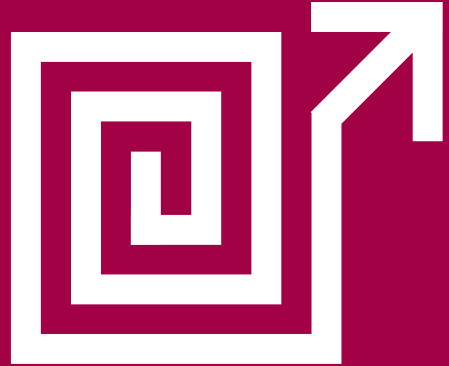


Revista Internacional de
Pensamiento
Político



Número 3 / 2º semestre de 2007

MONOGRÁFICO
**PENSAMIENTO
POLÍTICO
EN EL ISLAM**

Contenidos

Islam, Pluralismo y Política
Jeffrey Haynes

Hermenéutica Coránica y Hegemonía política:
El reformismo en el pensamiento islámico
Máximo Campanini

El antioccidentalismo, opio del mundo islámico
Louis de la Rivière

Fuentes filosóficas occidentales del radicalismo y el
fundamentalismo islámicos
José Cepedello Boiso

Islam y Laicidad
Mustafa Akalay

La Alianza de Civilizaciones: un proyecto de Naciones
Unidas a propuesta del Gobierno español
Ramón Soriano y Francisco Rubiales

José Luis Rodríguez Zapatero, presidente del Gobierno
español, Entrevista concedida a la Revista Internacional de
Pensamiento Político

Joseph Ki-Zerbo (1922-2006)
Michel A. Kambire

Eurabia, El dominio musulmán de Europa
Fernando León

Filosofía del Poder Absoluto. Testimonio de una víctima
del Holocausto
Marisa Soriano

Aranguren: Ética y Política
Eliás Díaz

¿Es la autodeterminación todavía actual?
Winfried Hassemer

Cinismo republicano. La conflictiva convivencia entre orden
republicano y prácticas particularistas
Gloria Trocello

Libertad de prensa y energía política en la Areopagítica de
John Milton
María Nieves Saldaña

Recensiones bibliográficas
Edición de Ignacio de la Rasilla

Editan:

Universidad de Huelva
Fundación Tercer Milenio

Avda. Cardenal Bueno
Monreal, s/n. Edif. ATS, bajo,
local A.

41013 Sevilla

T: 95 462 27 27

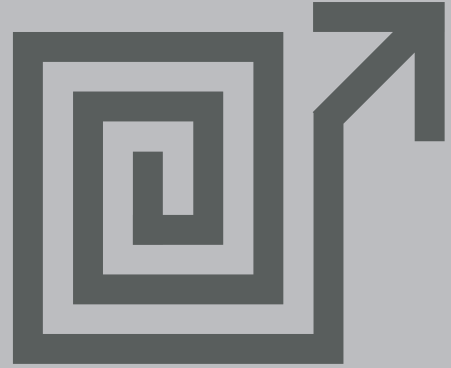
F: 95 462 34 35

ISSN 1885-589X

D.L.: SE-6612-05

International Journal of Political Thought

Revista Internacional de
Pensamiento
Político



Número **3**

2º semestre de 2007

Revista Internacional de Pensamiento Político

Número 3
2º semestre de 2007

El monográfico *PENSAMIENTO POLÍTICO EN EL ISLAM* ofrece el contraste entre diversas interpretaciones sobre el Islam y sus fuentes con artículos originales e inéditos de grandes expertos en el tema: Haynes, Campanini, De la Rivière, Akalay... Hemos pretendido recabar la colaboración en la revista de Madhi Elmandjra, aludido reiteradamente en uno de los trabajos, quien ha declinado el ofrecimiento por razón de compromisos anteriores. Las páginas de la revista están abiertas a la escritura de Elmandjra en el futuro.

