes y la opinión pública occidental permanece prisionero de la mala conciencia y la ceguera política. De manera casi natural, y quizá apresurada, trasladó su interpretación sobre la amenaza totalitaria roja a un nuevo actor que iba a sustituirla tras la instauración del Nuevo Orden Mundial: el terrorismo islamista. Esta coalición de enemigos explica en buena medida su apuesta por el modelo norteamericano, por mucho que el liberalismo reveliano fuera, no obstante, decididamente antifukuyamiano. De hecho, más bien podría reprochársele un exceso de pesimismo en sus pronósticos. La astucia de la razón parecía inclinarse hacia el lado perverso de la historia. Precisamente en el momento en el que la humanidad percibía la necesidad de una democracia universal, Revel entendía que el sistema democrático occidental se corrompía, se desnaturalizaba, y se falsificaba en su centro. Poco rastro de mesianismo o soteriología democráticas en su cosmovisión.

Liberal impenitente, Revel propuso en sus obras distintos remedios contra el derrotismo democrático. Esta terapia histórica se podía interpretar también al modo de una lucha interior contra las necesidades psicológicas que las distintas formas de totalitarismo satisfacen: superación de los nacionalismos, restablecimiento de la separación y el equilibrio de poderes, adecuación entre el progreso de los conocimientos y la eficacia de la acción y la decisión políticas. Su teoría sobre el conocimiento inútil⁶ es, en este sentido, sintomática de su pesimismo civilizatorio. El incremento del conocimiento en múltiples campos del saber no repercute, según Revel, en un espacio

³ Jean-François REVEL: *Lettre ouverte à la droite*, Paris, Albin Michel, 1968.

⁴ Jean-François REVEL : *Le style du général*, Paris, Complexe, 1988.

⁵ Jean-François REVEL: *Cómo terminan las democracias*, Barcelona, Planeta, 1985.

⁶ Jean-François REVEL: *El conocimiento inútil*, Madrid, Página Indómita, 2022.

público impermeable al racionalismo de los hechos que prospera en la sociedad civil. Por su apego a las leyendas y prejuicios de las ideologías los *clercs* político-intelectuales siguen conduciendo a las masas por la senda de las quimeras.

Esta actitud general hace de su defensa cada vez más entusiasta de los Estados Unidos un elemento problemático y sintomático de su pensamiento. Si se borra el antiamericanismo –llegó a decir en una entrevista– se elimina el ochenta por ciento del pensamiento político francés, tanto de izquierda como de derecha. Esta posición revela sin duda su disidencia pública, que se manifestó en forma de libro en *La obsesión antiamericana*⁷. Sin embargo, ni siquiera él logró mantenerse al margen de la imagen deformada de los Estados Unidos que prevalece en el Hexágono.

II. ¿NI MARX NI JESÚS?

Para Revel Norteamérica prácticamente inventó la idea de futuro. Mientras que todas las sociedades anteriores, incluidas las modernas, tenían sus modelos en el pasado (ahí está, para demostrarlo, la anticomanía de los revolucionarios franceses, ejemplarmente restituida en los trabajos de Claude Mossé⁸), los Estados Unidos pueblan su imaginario con una sociedad por venir, ciudad en la colina que será habitada por hombres nuevos sin mancha. Revel aspiraba precisamente a un tipo de democracia planetaria nacida de una segunda revolución mundial. Según la atrevida interpretación de *Ni Marx ni Jesús*⁹ esta segunda venida del espíritu revolucionario solo podía brotar en virtud del particular dinamismo histórico de los Estados Unidos de América, una “sociedad-laboratorio” llamada a contagiar su estilo de vida a todos los países del mundo, pues a su entender la revolución se descompone en dos palabras: crisis e innovación. Es aquí donde se puede señalar uno de los grandes errores de su comprensión de los hechos históricos.

Sin duda acertó al entender, quizá antes que nadie, que la revolución no vendría de Moscú sino de América. Pero, ¿ni Marx ni Jesús? Esa revolución americana no fue sino una vía particular y heterodoxa de otros cristianos por otro socialismo. Ahí está el engendro *Woke* para demostrarlo, acrobacia religiosa, herejía desquiciada de seguidores iconoclastas tanto de Marx como de Jesús, hermanos en la común devoción de la religión victimocrática. No es casualidad que la nueva izquierda europea exprese

⁷ Jean-François REVEL: *La obsesión antiamericana*. Dinámica, causas e incongruencias, Barcelona, Urano, 2003.

⁸ Claude MOSSÉ: *L'antiquité dans la Révolution Française*, Paris, Albin Michel, 1989.

⁹ Jean-François REVEL: *Ni Marx ni Jesús. De la seconde révolution américaine à la seconde révolution mondiale*, Paris, Robert Laffont, 1970.

una admiración indisimulada por esta América liberal y progresista que encaja a las mil maravillas con sus aspiraciones. Cuando Revel vituperaba los residuos de mentalidad totalitaria en la izquierda europea a pesar de los incontestables fracasos del socialismo real, no le faltaba razón: su socialismo podía sentirse mejor representado en Washington. De algún modo, podría repetirse la fórmula de Augusto del Noce: el marxismo socialista fracasó en el Este porque triunfó en el Oeste.

Edgar Morin, que según confesión propia había vivido su militancia en el Partido Comunista francés durante los años cuarenta y cincuenta del siglo pasado como una forma de misticismo religioso, regresó extasiado de su estancia con los “socialistas” de California en los años sesenta. Allí encontró un ideal que le rejuveneció y que no pudo definir en mejores términos: “Neorousseauismo, ansia de pureza cristiana, calor infantil, tradición libertaria, comunismo utópico, rechazo katmandiano de Occidente”¹⁰. Jean-Marie Domenach lo expresó de modo menos matizado en la revista *Esprit* en los años setenta, poco después de la publicación de *Ni Marx ni Jesús*: “Los Estados Unidos son hoy el país comunista más grande del mundo”. La historiadora francesa Annie Kriegel, antigua dirigente del Partido Comunista Francés de posguerra que terminaría fundando junto a Stéphane Courtois (autor del polémico *El Libro negro del comunismo*) la importante revista académica *Communisme*, recordaba que los comunistas, a su manera, amaban a América, ya que se sentían en sintonía con sus aspiraciones y compartían las expectativas acerca del uso persistente de la metáfora del Nuevo Mundo. Al fin y al cabo, el emigrante y el comunista participan de una misma experiencia brutal, que es la de la ruptura.

Trotsky, por su parte, en un texto particularmente revelador, confirma esta realidad antropológica esencial que anida en un espíritu revolucionario común a los proyectos prometeicos modernos: los Padres Fundadores de bolcheviques y puritanos comparten los mismos antepasados. Después de la Revolución, apuntaba el creador del Ejército Rojo, la vida humana se ha convertido en un Vivac, es decir, uno de esos campamentos instalados de manera provisional para pasar la noche al raso a la espera de la morada definitiva.

¿De qué sirven las casas sólidas –se preguntaban los viejos creyentes de antaño– si estamos esperando la venida del Mesías? La Revolución tampoco construye casas sólidas; para compensar, traslada a la gente, la hacina en los mismos locales y construye barracones. Cuarteles provisionales: tal es el aspecto general de sus instituciones. No porque espere la llegada del Mesías, no porque

¹⁰ Edgard MORIN: *Journal de Californie*, Paris, Seuil, 1970, p. 143.

*oponga su objetivo final al proceso material de organización de la vida, sino porque se esfuerza, mediante la investigación y la experimentación constantes, por encontrar los mejores métodos para construir su hogar definitivo. Todas sus acciones son esbozos, borradores sobre un tema determinado*¹¹.

III. LIBERAL FRANCÉS...Y AMERICANO

Revel podría haberse sumado a la corriente principal del liberalismo francés, que no es la de gigantes como Tocqueville, sino aquella otra que ha retratado Lucien Jaume a partir de sus estudios sobre la democracia jacobina y el siglo XIX¹². Lejos de entronizar al individuo como la Ilustración escocesa, el liberalismo francés lo borra. El individuo liberal a la francesa, consagrado por la Reforma y confirmado por la Declaración de los Derechos del Hombre, debe lidiar con el Estado soberano de matriz bodiniana que lejos de debilitarse se refuerza con la Revolución. En figuras como François Guizot y Victor Cousin se manifiesta este empeño por borrar al individuo sometiéndolo al espíritu geométrico de la centralización administrativa. Fue el francés un liberalismo eminentemente estatista, coloreado además con un espíritu misionero y colectivista, de genuina religión civil republicana. El liberalismo de figuras como Madame de Staël o Benjamin Constant, partidarios de la protección de la conciencia individual y de los derechos del individuo frente al Estado, no se sumó al cauce principal del liberalismo mayoritario en Francia. La anticomanía jacobina se inclinó del lado de la libertad de los antiguos, que exige que el interés de la Ciudad absorba la energía de todos. En La República de los republicanos franceses la interpretación de la Declaración de derechos del Hombre y el Ciudadano siempre fue selectiva. El francés solo sería reconocido como ciudadano a título de soldado, contribuyente, elector o alumno de la escuela republicana. La larga sombra de Rousseau no se desvanece con Robespierre. La humanidad liberal francesa, más allá de la retórica universalista, circuló por el carril de una ciudadanía domesticada por el Estado. Paradojas del liberalismo francés, las llama Jaume.

Si nos extendemos en este punto es simplemente para señalar que Revel habría podido seguir perfectamente el cauce de este liberalismo a la francesa sin traicionar las bases de su pensamiento. Si no lo hizo, tal vez fue porque París ya no era la Meca de la Revolución y Moscú no podía serlo. Quedaba Washington como Tercera Roma del cosmopolitismo socioliberal. No faltaban fuentes filosóficas para fundamentar

¹¹ León TROTSKY: *Literatura y Revolución*, s.l., Centro de Estudios Socialistas Carlos Marx, s.a., p. 83.

¹² Lucien JAUME: *Le discours jacobin et la démocratie*, Paris, Fayard, 1989.

un liberalismo progresista a la americana. De hecho, en Estados Unidos el liberal es, a grandes rasgos, un socialdemócrata que reza. Es la línea de Herbert Croly, que apelaba a la creación de una Nueva República de “fines jeffersonianos con medios hamiltonianos”. Son aspectos que nos recuerda Patrick Deneen en *¿Por qué ha fracasado el liberalismo?* Para este nuevo liberalismo americano, “la democracia ya no podía seguir significando independencia personal basada en la libertad de los individuos para actuar de acuerdo con sus propios deseos. En vez de eso, debía estar imbuida de una serie de compromisos sociales, incluso religiosos, que harían que las personas reconociesen su participación en la ‘hermandad que constituye el género humano’”¹³. El pastor bautista Walter Rauschenbusch profundizó en esta sensibilidad al proponer un Reino de Dios en la tierra, una nueva forma de democracia que no aceptaría la naturaleza humana tal y como es, sino que la impulsaría en la dirección de su mejora. Dewey proponía un “socialismo público” y Croly un “socialismo flagrante”, pero tanto para el uno como para el otro este socialismo se ponía al servicio de la construcción de un nuevo individuo liberado de las ataduras del pasado. Es una corriente que llega hasta Saul Alinsky¹⁴ en el siglo XX, inspirador de Obama, Robin Hood de los suburbios de Chicago, amigo del filósofo católico Jacques Maritain (otro converso, ay, al americanismo) y objeto de la tesis doctoral de Hillary Clinton.

Aron recordó en sus memorias que a finales de los setenta Revel todavía se consideraba socialista aunque en el paradójico sentido de que solo el liberalismo podía colmar las esperanzas del socialismo. Liberal a fuer de socialista, esta particular visión se manifestó de modo privilegiado en *La tentación totalitaria*, cuyas primeras líneas rezaban: “El mundo actual evoluciona hacia el socialismo. El principal obstáculo para el socialismo no es el capitalismo, sino el comunismo. La sociedad del futuro tiene que ser planetaria, por lo cual solo puede realizarse a costa, si no de la desaparición de las naciones-Estado, por lo menos de su subordinación a un orden político mundial”¹⁵. No es forzar demasiado las cosas afirmar que esta apuesta por el futurocentrismo socialista-liberal, mundialista y antinacional, desideologizado y tecnocrático, hace de Revel un precursor intelectual del macronismo, es decir, una forma de internacional-socialismo de corte saintsimoniano que opera tras la máscara de unas instituciones europeas impacientes por disolver a las naciones-Estado que las fundaron. Unas instituciones inmersas en una carrera federalista que solo disfraza, con amable semblante, la verdadera realidad del *hegemon* norteamericano ante el que

¹³ Patrick J. DENEEN: *Por qué ha fracasado el liberalismo*, Madrid, Rialp, 2018, p. 77.

¹⁴ Saul ALINSKY: *Tratado para radicales. Manual para revolucionarios pragmáticos*, Madrid, Traficantes de sueños, 2012.

¹⁵ Jean-François REVEL: *La tentación totalitaria*, Barcelona, Plaza & Janés, 1976, p. 13.

se inclinan, al menos, desde Jean Monnet. “No es el hombre de los americanos –decía con sorna de Gaulle sobre el banquero de inversiones francés y ‘Padre’ de Europa–, es un gran americano”.

IV. EL LIBERALISMO, ¿UN SOCIALISMO DE ROSTRO HUMANO?

“Cuando un país supedita su política exterior a su política interior, es decir, al bienestar de sus ciudadanos –aseveraba Revel–, puede considerarse más socialista que cuando actúa a la inversa”¹⁶. He aquí, por fin, el socialismo de rostro humano tantas veces invocado del otro lado del Muro. Un socialismo centrado en la administración de las cosas del que emana el ídolo del bienestar material. Y autista en cuanto a la concordia interior y la seguridad exterior que define el gobierno de los hombres. No era nada nuevo, en realidad. No en vano, el barón Hertling ya había advertido de este giro de la política contemporánea en 1893: “No hace mucho tiempo que la palabra política designaba exclusivamente la política exterior. Las fuerzas respectivas de los diversos Estados, sus relaciones recíprocas, amistosas o tirantes, sus alianzas variables, sus proyectos y aspiraciones: tal era el objeto exclusivo que interesaba a diplomáticos y hombres de Estado... Después el interés político cambió de orientación, recayendo especialmente en cuestiones de orden interior, tales como la constitución y administración del Estado, puestas al día por el entonces llamado constitucionalismo”¹⁷. Es una tendencia que Revel jaleó infatigablemente en su obra por mucho que su pesimismo le hiciera lamentar, una vez más, las lamentables resistencias nacionalistas del Estado-nación. El internacionalismo socialista se expresa perfectamente en esta afirmación del Revel “liberal”: “Mientras persista el sistema de Estados-naciones, retrocederá la democracia. Y mientras retroceda la democracia, no podrá instaurarse el socialismo”¹⁸. Este socialismo no es otra cosa que la utopía liberal de una democracia sin cuerpo. Y podemos decir que nunca se ha avanzado tanto como en nuestro tiempo en esta suicida dirección. ¿Lo hubiera deplorado Revel?

La realidad es que el modelo político de la Unión Europea viró hace ya mucho hacia una nueva forma de totalitarismo liberal-socialista del Bienestar. Un sistema, por tanto, que desafía las rígidas antítesis revelianas: la convergencia de la democracia liberal y un nuevo modo de totalitarismo sin violencia. ¿Olvidó acaso Revel las lecciones y profecías del gran Tocqueville sobre el inquietante horizonte que se

¹⁶ *Ibid*, p. 18.

¹⁷ Jerónimo MOLINA: *Epítome de la Política social (1917-2007)*, Murcia, Ediciones Isabor, 2007, p. 54.

¹⁸ *Ibid*, p. 246.

cierne sobre una democracia entregada al despotismo paternalista? ¿Habría celebrado esta evolución o la habría interpretado como el cumplimiento de sus pronósticos más tenebrosos sobre la inevitable infección de residuos ideológicos totalitarios en las débiles democracias occidentales? Si fuera así, si la melancolía liberal se hubiese impuesto definitivamente a su fe socialista, el hipotético análisis reveliano se asemejaría hoy al que se nos ofrece desde el Este poscomunista en boca de autores como Ryszard Legutko, quien en *Los demonios de la democracia* presenta un diagnóstico inmisericorde de la Unión Europea: la UE es hoy la UERSS.

*Al contrario de lo que muchos piensan, el mundo demoliberal no se desvía demasiado, en aspectos importantes, del mundo soñado por el hombre comunista que, a pesar de sus enormes esfuerzos colectivos, no pudo construir dentro de las instituciones comunistas. A decir verdad, hay diferencias, pero no tan grandes como para ser agradecidas y aceptadas incondicionalmente por alguien que haya tenido experiencias de primera mano con ambos sistemas y haya pasado del uno al otro*¹⁹.

Es precisamente esta experiencia biográfica la que coloca a este filósofo polaco, eurodiputado del grupo de los conservadores, por encima de la caduca visión de Revel, que en realidad nunca sufrió el totalitarismo en carne propia, por más que lo denunciara siempre con vehemencia y coraje. Comparados con esta lucidez llegada del Este, sus juicios parecen hoy petrificados en un mundo que ya no es el nuestro.

V. APOCALIPSIS YANKEE, EL REGRESO DE TROTSKY

Si Revel ignoró que la utopía totalitaria se introdujo bajo otros ropajes en la corriente dominante de las democracias liberales, su apuesta por los Estados Unidos pasó también por alto un rasgo que John Gray expuso magistralmente en *Misa Negra*: la americanización del Apocalipsis. Esta tendencia apocalíptica de la política norteamericana se agravó especialmente a raíz de los atentados del 11-S de 2001. “Por haber sido fundada sobre una ideología que se reivindica universal, Estados Unidos pertenece –afirma Gray– a la misma familia de Estados que la Francia posrevolucionaria y la antigua Unión Soviética, pero, a diferencia de estos, el régimen estadounidense se ha mantenido asombrosamente estable”²⁰.

¹⁹ Ryszard LEGUTKO: *Los demonios de la democracia*, Madrid, Encuentro, 2020, p. 219.

²⁰ John GRAY: *Misa Negra. La religión apocalíptica y la muerte de la utopía*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 152.

La evolución ideológica de Revel no se distingue demasiado de la de los viejos izquierdistas de matriz trotskista que en Estados Unidos fundaron la corriente *Neocon*, como Irving Kristol, Gertrude Himmelfarb, Daniel Moynihan o Midge Decter. Lo confirma Michael Novak: “La práctica totalidad de este conjunto habían sido hombres y mujeres de la izquierda, y más concretamente, de los sectores que se situaban más a la izquierda que el Partido Demócrata, quizás entre el 2 o 3% más izquierdista del electorado estadounidense. Algunos eran socialistas económicos; otros eran social-demócratas políticos”²¹. Gray, por su parte, es muy explícito en cuanto a la factura marxista revolucionaria del pensamiento de este grupo de autores:

*Lo que los neoconservadores han reproducido no es el contenido de la teoría de Lenin, sino el estilo leninista de pensar. La teoría de la revolución permanente propugnada por Trotsky sugiere la necesidad de demoler las instituciones existentes para crear un mundo sin opresión. Esta especie de optimismo catastrófico que inspiró gran parte del ideario trotskista es también el que subyace a la política neoconservadora de exportación de la democracia*²².

Es la política que Revel apoyó en sus últimos años, bien es verdad que en la minoría de una atmósfera francesa muy hostil a los Estados Unidos y sus proyectos geopolíticos.

Al igual que los *neocon*, el proyecto planetario de democracia incorpórea defendido por Revel conservaba una matriz utópica que prescindía del cuerpo nacional, presentando a ambos (democracia y nación) casi como opuestos. Revel se manifestó incluso en favor del derecho humanitario de injerencia, junto a Bernard Kouchner y Mario Bettati. Este último, jurista francés y profesor de derecho internacional, conserva su buena o mala fama gracias a su terrible apotegma, digno de figurar en las páginas del Apocalipsis Yankee: “la soberanía es la garantía mutua de los torturadores”. Quizá no hubo que esperar veinte años de ocupación militar norteamericana en Afganistán para entender que una democracia sin cuerpo es un proyecto mucho más utópico que el de un cuerpo sin democracia. El regreso de los talibanes al poder ha representado una gran lección contra el democratismo multicolor de los misioneros armados y la retórica humanitaria de las almas bellas que lo respaldan.

²¹ *Ibid*, p. 165.

²² *Ibid*, p. 168.

VI. LA SOBERANÍA COMO ORIGEN DE TODOS LOS MALES: EL SALTO HACIA LA UTOPIÍA

Es uno de los grandes errores de la visión política de Revel, la que se manifiesta en su rechazo de la idea de soberanía nacional. En buena medida este error se explica por su concepción típicamente moderna de los conceptos políticos. Entendía probablemente, no sin razón, que la comprensión francesa de la soberanía, la que arranca en el poder absoluto y perpetuo de Bodino y culmina en la voluntad general de Rousseau, era incompatible con la sociedad liberal a la que aspiraba. Pero este es precisamente el callejón sin salida de cierto liberalismo. En vez de apostar por un modelo alternativo de soberanía popular, como el medieval de Altusio, apostó por la denuncia antipolítica de la soberanía nacional. Con la soberanía moderna Revel desprecia no solo un concepto histórico que se puede (y se debe) criticar sino la esencia misma de lo político, que no se puede rechazar sin negar la realidad misma. La desconfianza del liberalismo frente al poder político es tanto más paradójica cuanto que los liberales empezaron por concederle todo al Leviatán en la construcción del hombre nuevo y de la nueva sociedad. Retirarle con una mano lo que han dado con la otra: he aquí la inconfortable posición del alma liberal, eternamente en pugna entre su polo anárquico y su polo macroárquico.

Raymond Aron, que apreciaba personalmente a Revel y que colaboró con él en su común vocación periodística, retrató magistralmente en sus memorias las aporías de un pensamiento en el que el escepticismo no termina de despegar y la utopía se resiste a morir:

Lo que me impresionaba en él como escritor era la presencia simultánea de una auténtica cultura y el arte de conseguir que la polémica fuera comprensible para todos los lectores. Sus libros, que simplificaban sin vulgarizar los grandes debates, estaban inspirados por un anticomunismo que él mismo calificaba de ‘visceral’ y encontraban gran audiencia a ambos lados del Atlántico, lo cual demostraba su éxito en un género tan difícil. Al mismo tiempo, me hacía cruces –y así se lo dije cuando nuestras relaciones se hicieron más estrechas– de su empeño en llamarse ‘socialista’, del salto que daba hacia la utopía al alzarse contra las soberanías nacionales, a su juicio el mal por excelencia, el origen de todos los males²³.

²³ Raymond ARON: *Memorias. Medio siglo de reflexión política*, Barcelona, RBA, 2013, p. 866.

En efecto, Revel escribió en *La tentación totalitaria* que Charles Maurras, el gran teórico monárquico de la Acción Francesa, había triunfado y Marx fracasado. Un juicio desconcertante: con el principio de la soberanía nacional y el culto de la nación asociado al Estado los principios de la monarquía absoluta triunfaban clandestinamente en el mundo moderno. En parte esto explica el origen antigauillista de su carrera intelectual y su apoyo a Mitterrand. Como intérprete de la genealogía de las ideas del gran estadista francés del siglo XX no le faltaba razón pero, en este aspecto al menos, no supo ver que al impugnar la empresa gaulliana contra el incipiente federalismo europeísta y la hegemonía militar de la OTAN se ponía del lado de otro tipo de tentación totalitaria, una tentación quizá más sutil pero a larga también más eficaz que la encarnada por los Soviets.

En los años ochenta, con la reedición de su libro contra de Gaulle, no renunció a sus juicios contra el general francés y lo que él estimaba como errores históricos de su interpretación, pero terminó significativamente con estas palabras: “De Gaulle fue grande, no porque fuera infalible, sino porque era capaz de esa rapidez en la decisión y la acción que es la única marca de los verdaderos dirigentes, y que permite decir que, si no hubieran estado allí, mejor o peor, el mundo en todo caso habría sido diferente. ¿De cuántos se puede decir lo mismo?”²⁴. ¿Había comprendido por fin que la grandeza de los grandes estilistas de la política termina siendo al final imprescindible para sostener no solo la democracia sino también la prosperidad de los pueblos libres? No sabemos lo que Revel hubiera dicho o escrito sobre el curso de los acontecimientos entre su muerte en el año 2006 y la actualidad. Pero quizá esta frase apuntaba en una dirección más estimulante que la que reflejó en escritos anteriores.

Carlo Gambescia ha retratado magistralmente en *Liberalismo triste* los rasgos de una tradición liberal realista, centinela de los hechos y apegada a las regularidades de lo político. Es una tradición melancólica que conoce bien, como indicaba Isaiah Berlin, que “del leño retorcido del que el hombre está hecho (...) no puede salir nada enteramente derecho”. Este liberalismo triste tiene los pies firmes en la tierra y se siente extraño al despegarlos. “Es la melancolía orgullosa en Burke; benévola en Tocqueville; fáustica en Weber; distante, tal vez demasiado, en Pareto; inquieta, no obstante el hábito científico, en Mosca; racionante en Ortega; febril en Röpke, metódica en Jouvenel; serena en Aron; humilde en Freund; autoirónica en Berlin”²⁵.

²⁴ Jean-François REVEL : *Le style...*, p. 63.

²⁵ Carlo GAMBESCIA: *Liberalismo triste*. Un recorrido de Burke a Berlin, Madrid, Encuentro, pp. 202-203.

No hay mimbres en la melancolía reveliana para habitar en este Olimpo del pensamiento. Su visión no expurgó del todo las utopías que, a este o al otro lado del Atlántico, imaginaron en sus proyectos políticos futuristas los “nuevos cielos” y “la nueva tierra” recreados en el Apocalipsis. Ni liberal triste ni triste liberal, queda abierta la incógnita de su hipotético posicionamiento como aventurero de las ideas en este tiempo nuestro de incertidumbre y desazón.

GEORGE ORWELL EN LOS AÑOS 30: GÉNESIS DE UN NARRADOR POLÍTICO

GEORGE ORWELL IN THE 30S: GENESIS OF A POLITICAL NARRATOR

FERNANDO ARIZA

Universidad CEU San Pablo

RESUMEN

El artículo examina la evolución de George Orwell como narrador político en los años 30, destacando cómo sus experiencias personales y sus primeras obras, como *Sin blanca en París y Londres* y *Homenaje a Cataluña*, influyeron en su visión crítica del mundo. Orwell, nacido en India y educado en Inglaterra, vivió la pobreza y el colonialismo, y participó en la guerra civil española, lo que moldeó su desilusión con el comunismo estalinista. Sus novelas de esta década, aunque autobiográficas, ya contenían críticas a la sociedad capitalista y la explotación laboral, anticipando los temas de sus distopías más famosas, *1984* y *Rebelión en la granja*. Las experiencias y obras tempranas de Orwell proporcionaron una base crítica y temática esencial para sus distopías posteriores.