Entrevista se centra en un ambicioso proyecto de Naciones Unidas a iniciativa del Gobierno español, la Alianza de Civilizaciones, que tuvo como precedente el proyecto de un Diálogo de Civilizaciones del presidente iraní Jatami. La Alianza pretende salvar la profunda brecha entre Occidente y el mundo árabe y musulmán. Francisco Rubiales y Ramón Soriano describen el proceso de construcción de la Alianza de Civilizaciones, las críticas dirigidas contra la misma y la réplica a estas críticas, como antesala de la entrevista concedida por el presidente del Gobierno español, José Luis Rodríguez Zapatero, a esta revista. Expresamos nuestro agradecimiento al presidente del Gobierno por su disponibilidad y generosa colaboración.

In Memoriam está dedicado a Joseph Ki-Zerbo (1922-2006), uno de los pensadores africanos más influyentes, analista de las causas de la postración africana y autor de un plantel de propuestas de transformación para la liberación africana. Reseña su obra su discípulo Michel Kambire.

Notas es una nueva sección de la revista destinada a artículos breves de actualidad e interés.

Fernando León informa y extrae conclusiones sobre el proceso de dominación musulmana de Europa bajo el rótulo de Eurabia. Marisa Soriano reflexiona sobre un libro central de la literatura del Holocausto, cuyo título, *Culpa sin expiación*, refleja el espíritu de su autor, el judío Hans Meyer, que se suicidó poco después de escribirlo.

Estudios Varios ofrece artículos enviados a la Redacción de la revista seleccionados según el método de referatos aludido en las páginas finales de este volumen. Escriben autores de prestigio internacional, como Elías Díaz, que se adentra en la tensión ética-política vivida por Aranguren, y Winfried Hassemer, que analiza el equívoco concepto de autodeterminación política. Gloria Trocello trata sobre el cinismo republicano y su proyección en la realidad política argentina, y Nieves Saldaña reflexiona sobre las dimensiones y el alcance de la libertad de expresión en John Milton, pensador tan influyente como Locke en la revolución liberal americana, a quien la fortuna adversa ha deparado un inmerecido lugar distante.

Recensiones Bibliográficas, último capítulo de la revista, a cargo de Ignacio de la Rasilla, se refieren exclusivamente al tema monográfico. Representa una selección cuidadosa de contribuciones recientes y significativas sobre el pensamiento político en el Islam: obras de Tariq Ramadan, Michael Cook, Robert Crews, Moataz Fattah, Mashood Baderin, Bernard Lewis, Hans Kung.

1. MONOGRÁFICO

PENSAMIENTO POLÍTICO EN EL ISLAM.

Estudios

Jeffrey Haynes, *Islam, Pluralismo y Política. Islam, Pluralism and Politics.* pág. 015

Máximo Campanini, *Hermenéutica Coránica y Hegemonía política: El reformismo en el pensamiento islámico. Qur'anic Hermeneutics and Political Hegemony: Reformism in Islamic Thought* pág. 033

Louis de la Rivière, *El antioccidentalismo, opio del mundo islámico. Anti-Westernism as Opium of the Islamic World* pág. 045

José Cepedello, *Fuentes filosóficas occidentales del radicalismo y el fundamentalismo islámicos. Western Philosophical Sources of Islamic Radicalism and Fundamentalism.* pág. 075

Mustafa Akalay, *Islam y Laicidad. Islam and Laicism* pág. 089

2. Entrevista

La Alianza de Civilizaciones.

Ramón Soriano y Francisco Rubiales, *La Alianza de Civilizaciones: un proyecto de Naciones Unidas a propuesta del Gobierno español. The Alliance of Civilizations: An United Nations' Project Sponsored by the Spanish Government* pág. 099

José Luis Rodríguez Zapatero, presidente del Gobierno español, *Entrevista concedida a la Revista Internacional de Pensamiento Político. Interview with the Spanish President José Luis Rodríguez Zapatero on the initiative for an Alliance of Civilisations* pág. 117

3. In memoriam

Michel A. Kambire, *Joseph Ki-Zerbo (1922-2006).* pág. 123

4. NOTAS.

Fernando León, *Eurabía. El dominio musulmán de Europa. Eurabia: the Muslim Dominion of Europe* pág. 149