PALABRAS CLAVE: George Orwell/narrativa de 1930/Distopías

ABSTRACT

The article examines the evolution of George Orwell as a political narrator in the 1930s, highlighting how his personal experiences and early works, such as *Down and Out in Paris and London* and *Homage to Catalonia*, influenced his critical view of the world. Orwell, born in India and educated in England, experienced poverty and colonialism, and participated in the Spanish Civil War, which shaped his disillusionment with Stalinist communism. His novels from this decade, although autobiographical, already contained critiques of capitalist society and labor exploitation, anticipating the themes of his most famous dystopias, *1984* and *Animal Farm*. In summary, Orwell's early experiences and works provided a critical and thematic foundation essential for his later dystopias.

KEYWORDS: George Orwell/ 1930's narrative/Dystopian narrative

El escritor británico George Orwell, pseudónimo de Arthur Blair, es mundialmente conocido por escribir una de las distopías que más repercusión ha tenido en el siglo XX y que en los últimos años del XXI ha vuelto a tener presencia pública¹.

Lo verdaderamente sorprendente es que *1984* es el único libro que, al menos desde un punto de vista de género, es una distopía. De hecho, hasta esos últimos años de su vida, sus libros con mayor fortuna entre la crítica², y exceptuando *Animal Farm*, que vino a ser póstumo de *1984*, fueron todos textos de no-ficción y, de hecho, gran parte de su obra reeditada en la actualidad tuvo su origen en la prensa escrita.

En el imaginario cultural, Orwell se considera un autor de posguerra. Como hemos dicho, sus obras más célebres fueron las últimas que publicó en vida y ambas fueron escritas y publicadas en los años 40: *Animal Farm* en 1945 y *1984* en 1949. Sin embargo, el autor británico escribió mucho más en los años previos y técnicamente debería que considerarse un autor de los años treinta, pues el resto de su obra publicada que fue abundante, apareció en esa década. Así: *Sin blanca en París y Londres* (*Down and Out in Paris and London*, 1933), *Los días de Birmania* (*Burmese Days*, 1934), *La hija del clérigo* (*A Clergyman's Daughter*, 1935), *Que no muera la aspidistra* (*Keep the Aspidistra Flying*, 1936), *El camino a Wigan Pier* (*The Road to Wigan Pier*, 1937), *Homenaje a Cataluña* (*Homage to Catalonia*, 1938), *Subir a por aire* (*Coming Up for Air*, 1939).

Descubrir cómo pudo un autor con especial interés en el mundo que le rodeaba (desde sus experiencias entre el lumpen de las grandes ciudades en *Down and Out in Paris and London*, a las injusticias de las clases trabajadoras en *The Road to Wigan Pier* hasta el colonialismo inglés en *Burmese Days* pasando por la guerra civil española en *Homage to Catalonia*) pudo imaginar la mayor de las pesadillas políticas: con intuiciones tan certeras como el *telescreen*, el *double-think* o la Policía del Pensamiento.

I. ANTECEDENTES BIOGRÁFICOS

Para descubrir cómo pudo el autor inglés imaginar la cosmovisión que marcará con hitos imborrables la cultura popular de muchas generaciones tenemos que descubrir los elementos que provocaron tamaña visión en su biografía. Los apenas cincuenta años que vivió fueron trascendentales en la historia del mundo contempo-

¹ Kimiko de Freytas-Tamura, «George Orwell's '1984' Is Suddenly a Best-Seller» *New York Times*, Ene. 25, 2017. <https://www.nytimes.com/2017/01/25/books/1984-george-orwell-donald-trump.html>

² Tres de sus libros más conocidos: *In and Out in Paris and London*, *The Road to Wigan Pier* y *Homage to Catalonia* son, efectivamente, libros de no ficción.

ráneo y él logro estar presente en gran parte de acontecimientos: fin de los imperios tras la primera guerra mundial, el auge de las vanguardias artísticas en el París de entreguerras, el choque de ideologías políticas: primero en España y luego en la Segunda Guerra mundial. Vamos a repasar su biografía centrándonos en aspectos que luego pudieron provocar la explosión de creatividad y clarividencia que fue su último libro.

Eric Arthur Blair, nombre real de George Orwell, nació en 1903 en Motihari, India, parte en aquel entonces del Imperio Británico. Pertenecía a una empobrecida familia de terratenientes y comerciantes, o, como él decía, «al nivel más bajo de la clase medio-alta»³. Al año de nacer, su madre marchó con él y con su hermana a Inglaterra. Su padre se quedó trabajando en la India, y que lo verían en contadas ocasiones.

La familia no tenía dinero suficiente para proveerle de una buena educación, pero sus relaciones sociales y los buenos resultados académicos del joven Blair lograron que estudiara becado en reconocidos colegios. La férrea disciplina con la que fue educado en St. Cyprian, común en muchas instituciones docentes de la época, se convirtió en su primera experiencia de abuso de autoridad y reveló, ya en sus primeros años de vida, a un instintivo rebelde⁴. Eton College fue una experiencia mucho más agradable debido al alto nivel intelectual que allí se respiraba, pero su condición de becado le diferenciaba del resto de sus compañeros de clase, pertenecientes a lo más florido de la sociedad británica, lo que le dejó una conciencia clara de la rígida estratificación social del mundo en que vivía. La natural división de la sociedad en 1984, entre proles y miembros del Partido no será más que una natural exageración de lo que él vivió en esos años.

Al terminar el periodo escolar Blair no consiguió ninguna beca para continuar con sus estudios en la Universidad, por lo que siguió los pasos de su padre, funcionario del Imperio, y en 1922 se marchó a Birmania (actual Myanmar) como miembro de la Policía Imperial. Allí estuvo hasta 1927, cuando volvió a Inglaterra para recuperarse de un contagio de dengue. Durante su convalecencia decidió abandonar aquel oficio y convertirse en escritor. Su experiencia de aquellos años imperiales le provocaron una gran animadversión hacia el colonialismo. Y según escribió más tarde, marcó el resto de su vida: «sentí que debía escapar no solo del imperialismo, sino de toda forma de dominación del hombre sobre el hombre»⁵.

³ George Orwell (1986), *The Road to Wigan Pier. The complete Works*, London, Secker & Warburg, p. 113.

⁴ Experiencia descrita en su ensayo póstumo *Such such were the Joys*.

⁵ George Orwell (1986), *The Road to Wigan Pier. The complete Works*, London, Secker & Warburg, p. 138.

Marchó a Londres. Frecuentó los barrios más desfavorecidos de la capital por pura intención documental. Se hizo pasar por un mendigo y adquirió un nuevo nombre, P.S. Burton, para poder tener acceso a ese tipo de vida sin peligro de ser identificado. Pronto viajó a París para iniciar su carrera literaria al estilo de la época. Allí mantuvo una vida humilde, llegando a trabajar de limpia-platos en un hotel. Escribió artículos para periódico y comenzó varias novelas que no se han conservado.

Tras su vuelta a Inglaterra volvió a sumergirse en la vida de gente más desfavorecida de la capital. Aunque vivía con sus padres en Southwold, realizó continuas incursiones en el East End londinense. Describió sus experiencias como mendigo en su primera novela publicada: *Down and Out in Paris and London*, que salió en 1933. No quiso publicarla con su verdadero nombre para no escandalizar a su familia, por lo que ideó el seudónimo de George Orwell. Su intención era mantener el nombre real, Eric Blair, para el resto de los libros, pero el éxito que obtuvo su primera obra le obligó a mantenerlo. Desde entonces vivió una extraña dualidad entre ambos nombres: en su familia y entre amigos siempre fue Eric, pero públicamente era conocido como George.

En esa época trabajó como profesor y más tarde en una librería de segunda mano. Publicó las novelas *Burmese Days*, *A Clergyman's Daughter* y *Keep the Aspidistra Flying*, todas ellas con un marcado carácter autobiográfico. Su editor, Victor Gollancz, le sugirió que escribiera un libro sobre las condiciones de vida de la región más desfavorecida del norte de Inglaterra. Pasó allí dos meses documentando el estilo de vida de familias pobres y sin trabajo o bien el de trabajadores industriales con inhumanas condiciones laborales. El libro resultante, *The road to Wigan Pier*, señaló a Orwell como uno de los grandes intelectuales de izquierda del país.

En 1936 se casó con Eileen O'Shaughnessy. A los pocos meses de la boda estalló la guerra civil española y Orwell decidió enrolarse en el ejército republicano. Viajó a Barcelona y allí se apuntó a las milicias del POUM, por ser el partido vinculado al Partido Laborista Independiente con el que tenía relación en Inglaterra. Fue a combatir al frente de Aragón, que era especialmente pacífico. Aquella pasividad acabó con su paciencia. Pidió ser trasladado al frente de Madrid y formar parte de las Brigadas Internacionales. Volvió a Barcelona para realizar el cambio, pero coincidió con las Jornadas de Mayo: una lucha por el control de la ciudad entre los partidos anarquistas y trotskistas (CNT y POUM) por un lado y los comunistas y el gobierno republicano por el otro. Al ser un miliciano del POUM, fue perseguido y tuvo que esconderse durante varios días en una azotea para salvar la vida. Los enfrentamientos terminaron con una ciudad controlada por los comunistas del PSUC que acusaron a los trotskistas

de ser espías de la Alemania nazi. Aquella infamia provocó que Orwell abandonara su idea de unirse a los comunistas, por lo que volvió al frente de Aragón. Su experiencia, detalladamente descrita en *Homenaje*, le convenció de que el comunismo estalinista era una doctrina tan devastadora o más que el nazismo, pues como este no admitía ningún tipo de resquicios ideológicos.

La altura de Orwell (casi un metro noventa centímetros) era un problema para él, pues las trincheras estaban excavadas para la altura media de los soldados españoles, mucho más reducida. Por ese motivo tenía que avanzar por las mismas siempre agachado. Una mañana bajó la guardia y al sacar la cabeza de la trinchera recibió un disparo en el cuello. Afortunadamente la bala no atravesó ninguna arteria importante y sobrevivió. Pasó varios meses convaleciente. Su situación como miembro del POUM era cada vez más delicada. Andrés Nin, líder del partido, fue en ese tiempo encarcelado, torturado y ajusticiado, acusado de ser un espía franquista. Las falsas acusaciones seguidas de tortura serán un elemento esencial en *1984*.

Orwell fue consciente del peligro que corría y comenzó a reunir documentos para su salida del país. «Tenía un fuertísimo deseo de abandonarlo todo» escribió «abandonar la horrible atmósfera de sospecha y odio político, las calles atestadas de hombres armados, los ataques aéreos, las trincheras, las ametralladoras»⁶.

La policía secreta entró una noche en su habitación, afortunadamente no estaba, pero requisó abundante material escrito. A partir de ese momento decidió desaparecer hasta conseguir el salvoconducto para abandonar el país. Curiosamente le fue de gran utilidad su experiencia como vagabundo en Londres. En cuanto el consulado británico le concedió la documentación necesaria, salió de España. La experiencia de la guerra española marcó su posterior creación, hasta el punto de que más tarde escribió: «Cada línea que he escrito desde 1936 ha sido escrita, directa o indirectamente, contra el totalitarismo y por el socialismo democrático (...). Mi máxima aspiración en estos diez años ha sido convertir la escritura política en arte»⁷.

En Inglaterra le diagnosticaron bronquiectasia, enfermedad pulmonar que probablemente padecía desde hacía tiempo pero que el disparo en el cuello había agravado. A pesar de su enfermedad, nunca abandonó el tabaco y evitó ver más doctores, pues consideró que interferirían en su escritura. Se repuso en el campo mientras escribió su experiencia española en el libro *Homenaje a Cataluña*. En aquel libro describió sus experiencias en la guerra española y no se ahorró ninguna crítica

⁶ George Orwell (2010), *Homage to Catalonia / Down and Out in Paris and London*, Boston, Houghton Mifflin Harcourt, p. 148.

⁷ George Orwell (1914), *Why I Write*, Penguin, London, p. 37.

al partido comunista, lo que le supuso un gran enfrentamiento con la izquierda de su país.

II. INFLUENCIA DE LAS NOVELAS DE LOS AÑOS 30 EN SU OBRA POSTERIOR

Como venimos diciendo, los grandes libros orwellianos no fueron fruto del azar ni solo de unas circunstancias políticas. Ya hemos visto cómo la biografía del autor marcó lo que más adelante serían sus obras más célebres, pero también debemos considerar sus obras de ficción escritas en esa época como antecedentes de las escritas en los cuarenta.

A Clergyman's Daughter narra la vida de Dorothy Hare, una joven que vive con su estricto padre clérigo en una parroquia inglesa. Atrapada en una rutina de devoción religiosa y trabajo incesante, su vida cambia radicalmente cuando sufre un colapso nervioso y pierde la memoria. Vagando sin rumbo, experimenta la pobreza y la explotación laboral, lo que la lleva a cuestionar su fe y su lugar en el mundo. Aunque no es una novela de corte político, la protagonista, Dorothy Hare, vive bajo el peso de las expectativas sociales y familiares. Su vida está dictada por las restricciones de su padre y el ambiente conservador y opresivo de un pequeño pueblo inglés. Esta lucha contra las normas sociales y la búsqueda de la autonomía personal se desarrollará en *Animal Farm* y sobre todo en la figura del protagonista de *1984*.

De modo similar, la religión vivida como una ideología represora y controladora que está representada en el padre de la protagonista tiene su correlato en Moses el cuervo, de *Animal farm* quien les cuenta a los animales sobre la Montaña de Azúcar, una vida utópica después de la muerte que los pacifica y los distrae de su sufrimiento. De modo mucho más intenso, *1984* lleva la manipulación de la ideología a un extremo totalitario, donde el Partido reemplaza la religión con su propio dogma.

Su siguiente novela, *En Keep the Aspidistra Flying*, Orwell presenta una crítica mordaz de la sociedad capitalista y su obsesión por el dinero y el consumismo. El protagonista, Gordon Comstock, rechaza con vehemencia la búsqueda de la riqueza material, simbolizada por la planta aspidistra, que representa la respetabilidad y el conformismo burgués.

Animal farm extiende esta crítica a un contexto político más amplio, utilizando la alegoría de una granja para examinar la corrupción de los ideales socialistas y el surgimiento de una nueva clase opresiva. Los cerdos, que inicialmente defienden la

igualdad, se vuelven indistinguibles de los opresores humanos, demostrando cómo el poder corrompe y conduce a una traición a los ideales revolucionarios. Las semillas de esta crítica son evidentes en la desilusión de Gordon con el sistema capitalista, lo que refleja la evolución de la comprensión de Orwell de las dinámicas de poder y las estructuras sociales.

De modo similar, *1984* lleva la crítica de la sociedad capitalista y consumista a su extremo, donde el Estado ejerce un control total sobre todos los aspectos de la vida. La manipulación psicológica y el borrado de la identidad individual en *1984* se remontan a la lucha de Gordon por la integridad personal en un mundo dominado por el dinero y las expectativas sociales.

La tercera novela escrita por Orwell en los años 30, *Coming Up for Air*, fue escrita tras *Homage to Catalonia* y, por supuesto, tras las terribles experiencias que sufrió en la España republicana que casi le cuestan la vida. En un ambiente prebélico y con el estalinismo y el nazismo acampando a sus anchas por Europa, sorprende una novela tan melancólica y aislada de la tormentosa realidad. La novela presenta a George Bowling, un hombre de mediana edad que, desencantado con su monótona vida y los cambios rápidos de la sociedad, decide regresar a su pueblo natal en busca de tranquilidad. Sin embargo, al llegar, descubre que el lugar ha cambiado irreconociblemente y que sus recuerdos de juventud han sido reemplazados por la realidad del progreso y la guerra inminente.

Siguiendo con el significado del título, *Saliendo a respirar*, podíamos considerar esta novela como un respiro final por parte de Orwell antes de entrar de lleno en su obra más profunda. Un canto al pasado, la tradición y las costumbres rurales como un mundo que termina y se destruye por la modernidad que no solo aparece representada por los totalitarismos y la guerra, sino incluso en la política inglesa.

III. CONCLUSIONES

El análisis detallado de la vida y obra de George Orwell en los años 30 proporciona una comprensión integral de cómo sus experiencias y reflexiones personales moldearon la creación de *Animal Farm* y *1984*. Durante esta década, Orwell vivió de cerca las injusticias sociales, el colonialismo y el surgimiento de ideologías totalitarias, eventos que influyeron profundamente en su perspectiva crítica del mundo. Su tiempo en Birmania como oficial de la Policía Imperial, su inmersión en la vida de los desfavorecidos en Londres y París, y su participación en la Guerra Civil Española, no

solo le dieron una visión única de la opresión y la desigualdad, sino que también solidificaron su rechazo a cualquier forma de dominación del hombre sobre el hombre.

Las novelas de Orwell en esta época, aunque en su mayoría de carácter autobiográfico, ya contenían los elementos temáticos que luego serían fundamentales en sus distopías. *A Clergyman's Daughter*, *Keep the Aspidistra Flying* y *Coming Up for Air* reflejan su crítica a la sociedad capitalista, la explotación laboral y la búsqueda de la autonomía personal frente a las normas opresivas. Estas narrativas establecieron un puente hacia sus obras más reconocidas, donde Orwell expandió su crítica social y política a un nivel más amplio y profundo.

BIBLIOGRAFÍA

- Bloom, Harold, ed. *George Orwell*. New York: Chelsea House Publishers, 2007.
- Freytas-Tamura, K (2017), «George Orwell's '1984' Is Suddenly a Best-Seller», *New York Times*, 25 de enero de 2017.
- Meyers, Jeffrey. *Orwell: La conciencia de una generación*. Barcelona: Ediciones B, 2002.
- Orwell, G. (2014), *Why I Write*, Penguin, London, 2014.
- Orwell, G. *1984*. Barcelona: Destino, 2009.
- Orwell, G. *El camino a Wigan Pier*. Barcelona: Destino, 2012.
- Orwell, G. Homenaje a Cataluña. Barcelona: Debolsillo, 2013.
- Orwell, G. *La hija del clérigo*. Barcelona: Lumen, 2011.
- Orwell, G. *Los días de Birmania*. Barcelona: Debolsillo, 2011.
- Orwell, G. *Que no muera el aspidistra*. Madrid: Tusquets, 2008.
- Orwell, G. *Rebelión en la granja*. Barcelona: Destino, 2003.
- Orwell, G. *Sin blanca en París y Londres*. Barcelona: Debolsillo, 2016.
- Orwell, G. *Subir a por aire*. Barcelona: Destino, 2006.
- Orwell, G., *Homage to Catalonia / Down and Out in Paris and London*, Boston, Houghton Mifflin Harcourt, 2010.
- Orwell, G., *Such, Such Were the Joys*, Penguin, London, 2014.

Orwell, G., *The Road to Wigan Pier. The complete Works*, London, Secker & Warburg, 1986.

Orwell, G., *The road to Wigan Pier. The complete Works*, London, Secker & Warburg, 1986.

Rodden, John, ed. *The Cambridge Companion to George Orwell*. Cambridge: Publishers, 2005.

Taylor, D. J. *Orwell: The Life*. New York: Henry Holt, 2003.

EL CONCEPTO DE LEGITIMIDAD EN GUGLIELMO FERRERO

THE CONCEPT OF LEGITIMACY IN GUGLIELMO FERRERO

JUAN VELAYOS VEGA

Universidad de Castilla la Mancha

RESUMEN

Guglielmo Ferrero es uno de los exponentes del auténtico intelectual comprometido con la democracia del siglo XX. Destaca por un extenso trabajo de la historia política de Roma, una vía desde donde conduce su estudio hacia la búsqueda del origen y la definición de la legitimidad como una categoría pacífica que tiene en el consentimiento social su razón de ser. Es desde esta perspectiva donde distingue cuatro principios de legitimidad históricos: electivo, hereditario, aristocrático-monárquico y democrático, que han ido entremezclándose a lo largo de la historia, combatiéndose o colaborando. Un descubrimiento, el de la legitimidad, que, pese a su naturaleza fenomenológica, permite comprender el sentido de la obediencia del gobernado, la legalidad constitucional y el auténtico sentido del Poder. Un elemento civilizador que es fuerza y coacción, y que a pesar de ser empleado por el Gobierno no puede basarse sólo en su ejercicio, pues está inexorablemente condenado a perecer. Ferrero, consciente de esto, otorga a su ejercicio la capacidad de afianzar situaciones extraordinarias, lo que en ningún caso le dota de un protagonismo estructural de gobierno, ya que sólo el consenso alcanzado mediante la libertad y la igualdad perdurará en el tiempo, siendo el auténtico enemigo del Gobierno el deterioro del entramado colectivo que lo sustenta.

PALABRAS CLAVE: Legitimidad, Poder político, Imperio, Civilización, Roma.

ABSTRACT

Guglielmo Ferrero is one of the exponents of the authentic intellectual committed to democracy in the 20th century. He is an intellectual who, based on a profound work on the political history of Rome, conducts his study towards the origin and concept of legitimacy. A category that begins with social consent and where four historical principles of legitimacy are distinguished: elective, hereditary, aristocratic-monarchical and democratic, which have been mixed throughout history, fighting or collaborating. A discovery that allows us to understand the meaning of the obedience of citizens, constitutional legality and the authentic essence of Power. An element that includes force and coercion, and that despite being used by a Government cannot be based solely on its exercise, since it will be inexorably condemned to perish, since it is only useful to strengthen extraordinary situations. Something that cannot be considered as a structural element of government, because only agreements reached freely

and among equals will last over time. And where the true enemy of the Government is the deterioration of the collective structure that sustains it.

KEYWORDS: Legitimacy, Political power, Empire, Civilization, Rome.

I. LA FIGURA DEL HISTORIADOR-FILÓSOFO

Guglielmo Ferrero (1871-1942), uno de los grandes intelectuales italianos del siglo XX, de contrastada capacidad investigadora, agudo espíritu crítico y hombre de prestigio y reconocimiento internacional, es considerado como estudioso de la antigüedad y de los regímenes políticos, clásicos y contemporáneos. Entre sus obras destaca *Grandeza y decadencia de Roma* (1903-1907) y *Poder: Los genios invisibles de la ciudad* (1942), así como otras obras menores que comprenden el estudio de la democracia y sus consecuencias políticas¹.

Es el suyo un estudio profundo que gravita en torno al concepto de legitimidad del Poder político, una auténtica convicción demócrata y la creencia de que existe una responsabilidad cívica necesaria para el desarrollo de la comunidad. En sus textos afirma que, tras la idea de Estado y Monarquía o Estado y fascismo, siempre referidas a los acontecimientos sucedidos en Italia, se esconde una acción engañosa. Y es por estas manifestaciones que se exilia en Suiza, donde fallece en agosto de 1942 en *Mont Pèlerin*, huyendo del régimen fascista de Mussolini, defensor del nacionalismo estatal italiano que tanto critica. Tal es su influencia que Bobbio dice de él que, junto a Weber, es el único autor que ha estudiado en profundidad el concepto de legitimidad. Alcanzando conclusiones que siguen siendo utilizadas para el estudio del vacío y las desviaciones que se originan en la política constitucional instaurada en la práctica totalidad de los países occidentales.

Defensor de la figura del historiador-filósofo, y a la que se añade de forma justa la de observador político, que describen una forma de realismo intelectual y melancólico en las que se mueve su pensamiento. Sus escritos están plagados de reflexiones analíticas que desprenden una forma distinta de entender la sociedad, en la que considera que el conflicto bélico es la acción que inicia el proceso de cambio que es solución de las crisis sociales que nacen cíclicamente por el deterioro natural de las instituciones sociales y políticas. Hechos que propician el cambio y que, como en todo sistema, transforman las tradiciones, intereses y referentes éticos que fueron constructores de la sociedad, para descomponer poco a poco todo el entramado defendido por la

¹ Entre sus obras de menor calado destacan: *La democrazia in Italia* (1925); *L'enigma democrático* (1926); *Aventure, Bonaparte en Italie*; *Reconstruction: Telleyrand a Vienne* (1940).

acción de las fuerzas oligárquicas. Estos movimientos son sólo advertidos por comunidades minoritarias, pero, en numerosas ocasiones, el espíritu de conservación, los intereses creados y el temor que inspira el futuro, impiden la sustitución del sistema antiguo por otro nuevo, aún mucho después de haberse hecho aquél intolerable.

Es durante el surgimiento que se produce en esas épocas convulsas donde las instituciones, las costumbres y la propiedad son chivos expiatorios de acontecimientos perturbadores, cuyo remedio o atenuación se pretende paliar, habitualmente sin éxito, por esfuerzos, equilibrios y acuerdos imposibles de aquellos que ejercen la representación del colectivo. Ante estos acontecimientos, con frecuencia, la confrontación bélica rompe el fino equilibrio social conservado con esfuerzo a lo largo del tiempo, apresura la aparición de víctimas por una crisis ante la que se ha extinguido la energía vital y se precipitan todos los que consideran violados sus derechos en una lucha decisiva contra las fuerzas contrarias. En el que el resultado final de este enfrentamiento es la eclosión de nuevas fuerzas que se encuentran ocultas y que pueden restablecer un nuevo equilibrio.

Acontecimientos que se repiten y, que lejos de ser próximos en el tiempo, se remontan al origen de la civilización occidental que se encuentra en la idea del Imperio romano, que a lo largo de su existencia hizo suya, entre otras, la cultura clásica griega y cristiana. Una forma de entender al hombre como un ser que no hace historia, que es historia. Un tiempo donde cada cultura y civilización se caracteriza porque en ella los tiempos son distintos, y, como considera Zubiri, estos se componen de “zonas de tiempo” con forma y altura propia. Y es la combinación de zona y altura lo que produce la “etaneidad”, un concepto hegeliano, que es relativo a la continuidad de las generaciones y las edades históricas².

Su método de investigación, por aproximación a la realidad desde la historia, es un patrón común a otros autores, como Jouvenel o Negro, que se identifican con el trabajo sistemático y conceptualmente preciso que otorga contenido riguroso y veraz a sus obras. Una forma de conocimiento con la que es lícito intentar pronosticar el futuro, por ser capaces de desentrañar de forma adecuada el presente a través de su historia. Posición donde se sumergen en el presente, mirando al mismo tiempo hacia atrás y hacia delante, para desarrollar un análisis particular mediante la forma liberal de entender al hombre en el mundo³.

² Esta explicación del concepto de “etaneidad” aparece reflejada en la obra de Zubiri. Donde la afirmación expuesta aparece desarrollada en: Xavier ZUBIRI: *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.

³ En el prólogo de Dalmacio Negro de la obra *Sobre el poder de Bertrand de Jouvenel* se puede observar que todos los intelectuales que afrontan el estudio histórico de la política lo hacen con el objetivo

II. GRANDEZA Y DECADENCIA DE ROMA

El estudio del concepto de legitimidad que propone Ferrero hace necesaria la búsqueda de su inicio, que se encuentra en Roma, y cuya revisión y aproximación histórica realiza en *Grandezza e decadenza di Roma*, que, en sus cinco volúmenes, ofrece un profundo estudio de la formación, progreso y decadencia del Imperio romano. Desarrollo que comienza con la explicación de la conquista de la Galia, bajo la premisa de considerar esta acción como el momento que da origen a la civilización europea. Un acontecimiento que considera la idea de Roma como mediador entre lo que se conoce como el Oriente civilizado frente a la Europa bárbara.

En los volúmenes sucesivos es donde ofrece una visión de Roma e Italia que, realizando esta misión integradora, va dando estructura y cuerpo de forma paulatina al entramado de las innumerables culturas que se cohesionan una vez son territorios conquistados. Todo dentro de un marco que proporciona unidad al imperio y que lo muestra cómo una gran institución que parecía eterna, pero que sin embargo con el paso del tiempo se disgrega poco a poco hasta alcanzar una deriva mortecina que acaba sucumbiendo a los embates externos por el deterioro de la estructura social interna.

Estructura que podría estar, tal y como manifiesta Perpiná Grau⁴, en la familia, cuya misión está delimitada por las funciones que desempeña el *paterfamilias* romano: ser y ejercer las funciones de empresario-defensor-juez-político y sacerdote de su hogar; es decir, las cinco estructuras radicales naturalmente necesarias a todo pueblo: económica, defensiva, jurídica, político-social y religiosa. Desde donde, en contraposición al concepto de polis griego, en el que la ciudadanía se desarrolla en torno a la ciudad, se podría observar una justificación al crecimiento de Roma, que culmina en el Imperio, y se da “sobre la base de una comunidad más personal que territorial: la *civitas* Romana, que no suponía un recinto territorial más o menos amplio, sino una comunidad de ciudadanos unidos por el “nombre” de una estirpe romana (*nomen Romanum*)”⁵. Donde el origen del Imperio se encontraría en las comunidades desarrolladas en torno a los grupos familiares.

Esta visión de la conquista de la Galia la realiza desde un análisis centralizado de Roma, en el que se integran familias, linajes y personas en torno a intereses polí-

de entender los acontecimientos presentes desde la concepción del hombre como un ser histórico. Dalmacio Negro, en Dalmacio Negro, *El mito del hombre nuevo, Filosofía*, Madrid: Encuentro, 2009.

⁴ Román PERPIÑÁ GRAU, *Determinantes económico-políticos de los grandes espacios*, Labor, Barcelona, 1973.

⁵ Álvaro D’Ors: *Ensayos de Teoría Política*, Pamplona, EUNSA, 1979, p. 29.

ticos y financieros que hacen aflorar relaciones que van más allá de las operaciones militares realizadas por César en favor del incipiente Imperio, y donde los hechos internos de la política romana adquieren un protagonismo capital para entender el poder y la auténtica legitimidad. Es en este complejo entramado donde confluyen la acción de los distintos grupos sociales y procedimientos, una forma de actuar que es fiel reflejo de lo que sucede actualmente con los poderes oligárquicos. Hecho que no es muy distinto de una guerra colonial que comienza y se desarrolla por la iniciativa del jefe de un partido que se sirve de la instrumentalización de un conflicto con la clara intención política propia de un Estado moderno.

La importancia del conflicto, según su interpretación, regeneró al mundo antiguo, por resolver dos grandes crisis que afectan a los pueblos que habían participado de la cultura Romana, que son el auténtico germen de Occidente y donde se encuentra en primer lugar Grecia. La primera es la crisis política dentro de lo que será la idea de Italia, que había de transformar la esencia misma del Estado y de la sociedad mediterránea; y del otro, la crisis de la civilización céltica, que aceleró la destrucción de la cultura autóctona para dar paso a su latinización, que es lo que justifica, desde su visión, el verdadero comienzo de la civilización europea.

Esta interpretación que hace de la guerra describe de forma lógica un tipo de actuación misteriosa que rige el destino de las naciones y de los Estados. Disertación que, por lo actual, hace que se vuelva la mirada sobre el papel histórico del enfrentamiento violento, en el que tan pronto se ha querido mostrar como un beneficio divino, similar al que defienden aquellos que se posicionan del lado economicista que justifica la ganancia que se esconde tras la destrucción⁶; como del otro grupo que considera

⁶ Henry Hazlitt en su libro *La Economía en una lección* (2010) hace una crítica a la teoría de los beneficios de la destrucción que se provocan tras un conflicto bélico. Justo al comienzo de la obra utiliza el ejemplo que muestra Frederic Bastiat en su ensayo *Ce qu'on voit et ce qu'on ne voit pas* (1850), en el que se critica como el desconocimiento sobre los efectos que provoca una acción pueden ser considerados como un instrumento de generación de riqueza. En su razonamiento parte de un sencillo ejemplo, el lanzamiento de una piedra al escaparate de un comerciante, que posteriormente hace surgir una oportunidad de crecimiento al cristalero por disponer de un nuevo cliente por tener que reemplazar el vidrio destrozado por la acción vandálica del menor. Según algunas teorías, esta forma de actuar presupone que la destrucción de un bien puede ser oportunidad de crecimiento económico al generar una oportunidad a otro agente que no la hubiera tenido si tal acción no se hubiera producido. Sin embargo, la falacia de este razonamiento, según Bastiat, consiste en que todos aquellos que consideran los beneficios que provoca el cristal roto ignoran los costes ocultos. En ellos se ignora al conjunto de la economía, porque al considerar el hecho aislado se deja de considerar el valor de un cristal, lo que provoca que la sociedad pierda el valor de todos aquellos bienes inútilmente destruidos. Henry HAZLITT, Marciano VILLANUEVA: *La economía en una lección, Laissez faire*, 6ª ed., 2ª, Madrid, Unión Editorial, 2010.

que es una horrible consecuencia propia de la evolución de este mundo corrupto. Discusiones que, como todas las que pretenden delimitar la moralidad de las acciones y de las relaciones entre los hombres, pueden conducir al conflicto social que se origina dentro de los territorios, habitualmente Estados, para alcanzar el dominio de lo que consideran que les pertenece. Unas acciones que superan con mucho al poder del intelecto del hombre, hasta el punto de que en ellas nunca puedan encontrar una solución definitiva. Planteamiento bastante similar a la idea defendida por Jouvénel en *Sobre el poder*⁷, donde sostiene que todo cambio de Régimen, y todo cambio de Gobierno, es como una reproducción, más o menos reducida, de la invasión bárbara.

Este acontecimiento violento que supuso la invasión de la Galia es el punto de inicio, según Ferrero, donde da comienzo el análisis de una realidad histórica que transita a lo largo de tantos otros acontecimientos que son objeto de estudio, y cuyo objetivo principal es el de encontrar el hilo de Ariadna. Unas secuencias de acontecimientos donde el historiador-filósofo-político, ávido de una explicación auténtica de los hechos, busca aquella que le parece más clara y comprensible. Donde, más que buscar una conclusión verosímil, se exige lo suficiente como para realizar un largo trabajo de confrontación y de crítica sobre muchos puntos oscuros que, en ocasiones, se dan por supuestos.

A lo largo de esta sucesión de acontecimientos es desde donde surge la idea de que Roma es fruto de las co-hogará, de la unión de hogares. Y es ahí, desde ese origen, donde surge el entramado social del que emerge la explicación del imperio como una evolución lógica de las relaciones complejas que lo preceden. Cuyo fundamento es el interés común, que sustituye al propio de cada individuo por el natural crecimiento de las necesidades colectivas que ya no pueden satisfacer los hogares por sí. Momento desde el cual esas mismas necesidades radicales se van transformando hasta ser tomadas por instituciones políticas de representación colectiva como las desarrolladas por Roma. Estructuras que según el todo informado por las ideologías y avances de la cultura de cada pueblo se integran en lo sanitario y deportivo, lo artístico, lo literario, lo científico, lo filosófico y lo espiritual. Conformando instituciones que adquieren la intencionalidad de su propio programa informado por su predominante pensamiento colectivo; propio de la tendencia hacia la perfección humana, material y de espíritu. Lo que origina una civilización y cultura propia que es el origen de lo que se llama Occidente.

⁷ Bertrand de JOUVENEL and Juan Marcos de la FUENTE: *Sobre el poder: historia natural de su crecimiento*, Madrid, Unión Editorial, 1998.

Y es a través de este planteamiento que se puede distinguir un fenómeno que explica que la transmisión y aparición de las funciones naturales y públicas de esas comunidades se hallan en potencia en los hogares, como elemento que las contiene radical y nuclearmente. Funciones que no pueden provenir de los individuos, sino tan sólo de la sociedad o comunidad familiar donde el hombre sólo puede ser persona, precisamente, por su relación y funciones en comunidad. Es por este motivo que el hogar se configura como la célula primaria de personas políticas, compuesta por marido, mujer e hijos, que contiene todas y cada una de las estructuras necesarias para la comunidad.

Y que, por su natural evolución, se van transformando en las *urbs* romanas para, posteriormente, trasladarlas al Estado-Imperio. Institución máxima que moldea una nueva realidad como un todo informado por las ideologías y avances de la cultura de cada pueblo. Aspectos propios de la tendencia del individuo hacia la perfección humana, material y de espíritu, que por la propia imperfección del hombre no siempre toma la dirección adecuada.

Ferrero en busca de esas respuestas inicia la búsqueda de las fuentes de poder y legitimidad que llevan a esa posición consensuada de gobierno y gobernado que se inicia en la conquista de la Galia por parte de Cesar hasta evolucionar a la condición de Imperio, que con el paso de los siglos se disgrega poco a poco hasta desaparecer. Siendo sustituido por otras fuentes de Poder que adquieren esa legitimidad.

III. LA LEGITIMIDAD DEL PODER Y LOS GENIOS INVISIBLES

Uno de los grandes enigmas de la historia de la Humanidad es para Ferrero la naturaleza del Poder. Encontrar su origen y tratar de explicar por qué las luchas por el mismo consumen tanto al género humano es una de sus constantes preocupaciones.

De inicio descarta que se deba a la búsqueda de una mejora de la comunidad política, y se atreve a considerar, tal vez fruto de su perspicacia intelectual, que se debe probablemente a la existencia de ciertas fuerzas que se desconocen, pero que operan en el interior de las sociedades, luchan por consolidarse en formas únicas y eternas de privilegio. Estas extrañas fuerzas son los genios invisibles de la ciudad. Genios intangibles que son frecuentemente olvidados, que están presentes, y sin embargo regulan el actuar y el ser⁸.

⁸ Los genios, *Genii*, eran espíritus tutelares. Seres inmanentes que acompañan al hombre durante toda su existencia como un segundo espíritu. También eran acompañados por un Genio los pueblos, las instituciones y todos los seres vivos.

Inquieto por esta idea emprende la búsqueda de la esencia del Poder a través de la legitimidad durante el periodo que comprende de 1909 a 1913, sin embargo, durante el mismo no consigue alcanzar respuesta alguna y, exhausto, abandona. Pasado un tiempo recupera ese entusiasmo e inquietud y en 1918, transcurridos cinco años, encuentra, releyendo las *Memorias* de Talleyrand, lo que para él es el descubrimiento de los principios de legitimidad. Una revelación trascendental que le permite ver claro en la historia del mundo el ¿Cómo y por qué?... Un hecho que le conduce a indagar sobre el auténtico significado de legitimidad desde los propios principios y que conduce a la comprensión de la obediencia.

Es en ese momento cuando describe los principios de legitimidad como justificaciones del Poder, es decir, del derecho a mandar. Unos mecanismos que operan como respuesta a este derecho y a la obligación de obedecer. Donde distingue cuatro principios de legitimidad históricos: el principio electivo, el hereditario, el aristocrático-monárquico y el democrático, que han ido entremezclándose a lo largo de la historia, combatiéndose o colaborando. Sin embargo, sea cual sea el que opere, es necesario que el poder actúe según alguno de estos principios. Todos son, al menos en parte, instrumentos de la razón, y los hombres pueden utilizarlos para crear sistemas eficientes de gobierno siempre que lo deseen.

Ferrero entiende que un poder por la simple fuerza no es nada, es sólo violencia o coacción, y se hace necesario justificar una legitimidad que lo sustente. Legitimidad que consiste en un acuerdo tácito y sobreentendido entre gobernantes y gobernados, en virtud del cual se establecen ciertos principios y reglas que sirven de pautas, como normas que ayudan a establecer los límites a los que necesariamente se deben ceñir las acciones de los que ejercen el gobierno mediante el poder. Unas normas y principios generalmente aceptados por aquellos que están destinados a obedecer, y sólo desde ese momento se puede hablar de poder legítimo.

Es esta una noción de legitimidad que no se limita a las sociedades tradicionales, modernas o aquellas que poseen normas escritas. Es algo que va más allá de los sistemas complejos de relaciones, pues los pueblos primitivos que no conocen el concepto de legitimidad reconocen el respeto a las normas y unos principios, lo que es para Ferrero la fuente originaria de todo poder. Que es en esencia la manifestación suprema del temor que el hombre padece, o se provoca a sí mismo, por evitar el terror. Un esfuerzo que suele ser inútil, pero que por la necesidad que tiene el hombre de sentirse seguro le lleva a tratar de evitar la situación de anarquía y de conflicto para establecer eso que se llama Poder.

Ferrero comprende entonces que en la legitimidad lo fundamental no reside en las formas en que se plasma, sino en el respeto del espíritu que las anima. Una praxis de la obediencia nacida en el seno de una comunidad a través del transcurso de tiempo, porque para que un pueblo reconozca un poder como legítimo, es necesario cierto tiempo. “Pues la legitimidad, está precedida por un estado preparatorio que puede llamarse de prelegitimidad. La prelegitimidad es como la infancia de la legitimidad. Todo gobierno legítimo comienza siendo un gobierno que todavía no ha obtenido la aceptación universal por la que lucha y que tiene serias posibilidades de alcanzar”⁹.

Y es cuando se alcanza esa legitimidad, que emerge desde ese estado embrionario, que surge el auténtico resultado del cambio histórico del que nace una auténtica acción legítima bajo una nueva forma política. Donde el cambio histórico adquiere el significado de cambio de régimen. Y viceversa, donde se puede producir un cambio en el cual el nuevo régimen no se legitima desde ese estadio prelegítimo, lo que origina un falso cambio histórico. Hecho que significa que bajo una apariencia de cambio existen formas de coacción social injustas, ilegítimas. Sólo en un régimen legítimo la presión social existente no se siente como tal, sino como perteneciente al orden natural, porque del cambio histórico sólo el historiador-filósofo-político puede dar cuenta tras su análisis y estudio. También por qué el anhelo del cambio suele revestir la forma de reivindicación de derechos naturales que se pueden justificar en lo que Kriele llama forma de liberación social por el Derecho o del Derecho. Una forma de acción o movimiento que puede producirse dentro del seno de una comunidad mediante la protección que otorga el sistema normativo ante una situación ilegítima que proviene del exterior, protección por el Derecho; o la que se produce por el alzamiento que despoja al gobernante de la legitimidad otorgada en otras circunstancias, que es la liberación del Derecho manifiestamente injusto.

Es por esta protección que otorga la norma que no hay auténtico cambio histórico cuando el cambio se hace por imposición directa del régimen y a costa de la auténtica legitimidad o cuando se instaura una forma que no tiene un origen espontáneo en el que obedece. Un hecho que demuestra que, tal y como veía Jouvanel, lo que verdaderamente existe es la creencia humana en la legitimidad del poder, la esperanza en su poder bienhechor y la conciencia que se tiene de la existencia de su fuerza¹⁰.

⁹ Guglielmo FERRERO et al., *Poder: los genios invisibles de la ciudad*, Madrid, Tecnos, 2022, p. 131.

¹⁰ Bertrand de JOUVENEL and Juan Marcos de la FUENTE, *Sobre el poder: historia natural de su crecimiento*, Madrid, Unión Editorial, 1998.

IV. LOS MODOS DE LA LEGITIMIDAD

Ferrero no construye un concepto unívoco de legitimidad, sino que más bien es, en palabras de García, “una categoría vaporosa y escurridiza”¹¹, y la delimitación de lo que pueden ser los modos definitorios básicos de esta pueden ayudar, no a construir un concepto exacto, sino a facilitar lo que se puede entender sobre el concepto mismo.

La legitimidad puede ser entendida como la expresión consolidada que articula la obediencia política de una forma natural. Donde la justificación del Poder se fundamenta en la aceptación del uso de la fuerza por parte del gobernado, no por el temor del uso de la coacción y la violencia, sino por entender que le corresponde gobernar sin la necesidad de imposición por la fuerza.

Es una categoría fruto de la evolución social que aparece con la superación de las comunidades pre-éticas. Momento en el que los hogares ceden las estructuras básicas que dan origen a la civilización occidental para alcanzar cotas que van más allá de su propio hogar. Se transforman en auténticas comunidades, como fenómeno cultural que surge de la necesidad de integrar los objetivos individuales en torno a determinados vínculos culturales.

Una fórmula compartida que evoluciona y se consolida con el transcurso de tiempo, que confiere estabilidad social y proporciona equilibrio a las instituciones sobre las que se construye el orden de una comunidad política.

La legitimidad es entendida como un principio natural nacido de la evolución de la realidad social, fruto de la interacción humana para la solución de conflictos. Y por tanto es algo que evoluciona, que está en movimiento y no puede identificarse con una posición estática, porque la esencia de la política es la resolución de problemas, con la más que probable generación de otros futuros como consecuencia de la solución dada a la inicial. Una característica del ser humano que le hace ser humano, de ahí la justificación de su no extinción. Por eso una de sus funciones es la de conferir estabilidad al poder y asegurar su continuidad mediante el acuerdo construido de forma natural, sin coacción ni violencia, basado en la libertad e igualdad que asimiló el Imperio Romano del cristianismo.

La legitimidad no es sólo constitucional, no es algo propio de la democracia moderna, pues en ocasiones se presupone que es la única expresión del orden polí-

¹¹ García, en el estudio preliminar que hace de la obra de Ferrero, delimita lo que considera los rasgos definitorios básicos de la categoría de la legitimidad. FERRERO et al., *Poder: los genios invisibles de la ciudad*, Madrid, Tecnos, 2022.

tico. Y la normativización de la política resulta insuficiente o perjudicial si no está estrechamente unida a la auténtica realidad social que proporcione una forma de gobierno que emerja de abajo hacia arriba hasta alcanzar el auténtico consenso. En el que no tiene cabida la mentira o imposición sin sentido, porque conduce a una vía de degradación que, a través de la impostura, acaba con la credibilidad del sistema político sobre el que se sustenta. Es una auténtica religión política que necesita ser reconocida como cierta para disponer de la convicción moral que permite a los gobernantes imponer conductas de forma normativa y así proporcionar formas de conducta a los gobernados.

Es un principio que tiene como enemigo el deterioro del entramado colectivo. Que se expresa en una manifestación de la desaparición de la vida política que opera no como una amenaza real de imposición violenta, sino como un artificio que bajo la apariencia del consenso aísla al ciudadano del resto de ciudadanos hasta hacer desaparecer a toda comunidad intermedia entre la forma política de gobiernos y los gobernados.

Tal vez tenga razón Röpke, con el que mantuvo contacto Ferrero por coincidir en Suiza y en el mundo académico universitario, cuando afirma que para una democracia sana, que tiene su origen en la verdadera legitimidad, es necesario realizar la aproximación a esta forma de lo político desde tres requisitos previos fundamentales: en primer lugar, debe existir un grado mínimo de espíritu de solidaridad nacional y de uniformidad en el modo de pensar y de sentir, lo que podría entenderse como esos *genii*; en segundo lugar, ha de descentralizarse todo lo posible el gobierno, una idea que extrae del federalismo de Suiza y de las relaciones de proximidad que surgen en sus comunidades vecinales, que es el consenso entre gobierno y gobernado; y, en tercer lugar, la que es quizá la condición más importante, que el gobierno ha de limitarse sólo a aquellas funciones de gobierno cuya legitimidad es la esencia de la nación y sobre la que puede esperarse el máximo de unidad de criterio de todas las fuerzas que ejercen esa acción, independientemente de la forma de gobierno que este instaurada.

Legitimidad que, en palabras de Negro, “sólo puede otorgarla una instancia distinta, exterior y superior a lo legitimado. De ahí que, en virtud de la distinción eclesialística entre lo religioso y lo laico, se distinga entre legítimo con connotación moral y legal con connotación jurídica, dos palabras de la misma raíz”¹². Un encuentro, entre la cultura griega y la idea cristiana, que se produce dentro del Imperio Romano. Que es origen de la cultura y civilización europeas, y por extensión de la occidental¹³. En la

¹² Dalmacio NEGRO, *La tradición liberal y el estado*, Madrid: Unión Editorial, 1995. p. 116.

¹³ Occidente, según William T. Cavanaugh, es un concepto modernizador, ajeno a la Cristiandad.

que resulta imposible “conservar y respetar el principio de legitimidad que la protege del más terrible de los miedos si no es consciente de la fuerza que el tiempo emplea para destruirlo, y si no sabe que su lucha contra el tiempo en defensa del principio es la más seria e importante de las realidades”¹⁴.

¹⁴ FERRERO et al., Poder: los genios invisibles de la ciudad.

LA MEDICINA COMO DISCIPLINA INHERENTEMENTE NORMATIVA, Y SUS IMPLICACIONES FILOSÓFICAS

MEDICINE AS AN INHERENTLY NORMATIVE DISCIPLINE AND ITS PHILOSOPHICAL
IMPLICATIONS

FERNANDO DE ARNAIZ VALDIVIA

Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

En la actualidad, la medicina ha evolucionado hasta convertirse en una disciplina profundamente institucionalizada, alejándose de su práctica tradicionalmente interpersonal. Este cambio ha sido impulsado por un desarrollo normativo significativo. Desde los tiempos de Platón y Aristóteles, se ha reconocido que la ética, como disciplina interpersonal, prepara el camino para una política institucional. Esto implica que una ciencia que regula la ética tiene una influencia considerable en la política. La pandemia ha acelerado esta institucionalización, resultando en una hipernormativización de la medicina, donde las decisiones médicas normativas tienen un impacto profundo en la sociedad. Esta normativización no solo surge de la necesidad de regulación externa, sino también de la propia naturaleza de la medicina, que requiere criterios claros de demarcación. Este artículo explora el carácter normativo de la medicina y su interdisciplinariedad, destacando sus similitudes con el derecho en su aspecto técnico y su instrumentalización para establecer una ética del comportamiento o una moral basada en su carácter científico.

PALABRAS CLAVE: Medicina normativa, ética, derecho, hipernormativización, salud.

ABSTRACT

In recent times, medicine has evolved into a deeply institutionalized discipline, moving away from its traditionally interpersonal practice. This shift has been driven by significant regulatory development. Since the times of Plato and Aristotle, it has been recognized that ethics, as an interpersonal discipline, paves the way for institutional politics. This implies that a science regulating ethics has considerable influence on politics. The pandemic has accelerated this institutionalization, resulting in a hyper-regulation of medicine, where normative medical decisions have a profound impact on society. This normativization arises not only from the need for external regulation but also from the inherent nature of medicine, which requires clear demarcation criteria. This article explores the normative character of medicine and its interdisciplinarity, highlighting its similarities with law in its technical aspect and its

instrumentalization to establish an ethics of behavior or a morality based on its scientific nature.

KEYWORDS: Normative medicine, ethics, Law, hyper-regulation, health.

I. INTRODUCCIÓN

De un tiempo a esta parte hemos vivido como la medicina ha pasado a ser una disciplina inherente a las instituciones, es notorio como su práctica ha traspasado la esfera de lo interpersonal, y se ha desplazado para ocupar un gran espacio a nivel institucional, todo ello gracias a un sobre desarrollo normativo. Ya desde tiempos de Platón y Aristóteles se nos advierte que la ética es la disciplina “interpersonal” que nos prepara para una política “institucional”, ello nos deja adivinar, que una ciencia que influye en gran medida a la regulación de una ética tendrá una gran relevancia en la política.

Lo que quizá no era tan esperable hasta la llegada de la pandemia, era que este carácter institucional iba a materializarse en una hipernormativización de la medicina materializada en las diferentes decisiones médicas normativas con un gran impacto en la sociedad. La salud pública, las políticas de vacunación y las medidas de cuarentena son ejemplos de cómo la medicina normativa influye en la vida cotidiana y en la estructura social, ocupando el espacio más importante del panorama mundial.

II. LA MEDICINA: NORMATIVA EN SU CIERRE Y JURÍDICA EN SU INTERDISCIPLINARIEDAD

Como podemos observar esta disciplina no solo se dedica a describir y explicar fenómenos biológicos y/o patológicos, sino que también establece normas y directrices sobre cómo deben ser tratados estos fenómenos, desbordando diferentes disciplinas.

Esta característica normativa implica que la medicina busca entender la salud y la enfermedad, definir qué se considera saludable o patológico y cómo se debe actuar ante estas condiciones. Esto tendrá varias implicaciones filosóficas, por ejemplo, en la esfera de la Bioética sobre las decisiones acerca de los posibles tratamientos, el consentimiento informado y la distribución de recursos médicos, dado que según los criterios que se establezcan sobre lo que es o no patológico y sus diferentes grados, así se redistribuirán los múltiples y en ocasiones escasos recursos. Hay que señalar que se considera patológico y que no es uno de los componentes esenciales de los

que hemos señalado que más desbordan en otras disciplinas, es lo que se denomina la interdisciplinariedad.

Esta implica o presume, afinidad entre las disciplinas pertinentes, pero atendiendo a la realidad existente no siempre se da ese medio necesario para que se encuentren en armonía, incluso lo que podemos encontrarnos en la mayoría de los casos es que se dé un continuo conflicto. Precisamente de esta pugna en la afinidad nos señala el filósofo Gustavo Bueno en su artículo “La ‘Ciencia enfermera’ Reconstrucción de la conferencia de clausura del 8º Congreso Nacional de Enfermería Quirúrgica, pronunciada en el Palacio de Congresos de Gijón el día 18 de noviembre de 2011” donde argumentará que:

Desde Max Müller, «religiones del Libro» (judaísmo, cristianismo, islamismo –sin contar con el hinduismo o el budismo–) no garantiza la armonía entre ellas, sino también los conflictos, incluso las guerras de religión, derivadas precisamente de su afinidad. La Biología y la Medicina son afines, sin duda. Y muchos subrayan la «armonía interdisciplinar» derivada de esta afinidad... Sin embargo también es cierto que la afinidad entre Biología y Medicina incluye relaciones de incompatibilidad muy profunda, que da lugar a conflictos permanentes que no se dirimen, en todo caso, en el terreno científico, sino gracias a la apelación a principios extrínsecos de índole jurídica o deontológica (legislación pertinente, derechos humanos, comités de Bioética).

Es importante identificar el proceso por el cual la medicina traspasa lo interpersonal y llega a las instituciones, para comprender el presente desde el cual podemos ver a la medicina como una disciplina normativa. Y para ello es pertinente buscar la causa primera o el primer indicio de experiencia desde el cual podemos encontrar este rebasamiento de disciplina o campo categorial. Para ello creo pertinente traer a colación el contenido que imparte el profesor Jose Carlos Muinelco Cobo en el Seminario que imparte sobre Filosofía del Derecho en la UNED, ya que nos ejemplifica lo que estamos buscando, lo fundacional de las disciplinas que tratamos:

“Es en los primeros meses de vida, cuando el recién nacido, tiene su primer contacto con la ética a través de una dietética, de una regulación del sueño y, en suma, de una intervención de la medicina, en forma de regulación de estas funciones, que no son más que la propia vida en su forma más fundacional y basal. Es a posteriori, junto con la conciencia del otro, como pasarán a formar

*parte de una educación y con ella entrarán diferentes disciplinas en ayuda de esta ética*¹.