Marisa Soriano, *Filosofía del Poder Absoluto. Testimonio de una víctima del Holocausto. Philosophy of absolute power. Testimony of a Victim of the Holocaust* pág. 157

5. ESTUDIOS VARIOS.

Elías Díaz, *Aranguren: Ética y Política. Aranguren: Ethics and Politics.* pág. 167

Gloria Trocello, *Cinismo republicano. La conflictiva convivencia entre orden republicano y prácticas particularistas. Republican Cynicism: The conflictive coexistence of the Republican order and particularistic practices* pág. 193

María Nieves Saldaña, *Libertad de prensa y energía política en la Areopagítica de John Milton. Freedom of the Press and Political Energy in John Milton's Areopagítica* pág. 213

Winfried Hassemer, *¿Es la autodeterminación todavía actual?. Is Self-Determination Still a Topical Issue?* pág. 239

6. RECENSIONES BIBLIOGRÁFICAS:

Edición de Ignacio de la Rasilla. pág. 261

7. RESEÑAS BIOGRÁFICAS BREVES. pág. 287

Comité Científico

Carlos Alarcón (España)
Benjamin Barber (USA)
Norberto Bobbio (Italia) †
Noam Chomsky (USA)
Eliás Díaz (España)
Luigi Ferrajoli (Italia),
Franz Hinkelammert (Costa Rica)
William kylimcka (Canadá)
Martti Koskenniemi (Finlandia)
Edgar Morin (Francia)
David Kennedy (USA)
Edgar Morin (Francia)
Anthony Pagden (Reino Unido)
Antonio E. Pérez Luño (España)
Carlos Petit (España)
Quentin Skinner (Reino Unido)
James Tully (USA)

Comité de Programación y Redacción

Editor:
Francisco Rubiales

Directores:
Ramón Soriano
Juan Jesús Mora

Secretario:
José María Seco

Vicesecretaria:
Nieves Saldaña

Vocales:
Enrique Bocardo.
Eloísa Díaz
David Sánchez.
Juan Carlos Suárez.

Dirección de áreas:
Carlos Aguilar: Entrevista.
Rafael Rodríguez: Estudios va-
rios y Referatos.
Fernando León: In Memoriam.
Isabel Lucena: Difusión y pro-
paganda.
Ignacio de la Rasilla: Recensio-
nes, Calidad de la revista y web.
Marisa Soriano: Comunica-
ciones y reseñas biográficas de
autores.

La **Revista Internacional de Pensamiento Político** se aparta del modelo erudito tradicional y del nuevo modelo de revistas misceláneas, donde se trata de cualquier asunto sin unidad temática. Ni revista para unos pocos ni revista para cualquier asunto. Incluso su programación compagina capítulos fijos de corte tradicional con capítulos variables en consonancia con la cambiante realidad política. Intenta ser una revista para el público medio sin abandonar la calidad de sus contenidos. Viene a continuación la reseña de las secciones habituales.

Parte nuclear de la revista son los artículos que desarrollan el *tema monográfico*. Trabajos de alto contenido teórico por encargo. El Consejo de Redacción y Corresponsalía selecciona con un criterio pluralista a investigadores expertos en la materia de gran renombre y les invita a redactar para la revista un artículo original.

Entrevista presenta y dialoga con uno de los autores de mayor proyección internacional por las cualidades de su obra o la relevancia de sus iniciativas y proyectos.

In Memoriam está dedicado a recordar y resaltar el pensamiento y la obra de un filósofo de la política de relieve internacional recientemente fallecido.

Sobrevenido es un capítulo de la revista que recogerá uno de los acontecimientos políticos de mayor dimensión nacional o internacional, interpellando a los principales actores, seleccionando sus ideas clave y presentando una semblanza de los mismos.

Los grandes pensadores suelen dejar trabajos *inéditos*, cuya publicación ha servido para culminar el significado y alcance

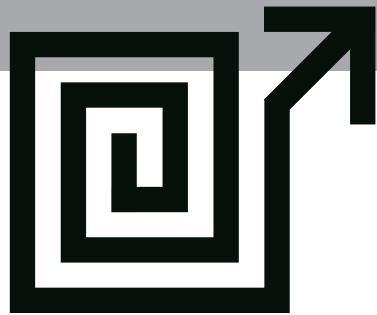
de su pensamiento o para aportar la interpretación definitiva de su obra rica y controvertida. *Inéditos* recogerá los trabajos, que reúnan dos características: pertenecer a un autor de relieve y contener materiales significativos.

Notas es una sección destinada a la publicación de artículos breves sobre temas de actualidad e interés. Con ello se pretende dotar a la revista de dinamismo y variedad temática y conectarla directamente con las preocupaciones y la realidad política del momento.

Estudios Varios es un capítulo tradicional de las revistas científicas. Es el contrapunto complementario del tema monográfico, cuyos artículos son objeto de encargo e invitación, mientras que los de este apartado son trabajos propuestos para su publicación en la revista por sus autores y seleccionados después de superar un procedimiento consignado al final de la revista para avalar su calidad.

Las *Recensiones Bibliográficas* se refieren exclusivamente al tema monográfico, pues sería inabarcable pretender una lista bibliográfica generalista. Esta sección aporta una selección cuidadosa de las obras recientes y significativas.

RIPP invita a los lectores a la comunicación al Consejo de la Revista de las obras que consideren idóneas para ser recensionadas y a los autores, que lo deseen, al envío de sus obras para que el Consejo valore la oportunidad de su recensión. En cada número se indican los temas monográficos de los dos números siguientes para facilitar la comunicación o el envío. Los próximos números de la revista versarán sobre republicanismo (número 4) y alianza de civilizaciones (número 5).



**Monográfico:
"Pensamiento
político en el
Islam"**



Islam, Pluralismo y Política

Islam, Pluralism and Politics

Jeffrey Haynes

Catedrático de la Universidad
Metropolitana de Londres.
jeff.haynes@londonmet.ac.uk

Recibido: Enero, 2007
Aceptado: Febrero, 2007

PALABRAS CLAVE: Islam, democracia, fundamentalismo, al-Qaeda, pluralismo.
KEY-WORDS: Islam, democracy, fundamentalism, al-Qaeda, pluralism.

Abstract. The issue of political pluralism in the 'Islamic world' is a defining concern when addressing the wider issue of democracy among Muslim countries. While some scholars contend that there are inherent factors within Islam that deny the possibility of democracy, others contend that there is nothing within Islam that means that Muslim countries will 'inevitably' have a lack of democratic credentials. The article argues that Muslim countries have few structural characteristics conducive to both democratisation and democracy and that things have been that way for a long time. This situation did not fundamentally change during the two decades of the 'third wave of democracy', from the mid-1970s to mid-1990s, although during this time there were some signs of political liberalisation and democratisation in some Muslim countries, including Turkey, Indonesia, Jordan and Kuwait. To explain the varying picture regarding pluralism and democracy in the Muslim world, the article points to the importance of a combination of both internal and external factors, including the influence of US foreign policy and of al-Qaeda on Muslim societies, with a case study of al-Qaeda's activities in Kenya.

Resumen. Al afrontar el tema de la democratización en los países musulmanes, el pluralismo político en el “mundo islámico” se revela como una preocupación característica. Aunque algunos académicos sostienen que existen factores inherentes en el Islam que imposibilitan la democracia, otros mantienen que nada en el Islam implica que los países musulmanes deban carecer de credenciales democráticas. Este ensayo defiende que los países musulmanes poseen, desde antaño, pocas características estructurales conducentes a la democratización y a la democracia. Las dos décadas de la “tercera ola de la democracia”, de mediados de los 70 a mediados de los 90, no alteraron sustancialmente esta situación, aunque se produjeron algunas señales de liberalización política y democratización en varios países musulmanes, incluyendo a Turquía, Indonesia, Jordania y Kuwait. A fin de explicar la heterogénea imagen que, en términos de pluralismo y democracia, ofrece el mundo musulmán, el presente artículo señala a la importancia de una combinación de factores, tanto internos como externos, (incluyendo la influencia de la política exterior de EE.UU. y de al-Qaeda), sobre las sociedades musulmanas mediante el estudio del caso de las actividades de al-Qaeda en Kenia.