Pero, no solo tiene carácter normativo por esa presencia normativa en las instituciones, sino que también – tal y como nos señala Cristian Saborido en su libro *Filosofía de la Medicina* 2020 pág. 142-.

“La medicina es normativa también porque se asienta en presupuestos valorativos establecidos previamente a su puesta en práctica” (Saborido, 2020).

Así, bajo estos presupuestos valorativos, se creará un marco normativo en el cual la medicina –y la sociedad– pueden establecer las características de lo que es un cuerpo enfermo y diferenciarlo del cuerpo sano. De esta manera, se marcarán una serie de protocolos para actuar ante una situación derivada de estas diferencias. Creando lo que será –de manera metafórica, pero rozando lo análogo– una jurisprudencia casuística de carácter valorativo, en la que las instituciones encontrarán, un argumento suficiente para la toma de decisiones de diferente índole. Esta normativización, no solo se restringe al campo de actuación médico-sanitario, sino que, como ya hemos visto en época de pandemia, genera toda una ontología, epistemología y una ética que va más allá del llamado método científico y de sus razones de lo empírico.

III. LA CUESTIÓN DE DEMARCACIÓN

El problema de demarcación es una de las cuestiones más importantes de las que se ocupa la filosofía, ya que nos permite dibujar las fronteras entre lo que es conocimiento científico, del conocimiento que no es científico. La labor del teórico o filósofo de la medicina será la de definir los conceptos, explicar y distinguir como se conforman y diferenciarlos del resto de conocimientos o disciplinas no científicas.

Esta demarcación es de suma importancia, ya que el conocimiento clasificado como científico, no solo se revestirá de verdadero, sino que, en el ámbito de la medicina, se incorporará a las instituciones mediante el marco normativo correspondiente. Con todo ello, no es de extrañar, que muchas pseudociencias o medicinas alternativas, insistan en ser consideradas mediante este criterio, para adquirir esa “*autoritas*”, que no solo es parte de su discurso, sino que está respaldada por un resultado efectivo, debido en parte a la metodología que se le exige, la del método científico.

¹ Muinelo Cobo, J. C. (2023). Título de la presentación [Seminario]. Seminario sobre Filosofía del Derecho, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).

En suma, el afirmar que unas proposiciones, estudio o método, tiene el estatus de contenido científico y/o médico, es automáticamente aceptado por la sociedad y asimilado por las instituciones como el conocimiento más fiable, verdadero y efectivo respecto al resto de conocimientos. Estos se pueden clasificar a grandes rasgos en cuatro tipos de conocimientos: El conocimiento científico, el conocimiento a científico, las pseudociencias, y el conocimiento contra científico.

Los mayores problemas los encontramos a la hora de abordar el grupo de las pseudociencias, ya que estas no tienen el estatus científico y, sin embargo, quieren hacerse pasar por este. Entre estas pseudociencias o también llamada –en el caso concreto de la medicina– medicinas complementarias y alternativas.

El Filósofo de la Ciencia Mario Bunge nos pone en la pista de estas terapias que, si bien algunas se miran en el espejo de los médicos y grandes pensadores del periodo de la antigua Grecia, en la actualidad “esa mirada” no tiene sentido sino como método residual enfocado a la homeóstasis del cuerpo, mediante hábitos saludables.

“Le debemos, entre otras cosas, la tesis de que las enfermedades son procesos naturales que nada deben a los dioses; que la enfermedad de cada clase tiene su curso peculiar; que la mayoría de los males se curan sin intervención; y que, para conservarla salud, así como para recuperarla, hay que adoptar ciertas reglas higiénicas, como comer y beber con moderación” (Bunge, 2012, pág. 20).

Estas disciplinas no pueden ser reconocidas como científicas porque no cumplen los requisitos exigidos, entre otros no pasa el criterio de verificabilidad, propuesto por el filósofo David Hume y llevado al extremo por el denominado Circulo de Viena² y su Neopositivismo. Uno de sus miembros más notables explica este requisito de esta manera:

“This is how Carnap formulates this criterion in his 1932 paper (p.76): “The meaning of a statement lies in the method of its verification. A statement asserts only so much as is verifiable with respect to it. Therefore a sentence can

² El Círculo de Viena (en alemán: Wiener Kreis) fue un organismo científico y filosófico formado en 1921 por el filósofo austriaco Moritz Schlick en Viena, Austria, y disuelto definitivamente en 1936. Este movimiento, conocido con el nombre original de Círculo de Viena para la concepción científica del mundo, se ocupaba principalmente de la lógica de la ciencia, considerando la filosofía como una disciplina encargada de distinguir entre lo que es ciencia y lo que no, y de la elaboración de un lenguaje común a todas las ciencias.

be used only to assert an empirical proposition, if indeed it is used to assert anything at all. (Gillies, 2003).

Pero como bien explica en su artículo Donald Gillies, profesor del University College London, este criterio no es suficiente, ya que este se usó para desprestigiar de toda Metafísica y como bien nos ha señalado la historia, esta rama de la filosofía bien puede obtener conocimiento –ejemplo de esto sería el atomismo o diferentes presupuestos aristotélicos– habría que añadirle junto con el mencionado criterio de verificación, el criterio de falsación, este criterio ideado por el filósofo Karl Popper se resume como: doctrina filosófica para distinguir entre lo científico y aquello que no lo es, el conocimiento puesto a prueba debe de tener condición de falsable, es decir, que puede ser falsado o refutado. Pero este criterio puede también tener errores de calificación, *“To illustrate this type of criticism let us take as an example Newton’s first law. Few would deny that this is an example of a scientific law, and yet it turns out not to be falsifiable by observation”* (Gillies, 2003)

Otro criterio propuesto es el del Filósofo Thomas Khun, quien mediante su teoría del “*paradigma*” afirmaba que al criterio de demarcación era simplemente un producto de la sociedad, porque los propios médicos elegían los presupuestos que debe reunir una teoría para ser científica, esos mismos médicos serían producto de esa sociedad, siendo este proceso parte de un constructo social.

En resumen, pareciera ser que un solo criterio de los propuestos no es suficiente, pero podemos afirmar que la demarcación entre lo que es ciencia de lo que no, es de suma importancia y que cualquier intento de hacer pasar una medicina alternativa por medicina científica, estará detrás de un ánimo de lucro y de un desprestigio de la medicina, con la posibilidad de que se den varios casos de negligencias, por el posible abandono de un paciente que se encuentra bajo la incertidumbre de una posible cura o bien, haya tenido una mala experiencia con la medicina científica. Pero esta circunstancia y límites para demarcar y a posteriori normativizar viene también dada de su propia naturaleza y de su aspiración a científizar todo conocimiento, debemos tener en cuenta que no solo es a través del método científico como se obtiene conocimiento, hay fenómenos que no reúnen las características para poder reproducirse varias veces y mediante los mismos patrones, no pueden someterse a al estudio mediante laboratorio la totalidad de experiencias que se nos presentan y sin embargo nos están reportando conocimiento. Esta delgada línea entre lo que es conocimiento científico de aquello que no puede atraparse mediante la técnica, deja un espacio para el debate, es a través del mismo como podemos poner señalar los defectos de las múltiples pseudomedicinas, la tolerancia de las mismas nos permite rebatir su validez.

Por todo ello trataremos a continuación esa mezcla disciplinar que tiene la medicina, su carácter de ciencia, de arte y de tendencia a cristalizar en las normas de conducta.

IV. LA MEDICINA COMO DISCIPLINA CIENTÍFICA, ARTÍSTICA Y NORMATIVA

La medicina es considerada al mismo tiempo una disciplina científica y una actividad con carácter artístico. Esta disciplina exige dominar una serie de saberes teóricos-científicos que pertenecen a la rama de la biología, pero estos saberes deben de ponerse en práctica, ya que un buen médico no solo debe tener un gran conocimiento del cuerpo humano y su funcionamiento, sino que, debe ser capaz de aplicarlo en la práctica y de dominarlo. Esto último, requiere de adquirir una virtud que representa la rama artística, porque solo mediante la práctica sostenida en el tiempo, el médico será capaz de convertir este hábito en virtud. El saber general debe de concretarse en práctica mediante una prudencia o frónesis, que contiene tanto la virtud propia de una teórica como de una práctica. *“Una persona prudente en un sentido ético, es alguien capaz de discernir qué es un fin deseable”* (Saborido, 2020, pág. 146).

El vicio o contrario a la frónesis sería la *hibris*, que viene siendo no reconocer los sesgos que nos son propios de nuestra condición cuando actuamos, creyendo que estos no nos afectan para la práctica, un egoísmo que es propio del considerado como el peor pecado capital, la prepotencia. Esta situación aparece narrada en La Ilíada de Homero, cuando Aquiles pretende traspasar el poder de los dioses, perdiendo este el control.

De hecho, esta exigencia está inserta en las instituciones, este contenido práctico debe ser dirigido por una serie de virtudes de carácter ético deontológico, que el propio Consejo General de Colegios Oficiales de Médicos de España señala como valores y conductas necesarias para el ejercicio de la medicina en este país.

El médico está al servicio de los otros y, por lo tanto, debe ser al mismo tiempo una autoridad que dirija al paciente con firmeza en su cura y al mismo tiempo tener la empatía suficiente para tratar a este como una persona humana con problemas de salud.

Al ser una disciplina científica aplicada, no puede aislarse como otras ciencias no aplicadas, tales como la física o la biología, es imposible aislar de un contexto en el que vive tanto el médico, como el paciente al que debe aplicarlo. En este aspecto se podría hacer una analogía para entender desde otro punto de vista este doble ca-

rácter que debe reunir el profesional médico, estableciendo una comparación con la profesión del jurista.

Este debe aplicar una solución a una problemática que no puede aislarse cual método científico para solucionarlo y restaurar la justicia del lugar al que se aplica.

La homeóstasis del cuerpo que sufre un desajuste y que mediante un conocimiento teórico debe concretarse con relación al caso, por medio de una práctica, sentencia, o ley que devuelva el equilibrio, la justicia. Ejemplo de este tipo de comparación lo podemos encontrar en la filosofía aristotélica y en concreto en su obra “Ética a Nicómaco”. En ella Aristóteles comparando estas dos disciplinas utiliza la medicina como una analogía para explicar la justicia. Así como un médico debe conocer la naturaleza del cuerpo humano para poder curarlo, un legislador debe entender la naturaleza de la justicia para aplicarla correctamente en la sociedad. En particular, la medicina busca el bien del cuerpo, la justicia busca el bien de la comunidad. Ambas disciplinas requieren de un conocimiento profundo y una aplicación práctica para alcanzar su objetivo final: la salud en el caso de la medicina y la equidad en el caso de la justicia. Pero para que el médico o el jurista puedan aplicar esa justicia o medicina general al caso concreto deben adquirir la virtud de la prudencia por ejemplo en el contexto de la medicina, un médico que cae en la hbris puede ignorar sus propios sesgos y limitaciones, creyendo que estos no afectan su práctica. Esta arrogancia puede resultar en decisiones perjudiciales para los pacientes, ya que el médico no reconoce la necesidad de una evaluación continua y de aprender de sus errores.

Así lo trata Jhon Suanders en su artículo “The practice of clinical medicine as an art and as a science”: “Doctor factors” such as emotions, bias, prejudice, risk-aversion, tolerance of uncertainty, and personal knowledge of the patient also influence clinical judgment. The practice of clinical medicine with its daily judgments is both science and art. It is impossible to make explicit all aspects of professional competence (Saunders, 2014).

V. CONCLUSIONES

En resumen, debemos ser conscientes de que la medicina es una actividad social, que involucra tanto un conocimiento teórico como una aplicación tecnológica de esta, y ello conlleva un desarrollo individual del profesional, que se ve obligado a acogerse a un tipo de filosofía, que en la mayoría de las veces el propio individuo no es consciente de esa adopción. Por ello, el deber del filósofo es el de facilitar un marco teórico y práctico, en el cual vuelva a tener importancia una filosofía primera,

una metafísica. La importancia de la misma está resurgiendo gracias a la labor de grandes profesionales del medio, como el profesor Jose María Carabante, en una de su interminable lista de obras producto de su gran erudición: “Perfiles Filosóficos. Hombre, sociedad y derecho en el pensamiento contemporáneo editada por Madrid: Thomson Reuters”, realiza una compilación y síntesis a través del pensamiento de diversos autores, de lo que significa hacer uso de esta filosofía primera y de como debe trasladarse a una ética.

Esta filosofía primera es tal, porque permitirá dar respuesta a las preguntas más importantes que se plantearán los diversos profesionales: aquello que es primero, el ser, diferenciar lo que es sustancial de lo accidental, lo que es un acto de un acto imperfecto, materializado en un movimiento, lo que es potencial y, en definitiva, dar una respuesta a la pregunta que une todas las disciplinas que forman parte de la filosofía, el ¿para qué?

Si la ciencia que presuponiendo unos principios demuestran unas conclusiones, la labor del filósofo a través de la filosofía primera, que comprende las restantes ramas filosóficas, debe considerar esas conclusiones, pero dándole a profesional esos principios de la manera más correcta y trabajada mediante los cual, el médico se sienta arropado, con un desarrollo profundo y científico, y no una dogmática superficial que en la mayoría de los casos, sufre de un cierto relativismo basado en una lógica equívoca, sin posibilidad de orden.

Esta podría ser una cuestión menor, sino fuera una disciplina de profunda afectación a través de su interdisciplinaridad, que impregna a las instituciones de un componente normativo, el cual persigue el fin de cristalizar en la ética a través del derecho. Conocer y comprender estos esquemas a través de la filosofía, es como contar con un mapa de comprensión de la realidad, para evitar el cientificismo o el puro relativismo.

Revindicar una filosofía es ser capaz de ver que la norma es la forma de lo justo, y que la normativización es una manera de plasmar lo ajustado de lo concreto, en su forma general. Esta normativización no es negativa, si el profesional adquiere una mirada más comprensiva de la realidad, pero para ello hace falta esa disciplina que sea capaz de dar sentido a aquello que no tenemos una experiencia inmediata: lo justo, el bien, el ser, la verdad. De esto debe dar cuenta la filosofía a través de una metafísica y mediante la misma, el médico será capaz de analizar los diversos problemas que se plantean a través del otro en tanto que yo.

BIBLIOGRAFÍA

- Bueno, G. (18 de noviembre de 2011). La 'Ciencia enfermera' desde la TCC. *El Catoblepas*.
- Bunge, M. (2012). GEDISA. En M. Bunge, *Filosofía para médicos* (pág. 25). Barcelona: GEDISA.
- Carabante, J. M. (2022). *Perfiles Filosóficos. Hombre, sociedad y derecho en el pensamiento contemporáneo*. Madrid: Thomson Reuters.
- Gillies. (2003). *The Demarcation Problem and Alternative Medicine*. La Coruña.
- Muñelo Cobo, J. C. (2023). Seminario sobre Filosofía del Derecho. Madrid.
- Saborido, C. (2020). Filosofía de la Ciencia. En C. Saborido, *Filosofía de la Ciencia* (pág. 142). Madrid: Tecnos.
- Saunders, J. (2014). *The practice of clinical medicine as an art*. Abergavenny.

LA ESTRUCTURA DE LA PERSONA HUMANA COMO PREMISA PARA LOS DERECHOS HUMANOS EN EL ÁMBITO DE LA JUSTICIA RESTAURATIVA

THE STRUCTURE OF THE HUMAN PERSON AS A PREMISE FOR HUMAN RIGHTS IN
THE FIELD OF RESTORATIVE JUSTICE.

ALICIA BENEITE ALMEIDA

Universidad Francisco de Vitoria

RESUMEN

Sobre la base de «La estructura de la persona humana» de Edith Stein, este estudio nos permitirá abordar una visión de la justicia restaurativa en relación con la necesidad existencial de poseer una concepción del hombre para el ejercicio de toda profesión jurídica. De esta concepción del hombre emanan los fundamentos filosóficos de la justicia restaurativa en relación con la transformación del mal, la libertad y la responsabilización, la reparación del daño causado por el delito y la reinserción.

El primero de los objetivos es establecer un marco que introduzca someramente la idea de justicia restaurativa y cómo esta opera en el ordenamiento jurídico español. Tras ello, sobre la base del trabajo de Stein, abordaremos las dimensiones del hombre y cómo estas construyen las bases filosóficas del trabajo restaurativo propuesto a víctimas, victimarios y representantes de la comunidad para que estos puedan reconocer la profundización que puede llegar a plantear la justicia restaurativa. En este sentido, se pretende abordar cómo el trabajo sobre la persona dentro del paradigma restaurativo posibilita la comprensión y vivencia de los anhelos que, como humanidad, plasmamos en el primer considerando y en el artículo 1 de la Declaración de Derechos Humanos de 1948.

Por último, y siguiendo el trabajo de Edith Stein, nos centraremos en sacar unas breves conclusiones acerca de la necesidad de tener una concepción de la persona humana para el ejercicio de la profesión jurídica sobre la base de la relación entre la justicia restaurativa y las dimensiones del hombre.

PALABRAS CLAVE: Derechos humanos; justicia restaurativa; dimensión espiritual; dimensión social.

ABSTRACT

Based on “The structure of the human person” by Edith Stein, this study will allow us to address a vision of restorative justice in relation to the existential need to have a conception of the human person for the exercise of any legal profession. From this conception of man

emanate the philosophical foundations of restorative justice in relation to the transformation of evil, freedom and responsibility, repair of the damage caused by crime and reintegration. The first objective is to establish a framework that briefly introduces the idea of restorative justice and how it operates in the Spanish legal system. After that, based on Stein's work, we will address the dimensions of man and how these build the philosophical bases of the restorative work proposed to victims and perpetrators so that they can recognize the sense of otherness and responsibility as keys to restorative justice. In this sense, the aim is to understand how work on the person within the restorative paradigm is necessary for the understanding and living of the desires that as humanity we express in the first recital and in article 1 of the Declaration of Human Rights of 1948.

Finally, and following the work of Edith Stein, we will focus on drawing some brief conclusions based on the relationship between restorative justice and the dimensions of man, about the need to have a conception of the human person for the exercise of justice. legal profession.

KEYWORDS: human rights; restorative justice; spiritual dimension; social dimension.

I. INTRODUCCIÓN A LA JUSTICIA RESTAURATIVA

La justicia restaurativa en el ordenamiento jurídico español sirve como una herramienta más para complementar la justicia retributiva o tradicional tratando de «responder a algunas limitaciones y necesidades de esta»¹, tal y como afirma Howard Zehr, uno de los precursores en nuestra época de la justicia restaurativa. A la vez, si acudimos a observar los fundamentos filosóficos de la justicia restaurativa, podemos apreciar que no se trata de un paradigma nuevo, sino que estamos ante un renovado paradigma de justicia, dado que encuentra anclaje –en cuanto a su fundamento filosófico– en muchas tradiciones y enseñanzas espirituales que nos acompañan desde hace siglos.

Aunque la justicia restaurativa funciona en muchos ámbitos, aquí nos centraremos en el ámbito penal debido a que este es el área del Derecho que cuenta con más experiencia a nivel nacional, europeo e internacional. A nivel nacional, la Ley 4/2015 de 27 de abril regula el Estatuto de la víctima del delito reconoce por primera vez el derecho de las víctimas al acceso a la justicia restaurativa. En concreto, el artículo 15 de dicho texto señala que:

«1. Las víctimas podrán acceder a servicios de justicia restaurativa, en los términos que reglamentariamente se determinen, con la finalidad de obtener

¹ Zehr, H., *El pequeño libro de la justicia restaurativa*, USA, 2002., p. 6.

una adecuada reparación material y moral de los perjuicios derivados del delito, cuando se cumplan los siguientes requisitos:

a) el infractor haya reconocido los hechos esenciales de los que deriva su responsabilidad;

b) la víctima haya prestado su consentimiento, después de haber recibido información exhaustiva e imparcial sobre su contenido, sus posibles resultados y los procedimientos existentes para hacer efectivo su cumplimiento;

c) el infractor haya prestado su consentimiento;

d) el procedimiento de mediación no entrañe un riesgo para la seguridad de la víctima, ni exista el peligro de que su desarrollo pueda causar nuevos perjuicios materiales o morales para la víctima;

e) no esté prohibida por la ley para el delito cometido.

2. Los debates desarrollados dentro del procedimiento de mediación serán confidenciales y no podrán ser difundidos sin el consentimiento de ambas partes. Los mediadores y otros profesionales que participen en el procedimiento de mediación, estarán sujetos a secreto profesional con relación a los hechos y manifestaciones de que hubieran tenido conocimiento en el ejercicio de su función.

3. La víctima y el infractor podrán revocar su consentimiento para participar en el procedimiento de mediación en cualquier momento».

La primera conclusión que ha de sacarse de la justicia restaurativa en nuestro país en relación con este artículo es que estamos ante una justicia centrada en las víctimas, ya que no encontramos igual derecho reconocido para los victimarios en el ámbito penal ni penitenciario. En segundo lugar, dado que hablamos de un derecho y no de una obligación ni de un servicio prestado dentro del aparato judicial de forma imperativa, se recalca su carácter instrumental y potestativo –«podrán acceder a servicios de justicia restaurativa»–, salvaguardando la voluntad y deseos de la víctima. Así, la justicia restaurativa nace para dar respuesta a las necesidades de la víctima que no han sido colmadas durante el proceso judicial, no por incapacidad de este, sino porque la finalidad de este es otra: probar los hechos, fundamentarlos jurídicamente y, en fin, «juzgar y hacer ejecutar lo juzgado» tal y como reza el artículo 117.3 de nuestra Constitución respecto de las funciones de jueces y magistrados. Esta finalidad de la justicia retributiva o tradicional atiende también a necesidades profundas de las víctimas como la necesidad de seguridad, de orden y de tranquilidad.

Por su parte, según dispone este mismo artículo, la finalidad de la justicia restaurativa es «obtener una adecuada reparación material y moral de los perjuicios derivados del delito». En alguna medida la reparación material es obtenida por la víctima en

el marco del proceso judicial a través de la responsabilidad civil derivada del delito. No obstante, en muchas ocasiones nos encontramos que este tipo de reparación no tiene lugar en la práctica por impago de los penados o por otras causas externas como el funcionamiento anormal de la Administración de Justicia, tal y como demuestra Helena Soletó² en sus múltiples estudios. En este sentido, a través de los servicios de justicia restaurativa se puede lograr una mayor eficacia de la reparación material del daño no solo a través del cumplimiento efectivo del pago de la responsabilidad civil gracias a la toma de conciencia del responsable, sino a través de otras actuaciones de reparación material dirigidas a este fin.

Respecto a la reparación moral del daño, para determinar el modo de reparación se atenderá de nuevo a las necesidades de la víctima buscando estrategias que puedan resultarle satisfactorias a nivel interno. Para la realización de estas actuaciones de reparación se necesitará en muchos casos la colaboración de los victimarios vinculados a esa víctima o no vinculados –condenados por haber cometido el mismo tipo de delito contra otras personas–. Esta es la razón por la cual en los procesos de justicia restaurativa se necesita trabajar con victimarios, porque de ellos se necesita que provenga en ocasiones esa reparación pudiendo así tener lugar actuaciones como encuentros o círculos restaurativos. No obstante, ya son consideradas restauradoras otras actuaciones como las reuniones solo con víctimas –donde se comparte y reflexiona sobre las consecuencias del crimen en sus vidas–, múltiples servicios de apoyo a las víctimas o el testimonio que estas puedan compartir con determinados colectivos favoreciendo la prevención del delito y la concienciación de la comunidad como corresponsable del delito y sus consecuencias.

Debido a que la finalidad de la justicia restaurativa es la reparación del daño causado por el delito, el citado artículo 15 contempla una serie de requisitos legales para su prestación que tratan de garantizar su eficacia. El primero de los requisitos es el reconocimiento de hechos esenciales por parte del victimario, el segundo es el consentimiento informado de víctima y victimario, el tercero es la seguridad en la prestación del servicio cuidando de que no entrañe ningún riesgo o perjuicio y, por último, la confidencialidad a la que están sujetos víctima, victimario, representantes de la comunidad y facilitadores, garantizándose así la posibilidad de creación de espacios seguros donde se pueda mantener un diálogo profundo que verdaderamente logre el fin reparador. Estos requisitos operan durante toda la prestación del servicio, aunque no tenga lugar un encuentro o círculo restaurativo donde se reúnan víctima y

² Véase a modo de ejemplo Helena SOLETO MUÑOZ: “La ineficacia del sistema español para reparar económicamente a las víctimas de violencia sexual” *TEORDER* 2019, N° 26, pp. 320-340.

victimario, pues este no es el objetivo principal de la justicia restaurativa y esta sigue cumpliendo su misión, aunque no se den este tipo de actuaciones de reparación.

A pesar de que el citado artículo 15 constituye un avance en la regulación española de la justicia restaurativa, lo cierto es que es evidente concluir que estamos ante una regulación mínima resultado de la trasposición a nuestro ordenamiento jurídico de la Directiva 2012/29/UE del Parlamento Europeo y del Consejo, de 25 de octubre de 2012, por la que se establecen normas mínimas sobre los derechos, el apoyo y la protección de las víctimas de delitos que es complementada doctrinalmente a nivel internacional por diferentes textos publicados por la ONU como el *Handbook on Restorative Justice programs*.

No es tampoco el Real Decreto 1109/2015, de 11 de diciembre que desarrolla la Ley 4/2015 el que viene a completar esta escasa regulación, ya que no se ocupa de describir en profundidad la manera de prestar los servicios de justicia restaurativa, sino que este reglamento solo hace brevemente mención a la necesidad del servicio y a las funciones de la Oficina de Asistencia a Víctimas en relación al mismo. Por ello, podemos decir que, en la actualidad española, la justicia restaurativa no cuenta con la regulación necesaria lo que, por un lado, contribuye a la inseguridad jurídica y al mismo tiempo posibilita en alguna medida la flexibilidad que este sistema precisa. En España, la justicia restaurativa se materializa en la realización de múltiples programas que diferentes entidades ofrecen a las víctimas, a los victimarios y a la comunidad afectada por un crimen, siendo un gran impulso la labor que se realiza por parte Instituciones Penitenciarias subvencionando programas tratamientos restaurativos como el «Taller de Diálogos Restaurativos» recogido en el Documento Penitenciario número 23 y la «Intervención en justicia restaurativa. Encuentros restaurativos penitenciarios» recogido en el Documento Penitenciario número 24, donde se desarrollan de forma específica dichos programas para su realización con personas privadas de libertad en el primero de los casos y para el encuentro restaurativo entre personas privadas de libertad y víctimas en el segundo caso. No podemos dejar de mencionar que, en relación con los victimarios, la justicia restaurativa encuentra su fundamento jurídico en el artículo 25.2 de la Constitución española que señala que «Las penas privativas de libertad y las medidas de seguridad estarán orientadas a la reeducación y a la reinserción social». Como veremos, a pesar de que la reeducación y la reinserción no son objetivos principales de la justicia restaurativa, sí se pueden obtener de la misma estos beneficios para el individuo concreto y para la comunidad en general.