La cuestión del pluralismo político en el mundo islámico, especialmente en los países árabes de Oriente Medio, es el tema por antonomasia de varias obras recientes¹. Ya implícita, ya explícitamente, todos ellos parten de una premisa clave: nada en el Islam imposibilita que los países musulmanes posean credenciales democráticas. De una parte, se mantiene, sin embargo, no sólo que muchos países musulmanes poseen pocas características estructurales propiciadoras de la democratización y de la democracia, sino que ésta no es una situación, en absoluto, nueva; dicho escenario no se alteró sustancialmente en los países musulmanes durante las dos décadas de la “tercera ola de democratización” entre mediados de los años 70 y mediados de los 90². De otra parte, los más de cuarenta países de mayoría musulmanes en el mundo, desde Marruecos en Occidente a Indonesia en Oriente, son hogar colectivo

de más de mil millones de personas y no componen un inmóvil conjunto monolítico no democrático. Este es, asimismo, el tema por excelencia de muchos trabajos recientes sobre la democracia en el mundo musulmán; una aproximación que hace, asimismo, hincapié en que para entender porque algunos países en el mundo musulmán se han democratizado, mientras otros no lo han hecho, debemos buscar explicaciones relativas, tanto a los factores externos, como internos y a sus interacciones mutuas.

En Medio Oriente, la región, tal vez, más comúnmente asociada con la teoría y práctica del “gobierno musulmán” o “gobierno de musulmanes”, podemos destacar tres fases en un período total de 120 años de, a menudo, profundos cambios políticos: de la década de los 60 del siglo XIX a la década de los 30 del siglo XX; de finales de los

años cincuenta a inicios de los años 60; y de la década de los 70 a la década de los 90. La primera fase se caracterizaba por cambios políticos significativos ocurridos en la región durante el gobierno colonial otomano, cemento imperial éste que se disolvería rápidamente al final de la primera Guerra Mundial. Entre la década de los 60 del siglo XIX y los años 30, se crearon asambleas nacionales en un conjunto de países del Norte de África y la península de Arabia. Tras el colapso del imperio otomano en la post-guerra de la primera Guerra Mundial, se crearon una serie de regímenes parlamentarios que, bajo mandato francés o inglés, reflejaban la égida de la Sociedad de Naciones, en un conjunto de países regionales, incluyendo a Egipto (1924-1958) y al Líbano (1946-75). En el segundo período, de finales de los años 50 y principios de los años 60, se produjo una serie significativa de enmiendas políticas en la región. En algunos años, oficiales radicales del ejército, (cadetes, a menudo), derrocaron gobiernos conservadores en cuatro países claves: Egipto, Irak, Libia y Siria. Su objetivo común era el de eliminar lo que consideraban inaceptables gobiernos no representativos percibidos como vasallos de los países occidentales, especialmente de los gobiernos de Gran Bretaña y Estados Unidos. Pronto resultó evidente, sin embargo, que los nuevos dirigentes no tenían intención de democratizar sus sistemas políticos a semejanza del modelo de gobierno occidental. Gobiernos autoritarios o totalitarios, cuyo eje eran las fuerzas armadas, o imitaciones del modelo de gobierno comunista del bloque soviético, ocuparon el lugar de los antiguos gobernantes. A pesar de sus

diferentes características políticas, todos los regímenes tenían en común poseer pocos de los atributos que caracterizan un sistema democrático, aparte de la celebración regular de elecciones fuertemente controladas.

Tercero, aunque la “tercera ola de democratización” (1970-1990) no fue, en general, una época de cambios políticos profundos en el mundo árabe y musulmán, algunos países musulmanes, especialmente Turquía (98% musulmanes) e Indonesia (88% musulmanes) emergieron de gobiernos autoritarios para establecer sistemas democráticos durante ese período. Como señala Noyon, Turquía ha sido una “democracia funcional” desde 1983 que se presenta como seria candidata a ser miembro de la Unión Europea³. Indonesia emergió en 1998, tras tres décadas de gobierno personalista, del General Suharto y, desde entonces, el país ha evolucionado gradualmente hacia una sistema democrático defectuoso, pero no obstante reconocible como tal⁴. Otros países musulmanes embarcados en procesos de liberalización política o democratización incluyen: Kuwait (85% musulmanes), Jordania (92%) Argelia (99%) y, quizás, Túnez. En conjunto, estos países han iniciado un proceso de liberalización política que parece denotar movimientos reales aunque algo vacilantes hacia políticas más democráticas.

Sin embargo, a pesar de signos claros de liberalización/democratización política entre un grupo pequeño, pero no insignificante, de países de mayoría musulmana, la opinión convencional insistiría en que la

gran mayoría de países musulmanes deben ser caracterizados como países cuyos gobiernos 1) se resisten a la democracia y 2) exhiben poco respeto por los derechos humanos de sus ciudadanos. Sin embargo, aunque una panoplia de diversos regímenes autoritarios son la norma en tales países, muchos observadores, incluido Fuller, coincidirían en que esta situación es, ante todo, el resultado de varias características históricas y estructurales⁵. Éstas incluyen:

1) Sistemas políticos dirigidos por líderes personalistas. En el mundo musulmán tales dirigentes presiden, por lo general, Estados muy jerarquizados y centralizados. En muchos casos, los sistemas políticos existentes dependen de un sistema de poder vertical y los líderes son extremadamente reacios a devolver ningún poder real a otras instituciones políticas; éstas, en todo caso, tienen significancia real.

2) Ejércitos políticamente significativos. En los sistemas gubernamentales musulmanes, existen ejemplos significativos de ejércitos cuyo principal cometido es hacer frente a grupos que desean cambiar el status quo político mediante la rebelión o la revolución.

3) Sociedades débiles y fragmentadas. Las sociedades civiles en el mundo musulmán son, a menudo, débiles y se hallan fragmentadas; como consecuencia, no plantean un desafío a los gobiernos en aras de la reforma democrática.

4) La hegemonía cultural y religiosa del Islam. Se afirma, a menudo, que el Islam

es un sistema religioso que no beneficia a la democratización. Del mismo modo, en Oriente Medio, la ubicuidad regional y la significación socio-política del Islam, (la religión dominante en todos los países de la región, con la clara excepción de Israel y la debatible del Líbano), es presentada como un factor explicativo, no sólo de la naturaleza autoritaria de la mayoría de regímenes gobernantes en la región, sino también, de forma significativa, de las culturas políticas de represión y pasividad antitéticas a la ciudadanía democrática.

La consecuencia, afirma Karl, es que la mayoría de los países musulmanes se caracterizan, tanto en Oriente Medio, como en otras zonas, por “una cultura de represión y pasividad que resulta antitética a la ciudadanía democrática⁶. Como destaca Fattah “no hay duda que los países musulmanes son desproporcionadamente autocráticos... ningún país musulmán se cualifica hoy como una democracia consolidada...”⁷. Otros autores enfatizan el punto anterior: están comenzando a producirse cambios políticos potencial o realmente significativos en muchas partes del mundo musulmán, incluyendo Oriente Medio. Las elites políticas de varios países de la región – incluidas las de Turquía, Kuwait y Jordania- se hallan, en la actualidad, comprometidos en varios grados con la liberalización política y la democratización⁸.