II. LA MULTIDIMENSIONALIDAD DE LA PERSONA COMO FUNDAMENTO DE LA JUSTICIA RESTAURATIVA

Los principios de la justicia restaurativa se basan en una concepción del ser humano determinada que acompaña tanto el fundamento filosófico de la misma como la teorización del sistema y su práctica. Las personas que atraviesan un delito como víctimas, victimarios, representantes de la comunidad y facilitadores de procesos de justicia restaurativa u otros profesionales, quedan traspasados por la pregunta sobre el ser humano. Esto es debido a que la experiencia interpela a la reflexión sobre la naturaleza del delito, es decir, sobre la naturaleza de la acción u omisión del hombre.

Edith Stein aborda el estudio de la estructura de la persona humana como multidimensional, una estructura donde las dimensiones están interrelacionadas hasta el punto de considerar que la persona ha de buscar «en todos los asuntos y sucesos de su vida terrena su relevancia de cara a esa meta eterna»³. En el caso del delito, una de las preguntas que nace en la víctima o en sus familiares –víctimas indirectas– es un porqué, apelando directamente a esta relación entre la dimensión física y espiritual. Esto sucede porque la realidad física –delito– está relacionada o pide expresamente una respuesta que interpela a una realidad espiritual. Es la propia naturaleza del hombre –su estructura– la razón de esta interrelación entre las dimensiones.

Considerar al ser humano en una sola dimensión físico-mental limita la comprensión del dolor y aumenta el sufrimiento de las personas involucradas en el delito, sobre todo cuando esa dimensión física ha quedado alterada en gran medida tras el mismo. En este sentido, Domingo Oslé y Rodríguez-Fraile señalan que: «La visión materialista [de la condición de la persona] encarcela al ser humano en la realidad física y le deja poca escapatoria. Esta visión reduce lo espiritual a lo mental, y entiende lo mental como una expresión sofisticada de lo físico».⁴ Edith Stein aclara que «el alma es *spiritus*, mientras que *intellectus* y *mens* son algo en ella»⁵ siendo el espíritu el centro de la unidad de la persona humana espiritual-corporal, siendo «los ojos del espíritu [los que] están abiertos para todo lo que en este mundo nos habla de otro mundo diferente»⁶.

³ Edith STEIN: *La estructura de...*, p. 13.

⁴ Rafael DOMINGO OSLÉ y Gonzalo RODRÍGUEZ-FRAILE DÍAZ, G: *Espiritualizarse*. 2021., p. 56.

⁵ Edith STEIN: *La estructura de...*, p. 127.

⁶ *Ibid.*, p. 13.

Podemos decir que la justicia restaurativa puede posibilitar el espacio para que la persona afectada por un delito tome consciencia de su propia concepción del ser humano y de la concepción del delito en su vida. Siguiendo la terminología de Stein, podemos describir el delito como un «asunto o suceso de la vida terrena» que necesita ser dotado de significado.

Howard Zehr, al abordar los principios restaurativos, señala que:

«La justicia restaurativa se basa en un concepto antiguo y popular del delito. Aunque se ha ido expresando de diferentes maneras según la cultura, esta perspectiva parece ser compartida por la mayoría de las sociedades tradicionales. Para quienes somos de ascendencia europea, éste es el concepto del delito que tenían nuestros antepasados y, tal vez, incluso nuestros propios padres.

- *El crimen se define como un acto dañino contra las personas y las relaciones interpersonales.*
- *Las ofensas conllevan obligaciones.*
- *La obligación principal es la de reparar el daño causado»⁷.*

La primera consideración de Zehr acerca del delito nos indica la necesidad de que el crimen se conciba –y se restaure– poniendo en el centro a la persona y la relación interpersonal, para lo que hay que acompañar la toma de consciencia de las víctimas, victimarios y representantes de la comunidad sobre su concepción de la persona humana. En primer lugar, no para reconocer esta concepción en el otro, sino para reconocerse a ellos mismos más allá del delito, diferenciando entre el «yo experiencial» o «ser finito» –el individuo con sus circunstancias que dice, calla, hace o no hace– y el «yo existencial» referido a ese «ser eterno», ese ser esencial, alma o espíritu que ha de experimentarse «más allá de lo que de ella se ha actualizado [renovado, restaurado] en cada momento, e incluso más allá de cuanto se actualice de ella a lo largo de toda su existencia en la tierra»⁸.

Esta concepción de la persona humana que cuenta con la dimensión espiritual hace referencia no al componente religioso, sino a la necesidad natural del ser humano de reconocer y comprender más allá de lo físico. La concepción del delito que plantea Zehr, por tanto, nos obliga a relacionarla directamente con la necesidad de interrelación entre la dimensión física-mental-emocional y la dimensión espiritual del hombre pues, aunque el delito genere daños evidentes en la primera de las dimen-

⁷ Zehr, H., *El pequeño libro de la justicia restaurativa*, USA, 2002, pp. 25-26.

⁸ Edith STEIN: *La estructura de...*, p. 127.

siones, requiere de la segunda dimensión en alguna medida para ser comprendido y restaurado. El delito, como tantos otros sucesos vitales invita a la profundización, pues como dice Stein «la existencia del hombre está abierta hacia dentro, es una existencia abierta *para sí misma*, pero precisamente por eso está también abierta hacia fuera y es una existencia abierta que puede contener en sí un mundo»⁹. Es decir, que la existencia –y todo lo que esta incluye– tiene una finalidad de revelarse en su esencia a uno mismo para favorecer la propia existencia a través de actualizaciones o restauraciones realizadas por la experiencia, «esto es, [el ser humano en esencia, el alma] en cada uno de los distintos momentos y fases de su existencia está actualizando algo de ella»¹⁰.

Respecto de las dos últimas concepciones que plantea Zehr sobre el delito, señala que «las ofensas generan obligaciones» y que «la obligación principal es reparar el daño causado». Con el término «obligaciones» podemos referirnos a la responsabilidad ante el «asunto o suceso de la vida terrena» en este caso, el delito. Esta obligación, en concreto la de reparación, le corresponde al victimario como causante del daño. En el sistema de justicia retributiva o tradicional se le impone una pena al autor del crimen y se le obliga a pagar la responsabilidad civil derivada del delito. Si bien es cierto que esto es necesario si atendemos a la dimensión física-mental-emocional del ser humano, se queda corto si nos centramos en la dimensión espiritual porque la responsabilidad se dirige mucho más allá de estas obligaciones impuestas, ya que la responsabilidad activa ante el daño generado como autor del crimen requiere de la libertad de espíritu a diferencia de la culpabilidad. La libertad de espíritu es la causa o fuente de la responsabilización de los hechos cometidos, de la asunción de los daños causados y de las penas impuestas, recordando que la asunción de los hechos es una de las premisas para comenzar el proceso de justicia restaurativa. Por ello, no todo el mundo está preparado para comenzar estos procesos porque no todas las personas condenadas se hacen responsables de forma activa de los hechos realizados y de sus consecuencias. En este sentido, la responsabilidad la ha de conquistar el victimario respecto de sí mismo en primer lugar y, en segundo lugar, respecto de la víctima y la comunidad. Saint-Exupéry dijo con rotundidad que «lo primero y más importante es asumir tu carga. Cada uno es responsable de todos. Cada uno es el único responsable. Cada uno es el único responsable de todos los demás»¹¹, esta idea de responsabilidad infinita a la que también se refería Lévinas está en los fundamentos filosóficos de la justicia restaurativa y esta está conectada a la dimensión espiritual del hombre en la

⁹ Edith STEIN: *La estructura de...*, p. 37.

¹⁰ *Ibid.*, p. 127.

¹¹ Carta al doctor Pélissier, 8 de junio de 1943, en *Écrits de guerre, Ouvres Complètes II*, Gallimard, París 1999. Citado en Bellamy, F-X. *Permanecer. Para escapar del tiempo, del movimiento perpetuo*. Madrid, Ediciones Encuentro, 2020, p. 8.

que, todos los seres humanos están interconectados en relación con una consciencia superior que, dependiendo de las religiones o cosmovisiones es llamada de diferentes maneras –consciencia unidad, cuerpo místico, Iglesia, humanidad o fraternidad, entre otros–. Zehr, del mismo modo, manifiesta que detrás de la concepción del delito que sirve como principio de la justicia restaurativa:

«subyace una premisa básica acerca de la naturaleza de la sociedad: todos estamos entrelazados. En las escrituras hebreas, este concepto se expresa en la palabra shalom, la visión de vivir en “total rectitud” con nuestro prójimo, con Dios y con la naturaleza. Muchas culturas tienen una palabra especial para expresar esta idea de la centralidad de las relaciones: entre los maoríes es whakapapa; para los navajos, hozho; y, para muchos africanos, es la palabra bantú ubuntu. Aunque el significado específico de estas palabras puede variar, todas expresan el mismo principio: todas las cosas están entrelazadas por una red de relaciones. En esta cosmovisión, el crimen es un problema porque representa una herida en la comunidad, una ruptura en la red de relaciones»¹².

Debido a esto, el papel de la comunidad en la justicia restaurativa es determinante porque el delito –la actuación del hombre– sucede en comunidad y, por ello, la comunidad es corresponsable tanto del delito como de sus consecuencias y de la reinserción de aquel que lo cometió. A la vez, la comunidad también es sujeto dañado por el delito dada la ruptura de las relaciones interpersonales, del orden público y del deber de fraternidad. En este sentido, Edith Stein, en la «Estructura de la persona humana» también habla de la dimensión social del hombre y del sentido de la responsabilidad de la comunidad con cada persona con el cual el ente comunitario cada vez ha de entrar más en relación con una «conciencia de la recíproca responsabilidad».¹³ El proceso de justicia restaurativa donde participen miembros de la comunidad como representantes de la sociedad se convierte así en una ocasión para significar en su plenitud la palabra «comunidad» que, como dice Stein, tiene lugar solo cuando «el miembro está vinculado con el todo por una vivencia»¹⁴.

En cuanto a la vivencia de las víctimas ante el delito, estas en muchas ocasiones pueden plantearse un problema existencial que les hace preguntarse: «y, ahora, tras el daño causado, el dolor sufrido y las consecuencias o secuelas que ha dejado el delito, ¿qué?». ¿Qué hay después del delito? ¿Qué hago con este dolor? ¿Cuál es mi respuesta

¹² Howard ZEHR: *El pequeño libro...*, pp. 25-26.

¹³ Edith STEIN: *La estructura de...*, p. 36.

¹⁴ Edith STEIN: *La estructura de...*, p. 28.

ante esta vivencia? Por esto, tampoco podemos dejar de hablar de la responsabilidad que tiene la persona que ha sido víctima de un delito con respecto a su vivencia, ante ese «suceso o asunto de la vida terrenal». Hablar de responsabilidad también es necesario en estos casos, ya que muchas veces ante la pregunta existencial señalada, puede surgir en estas personas la necesidad de hacer un trabajo de toma de consciencia acerca de la diferencia entre su «yo experiencial», finito, que ha sido víctima de un delito y el «yo existencial» o «ser eterno» que concebiría a la persona más allá de su condición de víctima. En relación con esta diferenciación, Kierkegaard en «Temor y Temblor» dice que a uno «no [le] hace grande [ni pequeño] lo que [le] sucede, sino lo que [uno hace con aquello que le sucede]»¹⁵. Esta es la razón por la cual se habla de la posibilidad de transformar el mal causado, porque considerar lo contrario sería afirmar que el mal tiene la última palabra y, por tanto, vence al bien. La justicia restaurativa puede procurar el espacio para que las personas que han sido víctimas de un delito puedan volver a reconocerse y a comprenderse más allá del delito, del daño causado y de sus consecuencias.

III. LA NECESIDAD DE UNA CONCEPCIÓN DE LA PERSONA HUMANA PARA EL EJERCICIO DE LA PROFESIÓN JURÍDICA

Como conclusión, hemos de reafirmar la necesidad de una concepción de la persona humana no solo para fundamentar la justicia restaurativa ni para su ejercicio, sino para el ejercicio de cualquier profesión jurídica, debido a que estas se ejercen en estrecha relación y contacto con la vida humana, sus acciones y sus omisiones. Edith Stein, al principio del libro que se ha tomado como referencia para la realización de este artículo, hace mención a la necesidad de «la idea del hombre como fundamento de la pedagogía y de la labor educativa», señalando que «toda labor educativa que trate de formar a hombres va acompañada de una determinada concepción del hombre, de cuales son su posición en el mundo y su misión en la vida, y de qué posibilidades prácticas se ofrecen para tratarlo adecuadamente»¹⁶. No obstante, dado el planteamiento que hace a lo largo del libro respecto de las dimensiones del hombre, si nos centramos en la dimensión espiritual, –como ya hemos visto anteriormente– podemos advertir que todo «suceso o asunto de la vida terrenal» sirve para educar, actualizar, restaurar o renovar progresivamente al alma. Entonces podríamos llegar a decir que la vida misma y todo lo que en ella sucede puede entenderse como un acto de pedagogía en sí mismo, pudiendo considerarse a la vida como una escuela del espíritu. Así, la nece-

¹⁵ Sören KIERKEGAARD: *Temor y Temblor*. Alianza editorial. Madrid, 2022, p. 150.

¹⁶ Edith STEIN: *La estructura de...*, p. 3.

sidad de una idea experiencial de la condición de la persona humana sería necesaria para la evolución de la pedagogía, pero también para todo acto pedagógico, siendo que estos pueden llegar a coincidir con todo acto realizado por el hombre. Lo que nos ha de ocupar desde el ámbito del Derecho es, sin embargo, que esta idea del hombre más allá de su dimensión física-mental-emocional esté presente en la educación de los futuros juristas y en el ejercicio de nuestras respectivas profesiones para poder contribuir a ese anhelo de unidad o fraternidad al que se refiere la Declaración de los Derechos Humanos de 1948.

Especialmente sería beneficioso para los profesionales que sirven en el mundo de la justicia haber tenido una concepción experiencial de la realidad del hombre, sobre todo en lo relativo a la dignidad de la persona humana como fuente de la que emana la posibilidad de libertad, de justicia e igualdad –valores superiores del ordenamiento jurídico español, según el artículo 1 CE–, pero fuente de la que también brota la posibilidad de paz y de encuentro entre humanos como deber de fraternidad. Así, a través de la labor pedagógica concreta realizada con estudiantes de Derecho y la labor pedagógica que plantea y contiene en sus herramientas la justicia en todas sus esferas, puede contribuirse a posibilitar una profundización existencial del ser humano como reflejo de un paso más en la evolución del Derecho y en la materialización de los propósitos de los Derechos Humanos.

BIBLIOGRAFÍA

- Barraca, J. Una distinción levinasiana capital para los derechos humanos: los derechos del otro y el tercero. 2013. *Prisma Jur.*, Sao Paulo, v.12, n.1, pp. 201-223.
- Edith STEIN: *La estructura de la persona humana*. Madrid, Estudios y ensayos BAC Filosofía y ciencias. 2020.
- Edith STEIN: *Ser finito, ser eterno. Intento de un ascenso al sentido del ser*. Editorial Encuentro. Madrid, 2023.
- François-Xavier BELAMY. *Permanecer. Para escapar del tiempo, del movimiento perpetuo*. Madrid, Ediciones Encuentro, 2020.
- Helena SOLETO MUÑOZ: “La ineficacia del sistema español para reparar económicamente a las víctimas de violencia sexual” *TEORDER* 2019, Nº 26, pp. 320-340.

Howard ZEHR, *El pequeño libro de la justicia restaurativa*, USA, 2002.

Javier BARRACA: “Una distinción levinasiana capital para los derechos humanos: los derechos del otro y el tercero.” *Prisma Jur.*, Sao Paulo, v.12, n.1, 2013, p. 201-223.

Rafael DOMINGO OSLÉ y Gonzalo RODRÍGUEZ-FRAILE DÍAZ, G: *Espiritualizarse*. 2021.

Sören KIERKEGAARD: *Temor y Temblor*. Alianza editorial. Madrid, 2022.

EL NACIONALISMO Y EL MARXISMO COMO ENGENDROS POLÍTICOS DEL ANTIGUO GNOSTICISMO

NATIONALISM AND MARXISM AS POLITICAL RESIDUES OF ANCIENT GNOSTICISM

ÁLVARO JESÚS ROCA PALOP

Universidad Francisco de Vitoria

RESUMEN

Hace ya tiempo que el gnosticismo dejó de ser una cuestión exclusivamente religiosa. En su afán por amoldarse a los tiempos, ha tomado unas hechuras más políticas que religiosas para poder seguir ejerciendo cierta influencia. En las ideologías políticas ha encontrado una de sus mejores posadas, concretamente en el nacionalismo y el marxismo, por diferentes que éstas puedan ser. Estas ideologías, a pesar de nacidas en el siglo XIX, mantienen, aun sin saberlo, importantes notas que ya caracterizaban a las sectas gnósticas que proliferaron a comienzos del cristianismo. Tanto el nacionalismo como el marxismo han tratado de emular ciertos puntos nucleares del cristianismo/catolicismo en unas coordenadas que, a pesar de ser muy políticas y modernas, a algunos nos hace recordar viejos patrones gnósticos. Sin embargo, esta ambición por reproducir el cristianismo bajo estructuras políticas ha producido más bien una caricatura fallida y totalitaria.

PALABRAS CLAVE: Nacionalismo; marxismo; socialismo; política; religión; gnosticismo.

ABSTRACT

Gnosticism has long ceased to be an exclusively religious matter. In its attempt to adapt to modern times, it has embraced a more political than religious approach in order to continue exerting any influence. In the field of political ideologies it has found one of its best dwellings, specifically in nationalism and Marxism, however different they may be. These ideologies, despite having been born in the 19th century, maintain, even unknowingly, important nuances that characterized the Gnostic sects which proliferated at the beginning of Christianity. Both nationalism and Marxism have tried to emulate certain key aspects of Christianity/Catholicism in ways that, despite being very political and modern, remind us of old Gnostic patterns. However, this eagerness to reproduce Christianity under political structures has ended up giving us a rather failed and totalitarian caricature.

KEYWORDS: Nationalism; marxism; socialism; politics; religion; gnosticism.

I. INTRODUCCIÓN

Ya Eric Voegelin reconocía en las primeras líneas de su obra *Science, Politics and Gnosticism* que puede resultar llamativo al lector tratar los movimientos y pensadores políticos modernos bajo el título de “gnosticismo”¹. Y es que quizás sea Voegelin quien con mayor éxito anunció durante el siglo XX que el gnosticismo ha atravesado la política, y podríamos apostillar que incluso se ha revestido de ella. Es cierto que el gnosticismo antiguo no constituyó en absoluto un movimiento político, pero hoy sí vuelve a florecer bajo formas políticas que desembocan en conclusiones ideológicas. Este movimiento ya no es sólo una doctrina pseudorreligiosa sino una (re)forma de pensamiento, un criterio de razonamiento que, lógicamente, va más allá de lo religioso e impregna las relaciones personales, los medios de comunicación, el ámbito social, sanitario, educativo, político... De hecho, obras como la de Voegelin vienen a demostrar cómo el gnosticismo reviste la gran mayoría de sistemas políticos y movimientos sociales de nuestro tiempo, entre los cuales se encuentran buena parte de los gobiernos que se anuncian demócratas y liberales. Por nuestra parte, diríamos que la política va adoptando cada vez más un rostro gnóstico, aunque también podría afirmarse que es el gnosticismo el que ha ido adquiriendo un tono político. Además, es útil recordar que “la religión origina un modo de pensamiento”² que viene muy bien al gnosticismo y a la política pero que éstos no están dispuestos a secundar. Resulta complejo el proceso para explicar cómo el gnosticismo empezó siendo en su origen un movimiento filosófico-religioso y ha acabado siendo en nuestros días una cuestión político-ideológica, pero trataremos de reflejar cómo lo ha hecho con dos ideologías que nacieron en el siglo XIX y que han sido determinantes desde entonces en la historia: el nacionalismo y el marxismo bajo su acepción socialista y comunista.

II. NACIONALISMO Y SOCIALISMO, UN PARENTESCO PSEUDORRELIGIOSO

Según como se mire, podría decirse *grosso modo* que “el nacionalismo es un producto del siglo XIX”³, como el socialismo, lo cual podría matizarse añadiendo que, sin duda, sus raíces se hunden incluso en el siglo XVIII. Alguien ha señalado que

¹ E. VOEGELIN, *Science, Politics and Gnosticism*, Henry Regnery Company, Chicago 1968, p. 3: “The reader will be surprised to see modern political thinkers and movements treated under the heading of «gnosticism»”.

² DALMACIO NEGRO, *El mito del hombre nuevo*, 2009, p. 28.

³ DANIEL COLOGNE, *Elementos para un nuevo nacionalismo y la ilusión marxista*, Letras inquietas, 2021, p. 29.

el nacionalismo y el socialismo son fuerzas poderosas que pueden provocar los sentimientos más intensos⁴, que son los sentimientos de arraigo, de pertenencia, de lucha ante las injusticias... Cuanto mayores son las promesas, mayores son las esperanzas y los sentimientos. Ambas ideologías se vendían –y todavía se venden– con ínfulas redentoras, sin embargo, “al igual que nacionalismo, el socialismo no ha producido ni felicidad ni realización espiritual, ni siquiera prosperidad material, sino, por el contrario, opresión y miseria sin parangón, para sucumbir finalmente bajo el peso de sus ideales disparatados”⁵. Kedourie ha llegado incluso a declarar que además del nacionalismo, “la otra poderosa ideología que se proponía ofrecer un remedio a la alienación y desgracia de los hombres era el socialismo”⁶.

Ciertamente, la idea subyacente de los nacionalismos se asemeja al marxismo, pues mientras éste propone a sus camaradas una fraternidad sin paternidad, sin base ni techo alguno, teniendo en cuenta que la fraternidad con unos implica la enemistad con otros⁷, también el nacionalismo destruye la patria, muchas veces a fuerza de sobrevalorarla, eliminando las relaciones que en ella se dan. En ambos se da un nosotros frente a un vosotros.

Nacionalismo y comunismo están aunados por su odio a la religión, pues confluyen en su aborrecimiento por la paternidad de Dios, por lo que prefieren una fraternidad universal huérfana, lo cual afecta a su comprensión sobre la familia y su favoritismo –disfrazado de paternalismo– por las estructuras monoparentales, que suelen defenestrar la figura paterna y ensalzar la materna. Todo esto entronca con las teorías *gender* y los feminismos radicales que demonizan al varón y divinizan a la mujer. Así se produce un *totum revolutum* entre el nacionalismo y el comunismo en el que tanto nacionalistas defienden causas comunistas como los mismos comunistas fomentan los intereses nacionalistas.

Y aunque, a pesar de lo dicho, el comunismo y el nacionalismo están movidos por patrones distintos y no tienen relación directa *a priori*, puesto que el comunismo es un movimiento internacionalista que, además, rechaza la nación como creación del estado burgués, no le queda otra que simpatizar con el nacionalismo, en parte porque hoy es más fácil ganarse el afecto de la masa apelando a la nación que a la

⁴ Cf. A. H. M. JONES, *Were Ancient Heresies Disguised Social Movements?*, Fortress Press, Philadelphia 1966, pp. 27-28: “Nationalism and socialism are, on the other hand, powerful forces, which can and do provoke the most intense feelings”.

⁵ ELIE KEDOURIE, *Nacionalismo*; Juan José Solozábal (trad.), Alianza, Madrid 2015⁴, p. 30.

⁶ *Nacionalismo*, p. 30.

⁷ Cf. J. RATZINGER, *La fraternidad de los cristianos*, José María Hernández Blanco (trad.), Sígueme, Salamanca 2004, p. 35.

revolución obrera. Además, dada la homogeneización de la sociedad, hoy ya no hay clase obrera, pero esa sociedad homogeneizada sí que tiene crecientes sentimientos de pertenencia los cuales pueden ser satisfechos y alimentados desde el imperialismo de la dimensión emotiva, frente al cual nadie se atreve hoy: todo lo que provenga de la emoción posee carácter dogmático y merece ser saciado, y todo el que disponga cualquier mínima objeción o cuestionamiento de este dogma merece ser linchado mediática, digital o incluso físicamente. Incluso a pesar de esta relación, Hayes dejó ver que el nacionalismo va incluso más allá que el comunismo, alegando que el nacionalismo tiene una dimensión más cálida y pietista de la que escasea el comunismo, que posee una cualidad espiritual que se aleja del materialismo y la frialdad comunista, que suscita una emoción que puede ser compartida por toda la masa común y no sólo por una élite selecta, que frecuentemente ofrece y/o promete una satisfacción al anhelo humano por la inmortalidad y la libertad que el comunismo apenas puede garantizar⁸. Seguramente, por todo esto, terminó concluyendo que, “después de todo, el nacionalismo ahora parece ser más amplio de miras que el comunismo, y más universalmente motivador”⁹.

El comunismo y el socialismo, al menos hoy, ganan más asociándose al nacionalismo, mientras éste igualmente gana como desembocadura de todas aquellas fuerzas comunistas y socialistas que pertenecían a la revolución obrera. En este sentido, Isaiah Berlin ya aseguró que “ni el socialismo ni ningún otro movimiento político del mundo de postguerra puede triunfar si no va acompañado no solo del antiimperialismo sino también de un pronunciado nacionalismo”¹⁰. Quizás por ello, “la dictadura comunista bajo Stalin asumió un carácter nacionalista”¹¹. Berlin se atrevió a dar ejemplos acordes a su época afirmando en una entrevista que: “en el siglo XX, los movimientos de izquierdas no habrían tenido éxito en Egipto y Argelia, en Ghana y Siria, en Irak y

⁸ Cf. CARLTON HAYES, *Nationalism: A Religion*, The Macmillan Company, New York 1960, p. 15: “Nationalism has a warmth and a pietistic character which communism lacks. It is not so coldly and impersonally materialist. It has a spiritual quality; and, unlike communism, it appreciates the basic religious truth that man does not live by bread alone. Hence the emotion which nationalism arouses is likely to be shared to the full not only by an elite but by the mass of common people. Furthermore, nationalism usually gives some satisfaction, which communism scarcely can, to man’s craving for immortality and for freedom”.

⁹ *Id.*, p. 18.

¹⁰ ISAIAH BERLIN, “La rama doblada. Sobre el auge del nacionalismo”, en *Sobre el nacionalismo. Textos escogidos*; Roberto Ramos Fontecoba (trad.), Página Indómita, Barcelona 2020, (pp. 29-72) p. 53.