De acuerdo a Fattah, “existen tres visiones predominantes” en el seno del mundo musulmán que influyen sobre la “religión y gobierno: “los islamistas tradicionales, los modernistas y los seculares”⁹. Los tra-

dicionalistas se creen los guardianes de las tradiciones islámicas. Existen varios tipos de tradicionalistas islámicos. Algunos, como al-Qaeda, proponen (y/o practican) la lucha armada para combatir el poder de gobiernos que gobiernan, en su opinión, de modo no-islámico. Otros, como el Frente Islámico de Salvación (FIS) en Argelia a inicios de los 90, creen en el cambio progresivo mediante las urnas. Otros, incluyendo los Hermanos Musulmanes de varios países de Oriente Medio (p.e. Egipto y Jordania) buscan alcanzar sus objetivos mediante una combinación de lucha extra-parlamentaria, proselitismo social y presión gubernamental. Pero, a pesar de las diferencias en estrategia y tácticas, todos tienen dos creencias en común: 1) La política y la religión son inseparables; y 2) la ley de la *Sharia* debe ser idealmente aplicada a todos los musulmanes. Muchos, además, comparten una tercera preocupación: los musulmanes como grupo son el objeto de una conspiración entre zionistas e imperialistas occidentales que tiene como objetivo capturar las tierras de los musulmanes y sus reservas naturales (especialmente el petróleo). Tal preocupación viene subrayada por el control de las corporaciones transnacionales estadounidenses sobre el petróleo árabe y la implacable negación por parte de Israel de los derechos civiles y políticos del pueblo (mayoritariamente musulmán) palestino. En resumen, los islamistas tradicionalistas creen que para que algo resulte islámico debe resultar aceptable, tanto por la *sharia*, como por los ulema (clérigos musulmanes) y que la democracia es anti-islámica o no-islámica.

Los islamistas modernistas creen que “los musulmanes pueden aprender cualquier cosa que consideren que es bueno para ellos y la sociedad con independencia de su origen”¹⁰. En otras palabras, a diferencia de los islamistas tradicionalistas, los islamistas modernistas no rechazan la democracia *per se* por no considerar que la adopción de mecanismos democráticos planteen ni problemas religiosos ni éticos en tanto en cuanto éstos resulten, generalmente, apropiados a las creencias musulmanes. Basan su aceptación en dos factores: primero, los primeros musulmanes adoptaron innovaciones no-islámicas y, segundo, la democracia no es una invención occidental y puede, como consecuencia, ser islamizada. En suma, para los modernistas islámicos, para que algo resulte islámico, no debe contradecir la *sharia*, mientras que la democracia es islámica o, al menos, islamizable.

Por último, existen musulmanes seculares que parten de dos asunciones: primero, el Islam no ofrece una guía concreta para la gobernanza; es decir, los textos sagrados musulmanes no dicen explícitamente a los musulmanes como dirigir sus sociedades;

De acuerdo a Fattah, “existen tres visiones predominantes” en el seno del mundo musulmán que influyen sobre la “religión y gobierno: los islamistas tradicionales, los modernistas y los seculares”.

especialmente en el siglo XXI, un período marcado por continuos y profundos cambios económicos, culturales y sociales. Y ello por más que se considere que los textos sagrados, incluyendo el Corán, son fuentes de ética y moralidad muy valiosas a la hora de dirigir sistemas políticos o económicos en el momento actual. La segunda asunción es que los musulmanes deben imitar lo que las sociedades de más éxito han realizado para superarles. Esto, se dice, es exactamente lo que Occidente hizo en el pasado, aprendiendo de los musulmanes y de otros. En suma, para los musulmanes secularistas, para que algo sea islámico, debe resultar en interés de la sociedad, y ello con independencia de los textos sagrados. Además, la democracia es ampliamente contemplada entre los secularistas como necesaria para proporcionar a los países musulmanes gobiernos representativos, legítimos y con autoridad.

Al-Qaeda, Islam, pluralismo y política

¿En qué medida son actores externos, como al-Qaeda o el gobierno estadounidense, influyentes en términos de pluralismo y democracia en el mundo musulmán? Cualquier discusión relativa a la política y cambios políticos recientes en el mundo musulmán, incluido el tema del Islam, el pluralismo y la política, no puede ignorar el impacto de los acontecimientos del 11/S y el ulterior escenario, incluyendo el 11 de marzo (Madrid) y el 7 de julio (Londres). Sin embargo, desde septiembre de 2001, muchos coincidirían en que la guerra contra el terrorismo dirigida por Bush ha beneficiado directamente a los poderes autorita-

rios regionales— incluidos los dirigentes de Arabia Saudita y Egipto— cuyos gobiernos han hecho causa común jugando la baza de la guerra contra el terror con el amplio apoyo de EE.UU. y de la UE.