¹¹ C. HAYES, *Nationalism: A Religion*: 17: “the communist dictatorship under Stalin took on a nationalist complexion”.

otros lugares si no hubiesen ido de la mano del sentimiento nacionalista¹². El filósofo judío letón no vivió para corroborar que su teoría igualmente se cumpliría en el siglo XXI, ya que, hoy por hoy, en España resulta prácticamente imposible un gobierno socialista sin el apoyo de los distintos nacionalismos preponderantes.

Nacionalismo y marxismo cuadran muy bien en la población joven, especialmente en la adolescencia, ya que esta edad es propicia al inconformismo, al reaccionarismo, a la protesta e incluso a la revolución gregaria. Sin embargo, cuando esos jóvenes crecen y maduran suelen dejar a un lado esas ideologías recordándolas durante su madurez como el surco temporal por donde canalizaron sus rebeldías juveniles. Pero eso no impide que haya adultos y ancianos que, con rebeldía propiamente juvenil, apuestan visceralmente por estas ideologías políticas, lo cual ofrece un indicio sobre la madurez que éstas aportan. Este dato común podría encasillarlas como ideologías políticas adolescentes.

Más allá de las evidentes semejanzas que comparten estas ideologías, querríamos recalcar la fuerte influencia de elementos gnósticos que caracteriza a ambas. Una de las propuestas mayores del gnóstico de ayer y hoy es la perfección consumada en este mundo imperfecto. Ansía una perfección inmediata y caprichosa, no ya sólo en medio de las contingencias espacio-temporales de este mundo, sino además en un estado de naturaleza humana herida originalmente por el pecado, olvidando que el hombre ha sido creado imperfecto para llegar a la perfección paulatinamente durante su historia y no alcanzarla hasta que Dios se la conceda por misericordia en la resurrección. La no-inmediatez de este proceso vital y existencial le conduce a la no aceptación de este programa divino de crecimiento humano por el amor y a la re-formulación de otro programa político y social de plenitud por el conocimiento (γνώσις, *scientia*, *scire*) hasta llegar al *Übermensch* o superhombre¹³, expresión creada por Goethe en Fausto, o *godded man*¹⁴, y aprovechada por Nietzsche y Marx¹⁵. Por ello, afirma E. Voegelin

¹² “Dos conceptos de nacionalismo”, en *Sobre el nacionalismo*, (pp. 121-146) p. 125. Entrevista concedida a Nathan Gardels en 1991 y publicada originariamente en *New Perspectives Quarterly*, y con ligeros cambios de Berlin y los editores, en *The New York Review of Books*.

¹³ F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, Andrés Sánchez Pascual (ed.), Alianza, Madrid 2003, p. 36: “Yo os enseño el *superhombre*. El hombre es algo que debe ser superado”.

¹⁴ Voegelin utiliza la expresión *godded man* (hombre divinizado) como consecuencia del *superman* (superhombre), recordando que el primer término es acuñado por Henry Nicholas, confrontando la fuente RUFUS M. JONES, *Studies in Mystical Religion*, London 1936, p. 434; cf. E. VOEGELIN, *The New Science of Politics*, en *The Modernity Without Restraint: The Political Religions; The New Science of Politics; and Science, Politics and Gnosticism*; en *The collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 5, Manfred Henningsen (ed.), University of Missouri Press Columbia and London 2000, p. 190.

¹⁵ Cf. E. VOEGELIN, *Los movimientos de masas gnósticos como sucedáneos de la religión*, Rialp, Madrid 1966, pp. 23-24.

que “la ciencia, además de ser un instrumento de poder sobre la naturaleza, es algo que nos sofisticaba lo suficiente como para no creer en Dios”¹⁶. Este era y es uno de los grandes errores del gnosticismo: servirse racionalmente del mensaje de Dios para acabar reinterpretando según los propios intereses y negando a Dios. Así, es posible encontrar hoy testimonios de personas y dirigentes de autodenominación y raigambre cristiana que dictaminan postulados diametralmente opuestos al cristianismo. De hecho, el gnosticismo siempre necesitará, como *conditio sine qua non*, a Dios y todo el complejo religioso como punto de partida para acabar negándolo y superponiéndose a él. Con palabras muy similares lo expresó Étienne Gilson al decir: “Nada más característico del gnosticismo que esta necesidad de hacerse pasar por Cristianismo y esta imposibilidad de armonizarse con él”¹⁷.

Hay otro punto que termina por descubrir el carácter gnóstico de estas ideologías políticas. Eric Voegelin compiló seis célebres claves que vienen a sintetizar una actitud típicamente gnóstica, ya sea antigua o actual.

1.- El gnóstico es un individuo descontento con su situación (existencial), aunque esto puede no resultar demasiado llamativo, pues todos –afirma– tenemos motivos para no estar completamente satisfechos con este o aquel punto de la situación en la que vivimos.

2.- El segundo indicio de la actitud gnóstica ya no es tan natural y consiste en la convicción de que todos los males de la situación se deben a una mala organización de la existencia en el mundo. También se podría admitir la hipótesis de que el orden de la existencia sea bueno, siendo nosotros, los hombres, quienes somos imperfectos. Pero los gnósticos no discurren así, no están dispuestos a consentir cualquier tipo de imperfección en el hombre. La culpa ha de encontrarse en la maldad propia o en la mala organización del mundo.

3.- La tercera nota radica en creer la posibilidad de una liberación del mal (inherente) del mundo.

4.- A la anterior le sigue la creencia de que el orden del ser debe ser transformado en un proceso histórico (secular), de modo que el mundo, que es malo, debe convertirse históricamente en uno bueno.

¹⁶ E. VOEGELIN, *The New Science of Politics*; en *Modernity without Restraint*, p. 230: “Science, besides being an instrument for power over nature, is something that makes you sophisticated enough not to believe in God”.

¹⁷ *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*; Arsenio Palacios y Salvador Caballero (trads.), Gredos, Madrid 2007², p. 36.

5.- En quinto lugar, llegamos quizás a la mayor característica gnóstica en su sentido *plenior*: el gnóstico se halla impregnado de la certeza de que está en el poder humano, esto es, que es posible al hombre con su proceder, efectuar *un cambio de carácter liberador en el orden del ser*, siendo este acto (redentor) posible gracias al esfuerzo propio del hombre.

6.- La sexta característica se desprende lógicamente de las anteriores: dado que es posible variar la estructura del orden del ser, la misión del gnóstico es investigar la fórmula para conseguir este cambio. Tal permuta exigirá un alto grado de conocimiento –gnosis– sobre todas las cuestiones pertinentes que ocuparán al gnóstico y manifestarán su disposición como profeta que comunica a la humanidad su saber y conocimiento liberador¹⁸.

Y aquí venimos a expresar que estas seis famosas claves voegelianas de una actitud genuinamente gnóstica se reproducen en grado mayor o menor en el *modus essendi atque operandi* tanto del nacionalismo como del marxismo. El nacionalismo es una inflamación de una serie de notas nacionales, regionales, territoriales, lingüísticas, idiosincráticas... que, sacadas de quicio, pretenden implantar un orden social idóneo, incluso paradisíaco, donde todo promete ser perfecto y sin vestigio de mal. Para Marx, “el progreso hacia lo mejor, hacia el mundo definitivamente bueno, ya no viene simplemente de la ciencia, sino de la política; de una política pensada científicamente, que sabe reconocer la estructura de la historia y de la sociedad, y así indica el camino hacia la revolución, hacia el cambio de todas las cosas”¹⁹. Así pues, nacionalistas y marxistas, a su respectivo modo, rechazan la disposición del mundo y tratan de transformar este mundo en lo que a sus entendederas consideran idóneo. Sin embargo, “la hostilidad del gnóstico ante el mundo no toma aquí la vía de un escape espiritualista sino del ejercicio de soberanía que intenta imponer al mundo una comprensión determinada”²⁰. Pero desde aquí podemos añadir que no se trata únicamente de una tendencia gnóstica sino, además, de una tentación, la tentación por excelencia del género humano, que consiste en resolver nuestro mundo por nosotros mismos, con nuestra sola fuerza, recurriendo a medios exclusivamente materiales, políticos y humanos. He aquí, decía Ratzinger,

¹⁸ Cf. E. VOEGELIN, *Los movimientos de masas gnósticos como sucedáneos de la religión*, pp. 11-13; *Science, Politics and Gnosticism*, pp. 86-88; cf. también en *Las religiones políticas*, Manuel Abella y Pedro García Guirao (trads.), Trotta, Madrid 2014, pp. 127-128.

¹⁹ BENEDICTO XVI, *Spe salvi* 20 (30 de noviembre de 2007).

²⁰ Diego Fonti, “Gnosticismo, política y religión. Aproximación crítica a una relación fundamental en Eric Voegelin”, *Persona y Sociedad*, vol. XXVIII, n° 3 septiembre-diciembre, Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile 2014, (pp. 97-124) p. 103.

“el núcleo de toda tentación: apartar a Dios que, ante todo lo que parece más urgente en nuestra vida, pasa a ser algo secundario, o incluso superfluo y molesto. Poner orden en nuestro mundo por nosotros solos, sin Dios, contando únicamente con nuestras propias capacidades, reconocer como verdaderas sólo las realidades políticas y materiales, y dejar a Dios de lado como algo ilusorio, ésta es la tentación que nos amenaza de muchas maneras”²¹.

Eugenio Romero Pose ya dejó ver que esta tentación, nítidamente gnóstica, es tan propia de ayer como de hoy²², pues el hombre siempre experimenta la tentación de cobijarse bajo falsos techos, antiguamente bajo diversas sectas gnósticas, actualmente bajo los gnosticismos redivivos en las ideologías políticas.

III. NACIONALISMO, OTRO PSEUDOCRISTIANISMO

Con bastante acierto Eduard Honey ha sentenciado que “existe una profunda conexión entre el nacionalismo y la religión”²³. Sin embargo, además de que esa conexión es muy enrarecida o incluso contradictoria como veremos, también constataremos que el agarradero religioso del nacionalismo le aporta semejanzas con el gnosticismo. El cristianismo, concretamente el catolicismo, ha venido a ser el principal abrevadero donde se vigorizan las principales ideologías que hoy amenazan al hombre, y, misteriosamente, en la misma proporción que beben de él se oponen a él. El único interés del nacionalismo en nutrirse inicialmente del cristianismo está en asumir su *auctoritas*, su simbología, su imaginario, su riqueza más que su mensaje, algo muy frecuente en las ideologías. Quizás por negligencia cristiana, les atraen más las formas que el contenido, detalle que bien merece una profunda revisión para todo el que se nomina como cristiano.

Así, de modo similar al gnosticismo, el nacionalismo nace y cobra impulso de la religión para acabar enfrentándose a ella y aliándose con el ateísmo, como también ha ocurrido con la política, la gnosis, algunas ideologías y otras muchas realidades, por lo que alguien ha llegado a hablar de la “religión nacionalista”²⁴. Pero no sólo nace y se propulsa de la religión en general, ya que apela al sentido religioso del hombre²⁵,

²¹ *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, La esfera de los libros, Madrid 2007, p. 52.

²² Cf. “La tentación de la gnosis ayer y hoy”, *Communio*, mayo-junio 1991, pp. 194-206.

²³ *El nacionalismo es una enfermedad social*, Letra minúscula, 2022, p. 107.

²⁴ D. NEGRO, *Lo que Europa debe al Cristianismo*, Unión Editorial, Madrid 2007³, p. 243.

²⁵ Cf. C. HAYES, *Nationalism: A Religion*, p. 176: “Modern and contemporary nationalism, I repeat, appeals to man’s «religious sense»”.

sino concretamente del catolicismo, como vamos a indicar. Stefano Abbate cree con firmeza que “el nacionalismo es una transposición de elementos propios del ámbito cristiano”²⁶. Hayes ya dibujó el nacionalismo como una suerte de religión o un sustituto para la religión²⁷, en esto radica su tesis. Eric Voegelin hablaría de una *Ersatz Religion* (religión sustituta) en coordenadas neognósticas. Y en tanto que religión o sustituto de la religión, del nacionalismo sólo se puede ser el mejor amigo o el mayor enemigo –no existen términos medios– como plagio de aquel lema evangélico: “Quien no está conmigo está contra mí”²⁸.

Así, la política aprovecha y ocupa el vacío que la piedad negligente se ha procurado. Por ello, la fe que no se riega desde la espiritualidad y las fuentes propiamente religiosas corre el serio riesgo de convertirse en un activismo político y nacionalista. Por un lado, todo apunta a que, como señala H. Kohn, el nacionalismo surgió de la religiosidad política, una mezcla de la revolución de los puritanos ingleses y de la politicidad de la antigüedad clásica²⁹. Por otro lado, se puede decir que el nacionalismo tiene su cuna y al mismo tiempo su principal oposición en el cristianismo, en concreto el catolicismo. Por ello, a pesar de que “el nacionalismo, al radicalizar el particularismo político, cultural, etc., es incompatible con el cristianismo y lleva al ateísmo”³⁰, no deja de ser cierto que el nacionalismo cobra impulso del cristianismo y toma prestado de él casi todo su imaginario³¹. Es un dato a tener en cuenta que el nacionalismo ha nacido y ha prosperado en un continente profundamente religioso y cristiano, Europa, y que parece tener sus mayores estructuras gracias al cristianismo y donde el cristianismo predomina³², o más bien, donde el cristianismo se ha arredrado, lo cual ha producido una tendencia a adaptar, si no a subordinar, el cristianismo al nacionalismo³³.

²⁶ “Nacionalismo y mesianismo”, *Revista de Estudios Políticos*, 188, abril/junio 2020, (pp. 71-95) p. 88.

²⁷ Cf. *Nationalism: A Religion*, p. 10. Aunque la idea está presente por toda esta obra.

²⁸ *Mt* 12, 30.

²⁹ Cf. D. NEGRO, *Lo que Europa debe al Cristianismo*, p. 128.

³⁰ *Id.*, p. 129.

³¹ Carácter social y soteriológico, símbolos y banderas, himnos, culto, festividades, apelación a la voluntad, al intelecto, a la lealtad o fidelidad, a la imaginación y a las emociones. Cf. C. HAYES, *Nationalism: A Religion*, pp. 164ss.

³² Cf. *Id.*, p. 180: “Indeed, nationalism seems to owe its better features in large part to Christianity”. Hayes va más allá y afirma que las religiones hoy muestran una tendencia a aprobar y promover el nacionalismo, lo cual crea una especie de mixtura sincretista, cf. p. 177.

³³ Cf. *Id.*, p. 180: “We have remarked a contemporary tendency to adapt, if not to subordinate, Christianity to nationalism”.

Así pues, quedando claro que el nacionalismo es una religión política, Dalmacio Negro va más allá en sus conclusiones sentenciando que el nacionalismo es el mayor enemigo del cristianismo³⁴. A pesar de ser esto muy cierto, sin embargo, podríamos apostillar matizando que, más bien, es el mayor enemigo del catolicismo, pues en todas las formas nacionalistas, a pesar de ser generalmente religiosas, e incluso muchas de raigambre cristiana, el catolicismo ha sido la facción cristiana más perjudicada y vilipendiada. Así ocurrió en el donatismo, el protestantismo, el anglicanismo, el nazismo, el nacionalcomunismo, la teología de la liberación, los diversos fundamentalismos islámicos... El nacionalismo se opone frontalmente al catolicismo no sólo por su carácter religioso, sino también y especialmente por su tendencia universal. Ya lo avisó Kohn: “El nacionalismo, que no es nada más que un fragmento de la humanidad, tiende a establecerse como el todo”³⁵. Tirando de etimología, ya San Agustín aclaró a los donatistas que “la expresión «por todo el mundo» es la equivalencia del griego καθ’ ὅλον”³⁶, de donde procede el adjetivo “católico”. De hecho, antes de ser un término propiamente eclesial, “*Katholikós*, en griego clásico, era empleado por los filósofos para indicar una proposición universal”³⁷. Esta condición universal es la que muchos nacionalismos pretenden arrebatar a la Iglesia y reclamar para sí, de modo que desean arrogarse una catolicidad (= universalidad) que es propia y esencial de la Iglesia. Este conato de procurar “establecerse como el todo” (*as the whole*) les vuelve incompatibles para aquello que reclaman. Justamente por su incompatibilidad con la totalidad (ὅλος) esos nacionalismos resultan igualmente incompatibles principalmente con lo católico (καθ’ ὅλος), aunque su modalidad imperialista o con cierta aspiración holística (ὅλος) propende a plagiarlo, a suplantarlo.

El nacionalismo tampoco renuncia al *eschaton* cristiano, pero sí lo reinterpreta *hic et nunc* por soteriologías exclusivamente humanas y políticas, lo cual le lleva a vivir desde la resignación lo que el cristiano vive desde la resurrección, y tiene todo su sentido que sea así –más por lógica que por maleficio– pues el que vive resucitado aspira a las cosas de arriba³⁸, mas el que vive resignado se resigna –permítasenos redundar– a quedarse únicamente con las de abajo. Esto nos permite ver que el nacionalismo, sea del tipo que sea, además de no saber respetar los espacios, tampoco sabe respetar los tiempos y, anhelante de la promesa bíblica de “una tierra nueva”, se

³⁴ *Lo que Europa debe al Cristianismo*, p. 159.

³⁵ *The Idea of Nationalism. A Study in Its Origins and Background*, The Macmillan Company, New York (1944) 1946³, p. 20.

³⁶ *De unitate ecclesiae* II, 2.

³⁷ HENRI DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*; Juan Costa (trad.), Encuentro, Madrid 1988, p. 37.

³⁸ Cf. *Col* 3, 1-2.

afana en lograr esa tierra nueva a fuerza de puños, por medios políticos y violentos que acaban suplantando a los propiamente religiosos y que terminan tiranizando a los hombres. No es más que un conato de materializar el Reino de Dios a nuestras coordinadas espacio-temporales (*chrónos*) sin necesidad de aguardar el tiempo de la promesa (*Kairós*), lo cual es compartido con otras bioideologías³⁹. Si las naciones no están firmemente asentadas sobre sólidos pilares religiosos corren grave riesgo de ser tiranizadas por sus reyes o políticos, algo que ha ocurrido sistemáticamente desde antiguo: “Sabéis que los jefes de las naciones las tiranizan y los grandes las oprimen con su poder”⁴⁰.

Otra de las razones por las que el nacionalismo se opone diametralmente al catolicismo es que, mientras el nacionalismo es favorable a la nacionalización de los territorios y de las diversas sociedades, la esencia del catolicismo en este aspecto podría ser la desnacionalización según Étienne Gilson, quien ya aseguraba que “no es sorprendente que uno de los efectos más notables que ha producido el cristianismo haya sido una desnacionalización”⁴¹, no tanto porque vaya en contra de la nación cuanto porque su transcendencia va más allá de ella. Así, aunque la tierra se divida en naciones, no por ello se divide la unidad cristiana⁴², que trasciende a aquéllas. De modo que para el cristiano, las distinciones nacionales son colaterales, secundarias, simplemente terrenales, pues ya no hay judío ni griego, ni de una nación ni de otra, ya que lo esencial de todos de aquí y de allá es que son uno en Cristo, hacía ver ya san Pablo⁴³. El apóstol de Tarso también escribía a los Filipenses que hay muchos “que no piensan más que en las cosas de la tierra. Pero nosotros somos ciudadanos del cielo”⁴⁴. El autor de la *Carta a los Hebreos* sigue esta semántica paulina y muestra a Abraham, padre de los creyentes, quien peregrinó por la tierra que Dios le preparó como en tierra extraña⁴⁵, no perdiendo de vista la verdadera ciudad asentada sobre sus cimientos, cuyo arquitecto y constructor es Dios⁴⁶. Un documento relevante del cristianismo incipiente, la *Carta a Diogneto*, explicita algo más aquella idea paulina, afirmando que “en efecto, los cristianos no se distinguen de los demás hombres ni por la nación ni por la lengua ni por el vestido”⁴⁷. Poco después sigue alegando que

³⁹ Cf. ÁLVARO ROCA PALOB, “Transhumanismo: la condena de una vida eterna”, *Relecciones* 9, 2002, pp. 64-72.

⁴⁰ Mt 20, 25.

⁴¹ *Las metamorfosis de la ciudad de Dios*, Rialp, Madrid 1965, p. 35.

⁴² Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De unitate ecclesiae* XIII, 33.

⁴³ Cf. *Gal* 3, 28; *Col* 3, 11.

⁴⁴ *Flp* 3, 19-20.

⁴⁵ Cf. *Hb* 11, 9.

⁴⁶ Cf. *Hb* 11, 10.

⁴⁷ *Carta a Diogneto* V, 1; J. J. Ayán (trad.), Ciudad nueva, Biblioteca Patrística 50, Madrid 2000.

“todos ellos viven en sus respectivas patrias pero como forasteros; participan en todo como ciudadanos pero lo soportan todo como extranjeros. Toda tierra extraña es su patria; y toda patria les resulta extraña”⁴⁸, “pasan la vida en la tierra pero tienen su ciudadanía en el cielo”⁴⁹. Para san Agustín, el cristiano que ancla su esperanza en la Ciudad eterna está liberado de las miras propias de la ciudad terrena que, no siendo necesariamente malas, e incluso por buenas que sean, sí que son más limitadas y propenden con más facilidad a desórdenes y nacionalismos. Tal era el caso del Imperio romano en que le tocó vivir, en el cual consideraba que lo único reprochable era que había absolutizado, o incluso divinizado su patriotismo romano, que su nación no se distinguía de su religión, que sus patriotas, como en los nacionalismos modernos, “hicieron de la grandeza terrena de la nación el valor supremo y, con ello, se cerraron el acceso a realidades mayores, a los valores de la eternidad”⁵⁰. Ratzinger glosa el pensamiento agustiniano añadiendo que “para el Imperio romano, el signo de su grandeza fue a la vez la señal de su reprobación perpetua”⁵¹. Esta prioridad cristiana por lo celestial y eterno es tan burlada por muchos de hoy como tan incomprendida por otros tantos paganos de ayer como Celso, para quien el ágape de los cristianos constituía una especie de asamblea sediciosa por lo que les consideraba algo así como unos apátridas⁵² por no participar del nacionalismo romano omniabarcante. Así, probando que el cristianismo nada tiene en contra de la estructura terrenal de las naciones, la desnacionalización cristiana de la que hablaba Gilson está lejos de constituir un desprecio a la nación, pues, más bien, la asume mientras trasciende su mirada en puntos más importantes que no entienden de distinciones y además aúnan a todos, de modo que podríamos matizar la expresión de Gilson sin desmerecerla y afirmar que la postura cristiana a este respecto es, más bien, transnacional. Tampoco hay que confundir esta comprensión con aquellos activismos anarquistas que luchan por el derribo generalizado de fronteras y que distan un abismo de la concepción cristiana. Así pues, el nacionalismo no soporta al cristianismo porque sencillamente, confiado en sus propias fuerzas, prefiere no peregrinar sino acomodarse en la patria terrena olvidando la eterna, porque ama la propia construcción y la propia ciudad más que la construcción y la Ciudad de Dios, porque se ama a sí mismo sobre todas las cosas hasta el desprecio de Dios.

⁴⁸ *Id.* V, 5.

⁴⁹ *Id.* V, 9; cf. *Flp* 3, 20.

⁵⁰ J. RATZINGER, *La unidad de las naciones. Una visión de los Padres de la Iglesia*, Cristiandad, Madrid 2011, p. 106.

⁵¹ *Id.*, p. 106.

⁵² Cf. ORÍGENES, *Contra Celsum* I, 1; Daniel Ruiz Bueno (trad.), BAC, Madrid 2001³.

El desprecio de Dios es una moción tan gnóstica como nacionalista. El nacionalismo no se acoge a moldes religiosos más que para aprender la vía para erigirse como el único Dios cuya obra selecta es la nación⁵³, principio de orden creacional⁵⁴. De modo muy similar al gnosticismo, al nacionalismo sólo le concierne Dios para asesinarlo y desbancarlo. Gnósticos y nacionalistas sólo se interesan por Dios para perderlo de vista de una vez y ocupar su sede. Ambos necesitan que Dios desaparezca para que sus causas prosperen, pero lo hacen apoyándose en él. El nuevo Dios es la nación y los nacionalistas sus apóstoles, el resto son detractores o infieles. El nacionalista, como el gnóstico, también se siente arrojado (*geworfen*)⁵⁵ a un mundo indebidamente dispuesto, por lo que pretende resolver políticamente, y bélicamente si es preciso, un nuevo orden de los territorios y naciones.

Y lo llamativo es que el nacionalismo choca con el catolicismo por causas muy semejantes por la que también colisionaba el gnosticismo en los primeros siglos. También los gnósticos apostaban por sus propias fuerzas (intelectuales) para salvarse. Gnosticismo y nacionalismo son un pseudocristianismo. En efecto, el nacionalismo tiene puntos en común con el gnosticismo. Ambos parten del catolicismo para acabar oponiéndose frontalmente a él. La insatisfacción de la condición presente es el motor tanto de la revolución gnóstica como nacionalista, la cual les lleva a pretender resolver la errónea disposición del mundo con engrimientos redentores. Es sabido que el gnosticismo componía complejos mitologemas para fundamentar y desarrollar

⁵³ Cf. EDUARD HONEY, *El nacionalismo es una enfermedad social*, p. 41: “La nación es el Dios de los nacionalistas”. Cf. también p. 22.

⁵⁴ La mentalidad nacionalista considera que la creación ha sido dispuesta originariamente en naciones, cf. E. HONEY, *El nacionalismo es una enfermedad social*, p. 52. ERNEST GELLNER ha anunciado la falsedad de esta percepción nacionalista: “La visión de las naciones como una forma natural, dada por Dios, de clasificar a los hombres, como un destino político inherente, aunque largamente aplazado, es un mito (...). Debemos rechazar ese mito. Las naciones no son algo natural, no constituyen una versión política de la teoría de las clases naturales; y los estados nacionales no han sido tampoco el evidente destino final de los grupos étnicos y culturales”, *Naciones y nacionalismo*, Alianza, Madrid 2003, p. 70; cit. en E. HONEY, *op. cit.*, p. 68.

⁵⁵ *Geworfenheit* es el término alemán, de corte puramente existencialista, acuñado por Martin Heidegger para significar el ‘arrojamiento al mundo’ (*Thrownness to the world*) que sienten los hombres “arrojados” (*geworfen*) a su existencia. Afirma H. JONAS que este término heideggeriano, hasta donde alcanza a ver, es originalmente gnóstico: cf. “Gnosticism and Modern Nihilism”, *Social Research*, 19 (1952), (pp. 430-452) p. 446. Una versión ampliada en alemán, «Gnosis und Moderner Nihilismus», apareció en *Kerygma und Dogma*, 6 (1960), pp. 155-171. Más tarde, a partir de ediciones posteriores (1963, 1991, 2001) de su libro *The Gnostic Religion* (1958), es adjuntado como epílogo variando ligeramente el título, en nuestra opinión más acertado: “Gnosticism, Existentialism, Nihilism”, pp. 320-340. Para H.-G. GADAMER, el término *Geworfenheit*, en el sentido de Heidegger y de Jonas, significa “haber-sido-deyector del alma hacia el mundo”, asociándolo asimismo con la antropología gnóstica, cf.; *El giro hermenéutico*; Arturo Parada (trad.), Cátedra, Madrid 1998, p. 23.

sus propios sistemas, algo a lo que parece que el nacionalismo también propende, salvando las distancias, pues Carlos Pereda ha llegado a asegurar que también los nacionalistas, al absolutizar la nación, tienden a “producir justificaciones desmesuradas echando mano de mitologías”⁵⁶. Ambos sistemas andan tan convencidos de su verdad y de su superioridad que seguramente se pudiera atribuir hoy a muchos nacionalistas aquello que San Ireneo decía en el siglo II sobre los gnósticos: “Ellos saben más que nadie, (...) ellos están en lo alto por encima de todo poder, por lo que pueden obrar todo con libertad, sin miedo a nada”⁵⁷. A la arrogancia nacionalista poco le queda para recurrir al sistema gnóstico de emanaciones eónicas con tal de demostrar su supremacía moral, aunque no lo hace, seguramente más por ignorancia de tal posibilidad que por rechazo de la misma. Sin embargo, sí que recurre a discursos de corte histórico, cultural, e incluso racial o genético, para reafirmar esa pretendida superioridad. Si los gnósticos (valentinianos) diferenciaban a los hombres espirituales o pneumáticos (= ellos) de los materiales o hílcos (= los demás), también el donatismo distinguía entre puros y *traditores*, y el nazismo realizaba meticulosas investigaciones frenológicas sobre la distinción craneal que les enaltecía sobre el resto, discurso que recuperó Quim Torra, expresidente de la Comunidad Autónoma de Cataluña, escribiendo que “un cráneo de Ávila no será nunca como uno de la plana de Vic”. Así, el nazismo distinguía entre arios y judíos; el catalanismo diferencia a los catalanes de los *xarnegos*; el nacionalismo vasco margina a los *maketos* de los vascos... Al final siempre hay una buena excusa para interponer un abismo entre buenos y malos, entre los mejores y los peores, retornando de nuevo a la viciada bipolaridad maniquea que hoy vertebraba el pensamiento social.

Por su raigambre cristiana y por su sobrado conocimiento de que “la Iglesia está en Dios y Dios en la Iglesia”⁵⁸, el nacionalismo intenta, en su emulación católica, presumir de un “nosotros” a modo del “nosotros eclesial”, sin embargo, le separa una abismal diferencia. El nosotros eclesial es la manifestación asamblearia (*qahal*, *ekklesia*⁵⁹) de un pueblo constituido y presidido por Dios; el nosotros nacionalista es la manifestación asamblearia de un capricho humano. El nosotros eclesial está regido por un credo, por la comunión, por los sacramentos, por el servicio mutuo, por la

⁵⁶ CARLOS PEREDA, “Tres desmesuras de los nacionalismos”, *Diánoia* 48, México, 2002, (pp. 119-132) p. 129.

⁵⁷ *Adversus haereses* I, 13, 6: “plus omnibus se cognovisse. (...) Esse autem in altitudine super omnem virtutem, quapropter et libere omnia agere, nullum in nullo timorem habentes”; J. J. Ayán, M. Aroztegi, P. Navascués, A. Sáez (eds.), *Fuentes Patrísticas* 37, Ciudad nueva, Madrid 2022.

⁵⁸ CESÁREO DE ARLÉS, *Comentario al Apocalipsis XIX*; Eugenio Romero Pose (trad.), Ciudad nueva, Biblioteca Patrística 26, Madrid 1994, p. 153.

⁵⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general* (20 de julio de 1991).

obediencia... términos ignotos en la semántica nacionalista; mientras el nosotros nacionalista es un yo inflado, un individualismo de grupo, un colectivismo⁶⁰ con pretensiones nacionales. El nosotros eclesial se comprende desde una fraternidad universal que desea abarcar a todos para que formen parte de este nosotros, pero el nosotros nacionalista busca ser una *sectio*, una sección, una porción privilegiada que se distingue del resto y que no se entiende sin un vosotros. En otras palabras, el nosotros eclesial, por su índole católica, aspira a ser “*todos nosotros*” sin acepción de raza, lengua, pueblo o nación, un “«*todos nosotros*» formado por individuos, familias y grupos intermedios que se unen en comunidad social”⁶¹. Por ello, el nosotros eclesial es integrador y no conoce ningún vosotros; sin embargo, “en su versión más exacerbada, el nacionalismo reinterpreta el mundo entre un nosotros y un vosotros. La comunidad de los que han reconocido ser salvados y los que son del mundo”⁶², criterio de fuerte raigambre gnóstica, pues principalmente a los valentinianos les gustaba distinguirse como quienes están “en el mundo” (ἐν κόσμῳ) de aquellos otros (psíquicos e hílicos) que son “del mundo” (ἀπὸ κόσμου)⁶³. “Una de las consecuencias más terribles del nacionalismo es que crea una sociedad dividida entre ciudadanos de primera y de segunda”⁶⁴. La distinción entre nosotros y vosotros termina siendo una distinción entre nosotros y ellos, entre amigos y enemigos⁶⁵, entre buenos y malos desembocando en el dualismo maniqueo, que de nuevo nos reubica en el fuero gnóstico⁶⁶.

Las sectas gnósticas, aun no siendo esencialmente políticas, y siendo más bien una deformación del cristianismo, con sus conciliábulos, sus enseñanzas paralelas, su particularismo, su odio radical a Dios y a la Iglesia, su supremacía moral, su razón soberbia... pudieron convertirse en un caldo de cultivo para futuras formaciones nacionalistas como el cisma donatista, que tuvo mucho de separatismo, de sectarismo, de partidismo, de racismo, de superioridad moral, de odio a la Iglesia e incluso de concilios sedicentes. Todas estas características tienen mucho que ver con muchas formas nacionalistas que han aparecido en los últimos siglos.

⁶⁰ Cf. ÁLVARO ROCA PALOB, *Derecho a vivir. Un análisis jurídico-antropológico sobre el nuevo totalitarismo eutanásico*, p. 255.

⁶¹ BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate* 7 (29, de junio de 2009).

⁶² STEFANO ABBATE, “Nacionalismo y mesianismo”, p. 82.

⁶³ Cf. IRENEO DE LIÓN, *Adversus haereses* I, 6, 4.

⁶⁴ E. HONEY, *El nacionalismo es una enfermedad social*, p. 101.

⁶⁵ Cf. ALEJANDRO NIETO GARCÍA, “Estrategia y táctica del separatismo catalán”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, nº 95, 2018, (pp. 549-565) p. 558.

⁶⁶ Cf. FRANCISCO GARCÍA BAZÁN, *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, Castañeda, Buenos Aires 1978.

En definitiva, la *performance* del nacionalismo es muy similar a la del gnosticismo: consiste en ataviarse con los atuendos del cristianismo para realizar actos diametralmente opuestos al cristianismo.

IV. EL MARXISMO COMO GÉNESIS DEL ACTUAL SOCIALISMO GNÓSTICO

“Belief in the salvational role of knowledge was a foundation stone of Marxist eschatology. In this sense, Marxism seems to me to be consonant with Gnosticism”

IGAL HALFIN, *From Darkness to Light. Class, Consciousness and Salvation in Revolutionary Russia*, University of Pittsburgh Press 2000, p. 6.

El título de este apartado no es propio, sino lo que tomamos de Eric Voegelin, quien encabeza así, *Marx: The Genesis of Gnostic Socialism*, el undécimo capítulo de su obra *From Enlightenment to Revolution*. Por tanto, Voegelin junto a otros grandes analistas del marxismo, como Joseph Ratzinger o Igal Halfin, serán quienes nos ayuden a indagar la huella gnóstica del marxismo. No deja de ser actualísima la Encíclica *Divini Redemptoris* (19 de marzo de 1937) de Pío XI para un análisis sintético del marxismo.

Nos gustaría comenzar con un párrafo de Ratzinger que nos presenta un cuadro introductorio de la hermenéutica marxista:

“El marxismo creía conocer la estructura de la historia mundial, y, desde ahí, intentaba demostrar cómo esta historia puede ser conducida definitivamente por el camino correcto. El hecho de que esta pretensión se apoyara sobre un método en apariencia estrictamente científico, sustituyendo totalmente la fe por la ciencia, y haciendo, a la vez, de la ciencia praxis, le confería un formidable atractivo. Todas las promesas incumplidas de las religiones parecían alcanzables a través de una praxis política científicamente fundamentada”⁶⁷.

En todas las épocas de la historia, desgraciadamente, ha habido injusticias de un corte o de otro. Marx considera el carácter injusto de que unos hombres tengan

⁶⁷ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE (Prefecto J. Ratzinger), *Sobre la situación actual de la fe y la teología*, Guadalajara, México, 7 de mayo de 1996.

ciertas condiciones de trabajo, de propiedad y de vida más dignas que otros, y propone la lucha de clases como medio para remediar esta desigualdad⁶⁸. De hecho, comienza la primera sección de su *Manifiesto Comunista* afirmando que “la historia de toda sociedad hasta el presente es la historia de la lucha de clases”. En este Manifiesto asegura que esta lucha ha de ejecutarse desde el terrorismo revolucionario. “El terrorismo revolucionario acelera el parto del Hombre nuevo”; “sólo el terror revolucionario puede abreviar, simplificar y concentrar los criminales trances agónicos de la vieja sociedad, y los sangrientos espasmos unidos al nacimiento de la nueva”. O como afirma en otro lugar:

“Tanto para engendrar en masa esta conciencia comunista como para llevar adelante la cosa misma, es necesaria una transformación masiva del hombre –eine massenhaft Veränderung der Menschen nötig ist–, que solo podrá conseguirse mediante un movimiento práctico, mediante una revolución, y que, por consiguiente, la revolución no solo es necesaria porque la clase dominante no puede ser derrocada de otro modo, sino también porque únicamente por medio de una revolución logrará la clase que derriba salir del cieno en que está hundida y volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases”⁶⁹.

Para esta lucha de clases es necesario que cada uno tome conciencia de su propia clase, esto es, que se sitúe y se posicione en qué lado milita.

“Pero esta lucha, como se ha dicho, debería ser una lucha política, ya que las estructuras se consolidan y se conservan mediante la política. De este modo, la redención se convertía en un proceso político, para el que la filosofía marxista proporcionaba las orientaciones esenciales. Se transformaba en una tarea que los hombres mismos podían, e incluso debían, tomar entre manos, y, al mismo tiempo, en una esperanza totalmente práctica: la fe, de teoría, pasaba a convertirse en praxis, en concreta acción redentora en el proceso de liberación”⁷⁰.

⁶⁸ Pío XI ya advirtió de esta pretensión marxista de “la encarnizada lucha de clases”, cf. *Quadragesimo anno* 112 (15 de mayo de 1931).

⁶⁹ KARL MARX – FRIEDRICH ENGELS, *La ideología alemana*, 1932; Wenceslao Roces (trad.), Ediciones Grijalbo, Barcelona (1970) 1974, p. 82.

⁷⁰ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Sobre la situación actual de la fe y la teología* 1.

Desde luego, Marx no supo nada –muy seguramente– sobre los gnósticos, pero no casualmente adoptaba sus mismas posturas trasladadas al ámbito político, pues cualquier pensamiento más o menos trascendente que se aparta de la fe, se suele apartar igualmente de la razón, y desemboca en cualquier tipo de gnosis. Como se va viendo, no son pocas las notas marxistas que nos redirigen a aquel antiguo gnosticismo. Las semejanzas y analogías fluyen solas.

Aunque el marxismo renunciaba a nociones típicamente religiosas (cristianas) como bien, mal, mesías, salvación... estos conceptos, recodificados en clave secular, no dejaban de inspirar el discurso comunista, por lo que la semántica marxista, entendida en sentido amplio, era análoga al lenguaje espiritual, sustituyendo “conciencia” por “alma”, “camaradas” por “creyentes”, “sociedad sin clases” por “paraíso”⁷¹, “capitalista” por “pecador”, “malo” por “contrarrevolucionario”⁷², etc., y desprovveyendo su proyecto de la terminología espiritual, aunque manteniendo su estructura.

En los sistemas gnósticos siempre había un líder gnóstico que recibía, de cualquier forma, una revelación privada, una luz privilegiada, un conocimiento que le distanciaba del resto y que, a la vez, debía transmitir/convencer a los demás, inyectándoles cierta sensación de libertad/salvación por tal conocimiento; así también el proletariado necesitaba un profeta que le liberara de su alienación⁷³, y ese era Marx. La revelación privada de Marx, consiste en su idea de revolución para la liberación. Precisamente, hastiado de las injusticias que refleja la realidad y apoyado (cuando le conviene) en el idealismo de Hegel⁷⁴, parte hacia una visión idealizada hasta llegar al nacimiento del hombre ideal, del Hombre nuevo, liberado de la opresión capitalista por medio del terrorismo revolucionario⁷⁵. Ciertamente, la fuerza y la violencia se hacen necesarias cuando faltan la razón y el Derecho.

No es difícil ver que Marx asume un rol redentor de la mano de la revolución y al margen de la religión, de hecho, el deseo marxista consiste y desemboca en una revuelta contra Dios⁷⁶. Eric Voegelin asegura que el filósofo alemán

⁷¹ Cf. IGAL HALFIN, *From Darkness to Light. Class, Consciousness and Salvation in Revolutionary Russia*, p. 39.

⁷² Cf. *Id.*, p. 42.

⁷³ Cf. *Id.*, p. 7.

⁷⁴ Al parecer, “del inmenso baúl de sutilezas de Hegel, Marx desdeña lo que quiere y toma lo que le da la gana”, afirma F. JIMÉNEZ LOSANTOS, *Memoria del Comunismo. De Lenin a Podemos*, La esfera de los libros, Madrid 2018¹⁸, p. 196.

⁷⁵ Cf. Pío XI, *Divini Redemptoris* 23.

⁷⁶ Cf. ERIC VOEGELIN, *From Enlightenment to Revolution*; John H. Hallowell (ed.), Duke University Press, Durham North Carolina 1975 (1982³), p. 268.

“sabía que él era un dios creando un mundo. Él no quería ser una criatura. No quería ver el mundo desde la perspectiva de la existencia creatural. Él rechazaba las grandes limitaciones del ser que son dadas en la experiencia, las limitaciones del hombre y del mundo, del ser inmanente y la realidad transcendental, del hombre y Dios, sujeto y objeto, acción y contemplación, las limitaciones que apuntan al misterio de la creación. Él quería ver el mundo desde el punto de la coincidentia oppositorum, esto es, desde la perspectiva de Dios”⁷⁷.

Como ya se ha visto, criticaba duramente la religión (opio del pueblo), sin embargo, presentaba deseos de transcendencia concretados en la justicia social y laboral y mezclados con una impotencia espiritual. Voegelin afirma que esta impotencia espiritual no le dejaba ningún camino abierto sino el descarrilamiento a un activismo gnóstico⁷⁸: “The Marxian spiritual disease, thus, like the Comtean, consists in the self-divinization and self-salvation of man; an intramundane *logos* of human consciousness is substituted for the transcendental *logos*”⁷⁹. Quizás, por esto el propio Voegelin ha afirmado categóricamente en otra obra que “Marx es un gnóstico especulativo”⁸⁰, aunque quizás es un epíteto que marca una redundancia intencionada, pues, esta propuesta de un *logos* intramundano en sustitución de la firmeza de un *Logos* divino hace que un gnóstico no pueda moverse más que en la especulación.

Sin embargo, se trata de una transcendencia relativa, ya que Marx negaba a Dios como principio absoluto para erigirse él mismo como tal. Pero, ignorante de que no se puede negar a Dios (*Logos*) y pretender conservar la razón, caía entre una especie de impotencia espiritual y antirracionalismo intolerante a que alguien le presentara una discusión racional sobre sus principios: tú tienes que ser marxista o callar⁸¹. Así, Marx llegó a la “prohibición del cuestionamiento”⁸². Pero, como afirma Voegelin, esta “prohibición marxista de preguntas no es algo aislado ni inofensivo”⁸³. Ciertamente, la veda a las preguntas incómodas ya era una tendencia gnóstica y una realidad del marxismo y de cualquier régimen totalitario actual, ya sea dictatorial o simplemente democrático. Ciertamente, el marxismo, como las sectas gnósticas, no tolera obje-

⁷⁷ *Id.*, pp. 298-299.

⁷⁸ *Cf. Id.*, p. 298.

⁷⁹ *Id.*, p. 276.

⁸⁰ *Science, Politics and Gnosticism*, en *Modernity without Restraint*, p. 262: “Marx is a speculative Gnostic”.

⁸¹ Cf. E. VOEGELIN, *From Enlightenment to Revolution.*, p. 298.

⁸² E. VOEGELIN, *Science, Politics and Gnosticism*, p. 261: “the prohibition of questioning”.

⁸³ *Id.*, p. 263: “The Marxian prohibition of questions is neither isolated nor harmless”.

ciones, sólo asentimiento incondicional e irracional, pues quien (se) plantea ciertas cuestiones (desde la razón) no es un hombre socialista⁸⁴. El carácter esquivo de Marx a responder las preguntas o a desviarlas era manifiesto:

*“I can only answer: Your question is itself a product of abstraction. Ask yourself how you arrived at that question. Ask yourself whether your question does not arise from a standpoint to which I cannot reply because it is a perverse one (...). My answer is: Give up your abstraction and you will then give up your question (...). Do not think and do not ask me questions...”*⁸⁵.

Ante la evidencia de este incondicionalismo marxista y esta evasiva a cualquier objeción o interrogación, el cardenal Ratzinger afirma: “El marxismo pide una fe incondicional en cuanto que el conjunto ha tomado la forma de la ciencia misma, de la explicación exacta del pasado, presente y futuro del hombre”⁸⁶.

La negación de la realidad y del *logos* es una constante que se repite en otro aspecto tocante entre marxismo y gnosticismo que ha sido heredado forzosamente por el *gender*. Se trata de su rechazo compartido de la primacía del *logos*, un rechazo de “lo que es” (*quod est*), subyugando la realidad a un subjetivismo irracional que busca recomponer la realidad, esto es, reconociendo el carácter defectuoso de la realidad, pasar de “lo que es” a “lo que debería ser”, según un razonamiento desvinculado del *logos*. En otras palabras, la realidad no posee *logos*, no tiene racionalidad, es el hombre (gnóstico, marxista, nacionalista...) el que tiene que inyectar racionalidad desde su sinrazón. Sin embargo, cuesta creer que quien rechaza el *logos* o lo relega pueda aportar él mismo ese *logos*, salvo que quien lo haga se tenga a sí mismo por Dios. Así pues, desanclándose del *logos*, y amontonando muchas razones, “hay muchos hechos que dan a la teoría marxista y otras teorías semejantes cierta apariencia de razón”⁸⁷, aunque en realidad se encuentren en las antípodas de la misma. Cabe

⁸⁴ Cf. *From Enlightenment to Revolution*, p. 290: “The man who does not ask such questions is, by definition, «socialistic man»”.

⁸⁵ KARL MARX, “Economic and Philosophical Manuscripts” (1844), *Early Writings*; Rodney Livingstone and Gregor Benton (trans.), Penguin Books, London 1992, (pp. 279-400) p. 357. También VOEGELIN menciona esta tendencia de Marx ante la incomodidad de las preguntas embarazosas que no deseaba responder, cf. *Science, Politics and Gnosticism*: p. 263: “If the questioner were consistent, says Marx, he would have to think of himself as not existing—even while, in the very act of questioning, he is. Hence, again the instruction: Do not ask, do not question me”.

⁸⁶ *Escatología. La muerte y la vida eterna*; Severiano Talavera Tavar y Roberto H. Bernet (trads.), Herder, Barcelona 2007², p. 26.

⁸⁷ HENRI DE LUBAC, *Por los caminos de Dios*; Leandro de Sesma (trad.), Encuentro, Madrid 1993, p. 25.

concluir, por tanto, que la realidad ha sido siempre para el hombre un misterio hasta que han llegado otros (gnósticos, marxistas, nacionalistas y pertenecientes a otras ideologías) con un conocimiento pseudo-divino a despejarnos todas las incógnitas, a arrojar luz sobre el bien y el mal, a prodigar el verdadero pan del conocimiento que la humanidad siempre había hambreado. Resultan de una gran luz unas palabras de J. Ratzinger a este respecto:

“En efecto, el marxismo, por ser materialismo, rechaza necesariamente la primacía del logos; en el comienzo no está la razón, sino lo irracional; la razón, como subproducto en la evolución de lo irracional, es ella misma, en definitiva, irracional. Esto significa que las cosas, en cuanto irracionales, no poseen una verdad, sino que es el hombre el que pone la verdad; ésta es, pues, una creación del hombre, y esto significa realmente que no existe ninguna verdad. Sólo existen verdades fabricadas por el hombre”⁸⁸.

Todo plan de salvación ha de incluir una escatología. Igal Halfin ha disertado *in extenso* sobre el carácter escatológico del marxismo. A Marx le preocupaba el tiempo, el curso de la historia, por lo que su actitud ante ésta era ambivalente: para él, el tiempo era al mismo tiempo el marcador de la opresión de las ataduras humanas y la fuente de esperanza para una eventual emancipación⁸⁹. La salvación del hombre consistía en rebelarse y emanciparse del tiempo⁹⁰, motivación plenamente gnóstica⁹¹. Por ello, urgía poner fin a la historia, al curso temporal para dar paso al Nuevo Hombre liberado. De este modo, su escatología consiste en un concepto lineal del tiempo que

⁸⁸ *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*; Gonzalo Haya (trad.), BAC, Madrid 1987, p. 173.

⁸⁹ Cf. IGAL HALFIN, *From Darkness to Light*, p. 2.

⁹⁰ Al parecer en Marx se confunden la salvación *del* tiempo y la salvación *por* el tiempo, cf. *Id.*, p. 2: “Salvation was at once salvation from time, time in which the exploitation of man by man took place, and salvation by time, since time was the medium in which the Messiah was to be born”.

⁹¹ Nótese, por ejemplo, los *Hechos de Tomás* 15, donde el novio da gracias al Señor por apartarle “de lo temporal”, cf. en *Hechos Apócrifos de los Apóstoles II. Hechos de Pablo y Tomás*; Antonio Piñero y Gonzalo del Cerro (eds.), BAC, Madrid 2005, pp. 930-931. HENRI-CHARLES PUECH demuestra que el tiempo y nuestra sujeción a él constituía uno de los grandes problemas para el gnóstico y uno de los motivos de su anticosmismo y su rebeldía, cf. “La gnose et le temps”, *En quête de la Gnose I. La gnose et le temps*, Gallimard, Paris 1978, pp. 215 y ss. Ciertamente, el problema del tiempo es vital para comprender diversas antropologías e incluso ciertas ideologías como la marxista. Por otro lado, HENRI DE LUBAC sintetiza en una breve intervención la propuesta cristiana al respecto que se distancia por igual de la gnóstica y marxista: “El hombre, pues, más que liberarse del tiempo, tiene que liberarse por el tiempo. No tiene que evadirse del mundo, sino asumirlo. Sólo que, para comprender el tiempo y el mundo, es preciso dirigir la mirada al más allá”, cf. *Por los caminos de Dios*, p. 145.

lleva al proletariado de la “oscuridad” hacia la salvación de la sociedad sin clases, por lo que, para el marxismo, el tiempo histórico tenía marcado su final⁹². De este modo, lo bueno del comunismo está siempre por llegar, al final: “The bright light of Communism was the final point of arrival, a symbol of human metamorphosis into the New Man”⁹³. Halfin asegura que el pensamiento marxista era escatológico⁹⁴, sostiene la tesis que apela al marxismo como una “escatología secularizada”⁹⁵ y muestra su convicción de que el marxismo es una forma de escatología⁹⁶. No es difícil ver cómo se apropia de las estructuras mesiánicas, soteriológicas y escatológicas del cristianismo para acomodarlas a un contexto socio-político y a un fin ideológico.

Por otro lado, así como “el marxismo se presenta como la antítesis más radical del cristianismo en cuanto tal y de toda forma histórica impregnada de cristianismo”⁹⁷, el gnosticismo constituye la misma antítesis sobre la misma realidad cristiana. O con otras palabras en cuanto a Europa como cuna y pilar histórico del cristianismo, “el marxismo es un producto europeo, pero, al mismo tiempo, es la negación más radical de Europa en el sentido de su más profunda identidad”⁹⁸, así como el gnosticismo nace del cristianismo para levantarse contra él y negarlo radicalmente, porque, además del gnosticismo negativo y negador⁹⁹, el marxismo también constituye la “negación de la negación”¹⁰⁰. Pero ¿qué niegan concretamente? Todo. Como se ha visto, al negar el *logos* se niega todo en la realidad descatalogando su validez. De negar el *logos*, la razón, se pasa fácilmente a negar el derecho en el sentido de que la base del derecho pasa por

⁹² Cf. IGAL HALFIN, *From Darkness to Light*, p. 1: “By *eschatology* I mean here a linear concept of time outlining a prescribed temporal motion of the proletariat from the «darkness» of capitalism toward salvation in a classless society – a motif that fired the Marxist imagination. For the Marxists, historical time had a clearly demarcated end”.

⁹³ *Id.*, p. 2.

⁹⁴ Cf. *Id.*, p. 1: “I argue, Marxist thought was eschatological”.

⁹⁵ Cf. *Id.*, p. 5: “I subscribe to the thesis that Marxism was a «secularized eschatology» because eschatology captures the ambivalent relation of Marxism to the Christian tradition”; p. 52: “The interpretation of Marxism as a secularized eschatology is open to critique”. Para esta temática, cf. HANS BLUMENBERG, *The Legitimacy of the Modern Age*; Robert M. Wallace (trad. from German), MIT Press, Massachusetts Institute of Technology 1983, chap. IV: *Instead of Secularization of Eschatology, Secularization by Eschatology*, pp. 37-51.

⁹⁶ Es lo que trata de demostrar a lo largo de todo el capítulo primero (*Marxism as Eschatology*) de su libro, *From Darkness to Light*, (pp. 39-84) p. 42: “My argument that Marxism was a form of eschatology”.

⁹⁷ J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, p. 249.

⁹⁸ *Id.*, pp. 249-250.

⁹⁹ Cf. H.-CH. PUECH, “La gnose et le temps”, p. 216: “L’attitude gnostique est principalement négation”, y esta actitud se presenta bajo dos formas: negativa y negadora, cf. “La gnose et le temps”, p. 216.

¹⁰⁰ KARL MARX, *Economic and Philosophic Manuscripts*, p. 358: “Communism is the act of positing as the negation of the negation”; cf. J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, p. 249; E. VOEGELIN, *From Enlightenment to Revolution*, p. 290.

la *recta ratio*. El cardenal Ratzinger dejó ver en una conferencia que en esta negación del derecho hay un origen criptoteológico del que ya participaban “los movimientos gnósticos, en los cuales inicialmente se desarrollaron estas tendencias que, junto con el No al Dios creador, incluían un No a la metafísica, al derecho natural y al derecho divino”¹⁰¹. En esta negación del derecho natural, entre otras dimensiones, cabe afirmar con Voegelin que “el comunismo no es una reforma institucional, sino más bien, un cambio en la naturaleza del hombre”¹⁰², lo cual cabe afirmarse del gnosticismo a partir de sus abigarradas mitologías sobre la constitución antropológica del hombre.

Otra característica gnóstica era ver la realidad a través de las lentes del dualismo. Marx ve en su época dos clases principales de ciudadano, de trabajador, de hombre (proletario o burgués), según afirma al principio de la primera sección del Manifiesto Comunista: “Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra, opresores y oprimidos se enfrentaron siempre”. El alemán insiste en su visión dualista: “Nuestra sociedad se está dividiendo cada vez más en dos campos hostiles, en dos enormes clases enfrentándose la una a la otra: Burguesía y Proletariado”. De forma similar, para ciertos gnósticos (especialmente valentinianos) había tres clases o naturalezas de hombre (material, psíquica y espiritual). Entre los gnósticos estaban los maniqueos, quienes afirmaban que en este mundo se da la lucha de dos potencias contrapuestas y enfrentadas (Bien y Mal): “Existían Dios y la materia, luz y tinieblas, bien y mal, absolutamente contrarios, tanto que una parte no tiene nada en común con la otra”¹⁰³. Ante esta división marxista de hombres como burgueses y proletarios, opresores y oprimidos, es Voegelin quien hace notar que “la estructura atrayente de la simplicidad maniquea está servida; hay sólo dos fuerzas, bien y mal, y quienquiera que no esté en el lado del bien, está inevitablemente en el lado del mal”¹⁰⁴, lo cual viene a constituir un argumento tan marxista como gnóstico. Se erige así una “conciencia blindada” en la que tanto los gnósticos como “los comunistas son buenos y hacen lo que pueden para evitar el mal; los capitalistas y liberales son malos y nunca harán nada para evitarlo, salvo que les obliguen los comunistas”¹⁰⁵.

¹⁰¹ *La crisis del Derecho*. Palabras de agradecimiento pronunciadas por el Cardenal Ratzinger el 10 de noviembre de 1999 con ocasión de serle conferido el grado de doctor *honoris causa* en derecho por la Facultad de Derecho de la universidad italiana LUMSA; Manuel Jiménez Redondo (trad.):

<<http://www.cis.puc-rio.br/cis/cedes/PDF/06abril/anexo%20I%20dossie.pdf>> (acceso del 4-2-2020).

¹⁰² *From Enlightenment to Revolution*, p. 290: “Communism is not an institutional reform; it is, rather, a change in the nature of man”.

¹⁰³ EPIFANIO DE SALAMINA, *Panarion*, 66, 14, 1; vol. II, Morcelliana, Brescia 2016.

¹⁰⁴ *From Enlightenment to Revolution*, p. 292: “The appealing pattern of Manichaean simplicity is set; there are only two forces, good and evil, and anyone who is not on the good side is inevitably on the bad side”.

¹⁰⁵ FEDERICO JIMÉNEZ LOSANTOS, *Memoria del Comunismo*, p. 214.

En esta estructuración dualista se da de nuevo una reformulación del pensamiento cristiano, como ha anotado Leonard Wessel:

“The Christian view of history as the struggle between Good and Evil is secularized in so far as the economic opposition between oppressors and oppressed, between exploiters and exploited, brings about the historical movement. Exploitation is the original sin”¹⁰⁶.

Aunque Marx se convirtió en el Padre de la Revolución Rusa¹⁰⁷, en esta nueva religión revolucionaria sin padre –dado que Marx no podía ejercer la paternidad sobre todos sus camaradas correvolucionarios– el marxismo propone a sus camaradas una fraternidad sin paternidad¹⁰⁸, una humanidad sin Dios¹⁰⁹, sin base ni techo alguno, con la única meta de la sociedad que se alcanzará revolucionariamente con la lucha de clases. En esta división antitética: capital y proletariado, se da una fraternidad en la que, si se ama a unos, hay que luchar junto a ellos contra los demás, esto es, la hermandad con unos implica la enemistad con otros¹¹⁰. Es decir, esta nueva religión secular profesa el amor al semejante y el odio al que piensa distinto, al disidente. Es una antropología estática y vacía. Eugenio Romero Pose ya daba por gnóstica esta supuesta fraternidad universal marxista que no deja de ser más que otra nueva orfandad donde se erradica la noción de padre:

“La antropología marxista propone una fraternidad sin paternidad; fija un concepto estático de la persona humana a la que se quiere desarraigar de la persona humana y de la propia naturaleza –y al mismo tiempo de la existencia de un Dios Creador– dejándola huérfana y arropada únicamente con la promesa de alcanzar un paraíso que cada día se presenta más difícil e imposible; es una nueva lectura gnóstica”¹¹¹.

El pretendido Hombre nuevo de Marx, engendrado por el terrorismo, no deja de ser una recurrencia a la terminología originalmente paulina del “hombre viejo” y

¹⁰⁶ *Prometheus Bound: The Mythic Structure of Karl Marx’s Scientific Thinking*, Baton Rouge 1984, p. 103; cit. en IGAL HALFAN, *From Darkness to Light*, p. 46.

¹⁰⁷ Cf. E. VOEGELIN, *From Enlightenment to Revolution*, p. 240.

¹⁰⁸ Cf. J. RATZINGER, *La fraternidad de los cristianos*, pp. 32-37.

¹⁰⁹ Pío XI, *Divini Redemptoris* 12.

¹¹⁰ J. RATZINGER, *La fraternidad de los cristianos*, p. 35.

¹¹¹ *Raíces cristianas de Europa*, San Pablo, Madrid 2006², p. 92-93.

el “hombre nuevo” o “nueva criatura”¹¹² que también Mani se apropió y adaptó a su pensamiento. En la cosmovisión maniquea el hombre viejo estaba dominado en sus cinco elementos corporales (huesos, nervios, arterias, carne y piel) por cinco vicios o miembros del poder demoníaco (odio, ira, concupiscencia, crueldad e insensatez), mientras el hombre nuevo experimentaba la reestructuración del cuerpo gracias a la adhesión mental, práctica de la verdad y por el Intelecto Luz¹¹³. Para Marx, el hombre viejo es el burgués que oprime o también el proletario que ignora o se resigna a la opresión que sufre, mientras el Hombre nuevo es el proletario liberado de la opresión burguesa por el terrorismo. Marx vuelve a representar la involución gnóstica en tanto que comprende al Hombre Nuevo de una forma tan mítica como irracional, pues sus promesas sólo se cumplirían con hombres nuevos y enteramente diferentes¹¹⁴. Ambos (Marx y Mani) acaban hurtando la simbología paulina según sus intereses para construir su propia ideología, aunque finalmente obtienen una caricatura forzada del Hombre Nuevo paulino. No resulta, por tanto, una mera coincidencia encontrar que Jacques Maritain afirme que “el humanismo de Marx es por excelencia un humanismo maniqueo”¹¹⁵. Así como la literatura patristica denunció en su tiempo el *furtum graecorum*¹¹⁶ podría hablarse aquí también de un *furtum gnosticorum* por parte de Marx.

Sin embargo, dentro de este cuadro marxista, hay algo en lo que el gnosticismo deja de lado al marxismo. Mientras el marxismo, como ideología, recurría a la violencia para la revolución, el gnosticismo renuncia a esta violencia, aunque por motivos distintos. Los gnósticos, supuestamente, debían hacer gala del evangelio y dar al menos cierto testimonio pacífico para su credibilidad, por lo que, apoyados en componendas intelectuales y mitológicas, ausentaban la violencia. Sin embargo, este pacifismo es relativo. El gnosticismo rechaza directamente la violencia, pero la

¹¹² Cf. *Rm* 6, 5ss; *2Co* 5, 17; *Ef* 4, 22-24; *Col* 3, 8-10.

¹¹³ Cf. FERNANDO BERMEJO, *El maniqueísmo. Estudio introductorio*, Trotta, Madrid 2008, pp. 144-146.

¹¹⁴ J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Constantino Ruiz-Garrido (trad.), Sígueme, Salamanca 2006, p. 208: “Se buscó el remedio, evadiéndose hacia lo mitológico: la nueva estructura produciría un hombre nuevo, porque, en realidad, sólo con hombres nuevos, con hombres enteramente diferentes, podrían funcionar las promesas” de Marx.

¹¹⁵ JACQUES MARITAIN, *Humanisme intégral*, Éditions Montaigne, Paris 1936, p. 99: “L’humanisme de Marx est par excellence un humanisme de ce type *manichéen*”.

¹¹⁶ Algunos Padres de la Iglesia (Taciano, San Justino, Teófilo de Antioquía, Clemente de Alejandría, Eusebio de Cesarea...), pero no todos, denunciaron el llamado “hurto de los (filósofos) griegos” expresando con ello que algunos filósofos habían plagiado o aprovechado enseñanzas de Moisés y, tratando de apropiárselas, las habían desfigurado. Quizás uno de los más vigorosos en esta denuncia pudiera ser CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* VI, 27, 5: “Ciertamente ya es suficiente. Me faltaría vida, si pretendiera recorrer uno a uno individualmente el hurto egoísta (φιλαυτον κλοπήν) de los griegos, y cómo reivindicar para sí el hallazgo de sus mejores doctrinas, [pero] que han tomado de nosotros”.

sostiene indirectamente por medio de ideologías que atentan contra el hombre, como las que aquí traemos.

Debido a ese parangón divino, a esa negación del logos, a esa especulación, a esa prohibición de preguntas, a ese dualismo... Voegelin va más allá y afirma que “sí, Marx fue un estafador intelectual”¹¹⁷, lo cual también es una característica gnóstica, ya que “el pensador gnóstico, en realidad, perpetra una estafa intelectual y es consciente de ello”¹¹⁸, forma parte de su *libido dominandi*. Asimismo aquellos antiguos gnósticos eran refinados estafadores intelectuales que engañaban a los sencillos haciéndose pasar por iluminados y enviados de Dios, pues todos sus mitologemas, sus sistemas de emanaciones eónicas, todas sus teorías antropológicas, cosmogónicas, cristológicas, morales... no dejaban de ser una pura estafa intelectual demasiado elevada para que nadie pudiera introducirse por vericuetos argumentales y pseudocientíficos sin base racional alguna.

Los autores citados no son los únicos que señalan esta conexión entre gnosticismo y marxismo, pues, por ejemplo, el filósofo alemán, Ernst Topitsch también apuntaba a esta relación en 1961¹¹⁹. Por otro lado, además de haber considerado huellas gnósticas en el socialismo, hay quien también ha visto elementos socialistas en el gnosticismo. Así, Igor Shafarevich anuncia que “las ideas socialistas, de una u otra forma, jugaban frecuentemente un papel en los movimientos y sectas que se levantaban alrededor del cristianismo naciente”¹²⁰, y que “la aparición del maniqueísmo dio pie a un gran número de sectas que profesaban doctrinas de carácter socialista”¹²¹.

¹¹⁷ *Science, Politics and Gnosticism*, p. 28: “Yes, Marx was an intellectual swindler”.

¹¹⁸ *Id.*, p. 32: “The gnostic thinker really does commit an intellectual swindle, and he knows it”.

¹¹⁹ Cf. ERNST TOPITSCH, “Marxismus und Gnosis”, *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied-Berlin 1961, pp. 235-270.

¹²⁰ *The Socialist Phenomenon*; William Tjalsma (trans. from Russian), Harper & Row Publishers, New York 1980, p. 15: “Socialist ideas in one or another form played a role in the movements and sects that arose around emerging Christianity”. Ciertamente, el socialismo, como el gnosticismo, sólo puede originarse alrededor de una estructura cristiana que posteriormente desvirtúa. Aunque Shafarevich ofrece más ejemplos de socialismo en la antigüedad anterior al cristianismo, la Doctrina Social de la Iglesia constituye la gran baza crítica poniendo un foco de atención sobre el socialismo (gnóstico) que pretende apropiarse lo colateral despreciando lo esencial, ignorando que en el cristianismo lo social, las relaciones horizontales, también son nucleares. Pío XI ya declaraba que el socialismo y el cristianismo son términos contradictorios, cf. *Quadragesimo anno* 120 y 117. SAN JUAN XXIII se hacía eco de esta intervención ampliándola al comunismo, cf. *Mater et Magistra* 34: “La oposición entre el comunismo y el cristianismo es radical”.

¹²¹ *The Socialist Phenomenon.*, p. 16: “The appearance of Manichaeism gave rise to a great number of sects that professed doctrines of a socialist character”.

Toda esta amalgama político-transcendental atravesada por la filosofía, emancipada de la religión y de Dios, centrada en la liberación del hombre, es lo que justifica que Voegelin presente a Marx como génesis del socialismo gnóstico de nuestros días. Por ello, el cardenal Ratzinger expresaba: “Allá donde la política quiere ser redención, está prometiendo demasiado. Allá donde quisiera hacer la obra de Dios, no llega a ser divina sino demoníaca”¹²², pues, el marxismo, como todo gnosticismo, acaba volviéndose, no ya sólo contra Dios y el cristianismo, sino también contra el hombre mismo.

Se podría concluir, por tanto, que el dualismo marxista de clases (burguesía y proletariado) no deja de ser, en cierto modo, una actualización político-social del dualismo ontológico maniqueo (Bien y Mal). Incluso ese dualismo se actualiza también en ideologías actuales (*gender*, feminismo radical...). Se cumple así aquella intuición del cardenal Ratzinger cuando decía: “Me parece probable que en el futuro se hagan presentes nuevas formas de la concepción marxista del mundo”¹²³, muy en conexión con aquella otra afirmación: “todo el mundo habla de la muerte del marxismo pero nadie ha visto su cadáver”.

V. CONCLUSIONES

Cada vez se contemplan más claramente los intentos vacuos del gnosticismo, del marxismo y del nacionalismo: reproducir el cristianismo mediante poderes seculares, cuyas raíces pertenecen, ciertamente, al Evangelio, aunque arrancadas de él, llegando únicamente a la caricatura cristiana, expresión gráfica de toda ideología. Cada ideología parece jugar a esto¹²⁴. Al pretender emular al cristianismo sin él, la torpeza se evidencia, cada paso se aleja más de unas pretensiones originales que anhelan lo que proporciona el cristianismo, pero no están dispuestas a reconocer en él lo que se quiere autogestionar: la salvación, el hombre nuevo. Sin miedo a equivocarnos, podríamos asegurar que aquellos gnósticos del cristianismo naciente estarían muy satisfechos con las políticas que hoy se pronuncian desde los escaños parlamentarios, entre ellas especialmente las nacionalistas y las de raíces marxistas, pues éstas parecen cumplir y actualizar el pensamiento de aquéllos en el plano político.

¹²² J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia*, p. 104.

¹²³ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Sobre la situación actual de la fe y la teología* 1. El cardenal alemán reitera su intuición en 2005 en su obra *Fe, verdad y tolerancia*, p. 104: “Pienso que resulta muy posible que lleguen a nosotros nuevas formas de concepción marxista del mundo y de la vida”.

¹²⁴ Cf. A. ROCA, “Transhumanismo: la condena de una vida eterna”, pp. 64-72.

RESEÑAS

**BUSTOS RODRÍGUEZ, MANUEL: DE LA ILUSTRACIÓN A LA
ÉPOCA POSMODERNA: CONTINUIDAD Y RUPTURA, MC GRAW
HILL / AULA MAGNA, ESPAÑA, 2023. 275 PÁGS.**

ANTONIO MARTÍN PUERTA

Profesor Emérito de la Universidad CEU San Pablo

Manuel Bustos, catedrático de Historia Moderna, retoma y amplía en contenidos y análisis de consecuencias su excelente análisis sobre la Ilustración de 2009 *La paradoja posmoderna*, publicado en Ediciones Encuentro. Lo que muestra que caben aún muchas y renovadas aproximaciones a un fenómeno histórico-cultural cuyas influencias no han concluido por tratarse de un elemento nuclear en la base de los acontecimientos coetáneos, aunque sostiene Bustos: “A día de hoy, los fundamentos del conjunto resultante parecen hallarse en fase de disolución o, cuando menos, de estancamiento”. Nada más oportuno, por ello, que leer su excelente y utilísima síntesis del fenómeno.

Frente a tediosos conjuntos repletos de simplismos doctrinarios, empieza destacando la amplia diversidad del fenómeno. Para centrar el marco, señala que ni las indiscutiblemente influyentes corrientes ateas fueron en él mayoritarias, ni el siglo XVIII fue un siglo ateo o impío, sino todo lo contrario: fue periodo de abundantes santos, muy numerosas fundaciones y de renovación espiritual. Algo acompañado de pontificados poco vigorosos y no excesivamente brillantes.

Como muestra de la diversidad de tal fenómeno histórico –notablemente distinto también de lo con frecuencia afirmado desde perspectivas donde aflora la tonalidad integrista– alude el autor algunos casos españoles. Comparece así el marino Jorge Juan, señalando la compatibilidad de la ciencia con la fe manifestando, tras leer a Newton, como su texto “excluye todo argumento aparente, toda pasión escolástica, y toda infundada autoridad”. O el presbítero Juan Francisco de Castro, ridiculizando los barroquismos lingüísticos como “punzantes cambroneras de entes áridos”. Señala el autor tanto a Campomanes como a Jovellanos, impregnados del espíritu de las Luces, pero dentro del ámbito de la Ilustración cristiana.

La capital cuestión del deísmo, dada su relevancia, es tratada con sintética claridad: la revelación no requiere ya de templos, sino de la observación de la armonía del cosmos y de sus leyes, inmutablemente fijadas en el origen de los tiempos por un Gran Relojero o Gran Arquitecto, cada vez más innecesario y al que ya sólo se puede percibir lejanamente en estado de jubilación. Porque en el deísmo no se precisan los elementos cristianos de compasión, amor, perdón, providencia o acción divina en el curso de la historia.

Como consecuencia necesaria de tal interpretación, el autor pasa a analizar cuáles son los conceptos derivados de orden natural y de moral natural, que la razón y la ciencia per-

miten conocer. Para empezar, se ha efectuado una separación entre orden natural y orden moral, lo que es un elemento de ruptura radical con la cosmovisión cristiana, hecho que se acrecienta necesariamente, señalando el autor: “la ley moral irá progresivamente perdiendo su esencia religiosa para ir adquiriendo un carácter individual meramente psicológico y subjetivo cada vez mayor”. Lo que lógicamente conduce a la inestabilidad moral, “a medida que se acomoda a los deseos particulares de los individuos”. Aunque la propia tradición cristiana coincide en que no son necesarias revelaciones adicionales extraordinarias –dado que la Revelación ha concluido con Jesucristo–, la ley explícita de Dios ha de ser recordada, pues argumentando con Santo Tomás, la verdad a la cual la razón puede llevar sobre Dios sólo podría alcanzarla un ínfimo número de personas, tras mucho tiempo y no sin errores.

Como es natural, en este justo momento surgen las divergencias: así, mientras en la mayoría de los ilustrados la naturaleza sustituye a la Revelación, en Smith y Hume la moralidad natural radica en un aflorar de sentimientos imparciales. Es decir: lo que previamente fundamentaba la objetividad, pasa ahora a construirse sobre un conjunto tan subjetivo, transitorio y externamente modificable como los sentimientos. El fraccionamiento moral es ya por completo inevitable. Una vez que la Revelación es ya considerada como superflua aparece el fenómeno que analiza en un capítulo expresivamente titulado *El endiosamiento de la razón*, recordándonos el célebre ¡*Sapere aude!* kantiano, es decir, “tomar el timón de su propia razón y dirigirla”.

Tal visión antropológicamente optimista, cuyo carácter es esencialmente inmanentista, se expandirá por la Europa intelectual del XVIII, si bien cabe recordar una llamada de atención del autor: “En realidad, los proyectos de autonomía y emancipación humanas no eran nada nuevo, pues no en vano recorren casi al completo la historia de la humanidad occidental”. La tradición bíblica y cristiana, desde sus orígenes alertan sobre ello desde el propio libro del Génesis.

El autor tratará finalmente sobre la repercusión de tales ideas en la economía, la política o el arte. Señala como Locke conocía las obras de Mariana, comentando sobre sus ideas: “De hecho, se observan algunas idénticas en ambos autores, en conceptos como el origen de la sociedad, la jerarquía de derechos, la soberanía del pueblo, la justificación de la propiedad privada, la adquisición de la misma, la teoría del gobierno, el principio de consentimiento o el derecho de rebelión”, habiendo tomado igualmente préstamos no reconocidos de Vitoria. En términos de las que serán futuras fundamentaciones de la política continental, analiza las interpretaciones de Montesquieu y Rousseau, para concluir: “En definitiva, las tres alternativas políticas mostradas, a pesar de sus matices y diferencias entre ellas, incidían en la necesidad de construir un poder de nuevo cuño sobre la decisión de la ciudadanía, aunque solo fuese de un sector de esta o de una parte de la misma”. En el campo de la economía, señala como Quesnay participa “de una visión bondadosa y benéfica del orden natural y, por consiguiente, de su creador, de la Providencia”, asumiendo la idea de separación entre orden natural y orden moral. Por su parte Adam Smith, en la no siempre homogénea ni coherente exposición de *La riqueza de las naciones*, derivada de sus consideraciones sobre

un orden natural autorregulado, exalta la centralidad del interés individual o egoísmo del individuo, como igualmente su autonomía sin limitaciones.

No deja el autor de tratar cuestión tan relevante como la educación, elemento imprescindible para la difusión de las Luces. Aquí aparece un término cuyo significado ha sido reiteradamente malinterpretado en época contemporánea, al ser identificado con el de instrucción, o asimilación de un conjunto de conocimientos. Sin embargo, los ilustrados, principalmente los franceses, son nítidos al respecto: lo importante es educar en el sentido de crear líneas de pensamiento que reorienten las conductas individuales y sociales. La desaparición de la ignorancia ha de tener lugar desde esta perspectiva, predominando el interés por la educación sobre el de la instrucción, por ser la primera –la formación de las mentes– el objetivo prioritario.

El destacado texto concluye con un repaso sobre las consecuencias actuales de la Ilustración, señalando: “Paradójicamente, la tradición cristiana que hizo posible la Ilustración se convirtió a la larga en su víctima”.

J. B. CARTES RODRÍGUEZ, *EL SISTEMA JUDICIAL AFRICANO DE PROTECCIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS. UN ANÁLISIS DE LAS DEMANDAS INDIVIDUALES*, EDITORIAL ARANZADI, MADRID, 2023, 550 PP.

ISA BIMÍ

Profesor de Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales en la Universidad Europea de Madrid

Número ORCID: 0009-0003-2109-9011

Ya desde el inicio de la monografía su autor, uno de los mayores expertos en el sistema africano de protección de los derechos humanos, evidencia que su obra se inserta en el Derecho Internacional; ordenamiento jurídico en el que, en las últimas décadas, está teniendo lugar una proliferación de tribunales internacionales de muy diversa índole. Y lo expuesto tampoco se erige en excepción respecto, en general, el Derecho Internacional de los Derechos Humanos, y, en particular, respecto del ámbito geográfico del continente africano.

Así pues, junto al Tribunal Africano de Derechos Humanos y de los Pueblos, creado en 1998, hemos de aludir al Tribunal de Justicia de la Unión Africana, creado en virtud de un Protocolo de 2003, el cual se encuentra en vigor, pero cuyo tribunal no se encuentra en funcionamiento. La razón para ello hemos de encontrarla en un Protocolo de 2008 que refunde el Tribunal Africano de Derechos Humanos y de los Pueblos con el Tribunal de Justicia de la Unión Africana, pasándose a denominar Tribunal Africano de Justicia y Derechos Humanos. No obstante, para añadir aún mayor complejidad a la situación, antes de que haya entrado en vigor este último protocolo, se ha adoptado un cuarto en 2014 añadiéndose a las Secciones de Derechos Humanos y de Asuntos Generales una tercera Sección de Derecho Penal Internacional. De manera que nos encontramos con un sistema regional con tribunales propuestos, no solo con competencia sobre derechos humanos, sino, también, con competencia en materia penal, lo cual era totalmente inédito hasta la fecha.

Bajo tal marco teórico, la obra se articula siguiendo un hilo instructivo y coherente en ocho capítulos centrados en el estudio de las demandas individuales presentadas ante el único tribunal hasta la fecha en funcionamiento en el sistema regional africano, el Tribunal Africano de Derecho Humano y de los Pueblos (TADHP). No obstante, de manera paralela el autor, con gran minuciosidad, explica y analiza el proceso de creación de los referidos nuevos tribunales, así como las innovaciones y deficiencias que plantean sus respectivos textos constitutivos, sin obviar aquellas que pueden plantearse, desde el punto de vista más práctico, tras la entrada en vigor los mismos.

Así pues, como el propio autor de la obra avanza, en el capítulo *primero* se responde a la cuestión de cómo funciona el TADHP; en el capítulo *segundo* a cómo se articula la

competencia contenciosa de las demandas individuales y cuáles son las condiciones de admisibilidad de tales demandas; en el *tercero* a cómo y bajo qué requisitos tiene lugar el procedimiento ante el TADHP; en el *cuarto* a cómo se encuentran articuladas las sentencias dictadas por el Tribunal; en el *quinto* a cómo se ha atendido en la jurisprudencia del Tribunal a las particularidades del sistema africano; y en el sexto a *cuál es el contenido de los derechos según las decisiones del TADHP*. Respondidas las cuestiones anteriores, permanece pendiente de resolver cuáles son las medidas reparatorias adoptadas por el TADHP, cuestión a la que se dedica el capítulo séptimo. Por último, en el capítulo octavo se procede a un examen de cuáles son los principales *cambios propuestos en relación con los nuevos órganos jurisdiccionales del sistema* con competencias sobre derechos humanos.

En suma, nos encontramos ante una obra con enorme rigor jurídico y hondo pensamiento crítico, que supone un aporte muy destacado al desarrollo del Derecho Internacional de los Derechos Humanos. De tal suerte que dicha monografía resulta de lectura imprescindible no solo para juristas y profesionales del Derecho, sino para activistas de derechos humanos, internacionalistas y cualquiera que quiera adentrarse en un continente tan rico y heterogéneo como es el africano. Y no solo ello pues, a lo largo de toda la obra, el autor, con la minuciosidad y rigor que le caracterizan, evidencia las diferencias y similitudes respecto del sistema regional europeo e interamericano; resultando asimismo de gran valor para todos aquellos que quieran profundizar en el estudio de los tres sistemas regionales.

Más aún, se evidencia que nos encontramos ante una obra de referencia pues, además de ser publicada por la prestigiosa editorial Aranzadi, ha pasado a formar parte de la Colección “Fronteras” de Casa África (España), así como de las obras del Ministerio de Asuntos Exteriores, Unión Europea y Cooperación de dicho Estado.



**MANTÉNGASE INFORMADO
DE LAS NUEVAS PUBLICACIONES**

**Suscríbese gratis
al boletín informativo
www.dykinson.com**

Y benefíciense de nuestras ofertas semanales

ISSN: 2695-5253



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.