“En una época de desesperación, la necesidad de un héroe que inspire las victorias pan-islámicas se hace aguda...la desesperación puede convertirse en terreno abonado para jugadores de fortuna que creen en sí mismos y en su versión de la fe...Osama bin Laden se halla en la tradición de otro nombre famoso del siglo XI, Hasan i Sabban, el viejo hombre de las montañas, quien ha dado a la lengua inglesa la palabra “asesino””¹¹.

“Cuando un grupo o sociedad decide utilizar su religión, etnia o región en la arena política, siempre existen compensaciones. Todas las sociedades abiertas poseen su propia política de identidad, incluido Estados Unidos. Las políticas de la identidad pueden actuar de dos maneras: primero, proporcionando un elemento de cohesión valioso, ayudando a fortalecer y a unir una sociedad bajo una identidad común. Más frecuentemente, sin embargo, pueden actuar de forma divisiva, especialmente en Estados multi-étnicos unidos tradicionalmente de forma principal por regímenes autoritarios, donde las fronteras económicas y sociales se confunden con las religiosas y étnicas”¹².

Dado que el 11/S, el 11/M y el 7/J, así como otros atentados terroristas contemporáneos conectados (incluyendo Bali, Estambul, Casablanca...), fueron perpetrados por in-

dividuos que se auto-definían como musulmanes contra lo que ellos consideraban legítimos objetivos occidentales, es legítimo preguntarse si es estos acontecimientos marcan el comienzo de lo que el académico estadounidense Samuel Huntington denominó el choque de civilizaciones entre el Islam y Occidente. Algunos comentaristas, como Akbar, han alegado que los ataques del 11/S y la posterior respuesta estadounidense sirvió para que las profecías huntingtonianas parecieran mucho menos abstractas y mucho más plausibles de lo que lo habían sido una década y media antes¹³. Huntington presentó, por vez primera, su choque de civilizaciones en un artículo publicado en 1993 que fue seguido de un libro en 1996. Su principal argumento era que, tras el final de la Guerra Fría, un nuevo choque global, que reemplazaba las cuatro décadas de conflicto entre la democracia liberal/capitalismo y el comunismo, había comenzado: se trataba de una nueva batalla entre el Occidente cristiano y un Oriente mayoritariamente musulmán y árabe. El núcleo del argumento de Huntington era que tras la Guerra Fría, el occidente democrático cristiano se encontraba en conflicto con el islamismo radical que constituía una amenaza clave para la estabilidad internacional. La Cristiandad conducía, en opinión de Huntington, a la extensión de la democracia liberal. Como muestra destacaba el colapso de las dictaduras del Sur de Europa y Latino América en los años 70 y 80, seguida del desarrollo de normas políticas liberales democráticas (imperio de la ley, elecciones libres, derechos cívicos). Huntington contemplaba estos acontecimientos como pruebas conclusivas de la

sinergia entre países cristianos occidentales y democracia liberal. Para él, se trataba de claves fundamentales de un orden global deseable construido sobre valores liberales.

Los críticos del argumento de Huntington han destacado que una cosa es discutir que varias ramas del Islam político poseen perspectivas cualitativamente diferentes sobre la democracia liberal y otra distinta destacar que los musulmanes en *masse* se hallaban empozoñados a entrar en un conflicto con Occidente. Dicho de otro modo, existen realmente muchas visiones del Islam y sólo el malevolente o desinformado podría asociar a los terroristas islámicos con la calidad, aparentemente representativa, de una sola idea del Islam. En segundo lugar, las atrocidades del 11/S y posteriores atentados no fueron llevados a cabo por un solo Estado o grupo de Estados o en su representación. Por el contrario, los perpetraron los seguidores de al-Qaeda, una organización terrorista internacional. A pesar de los enormes esfuerzos de EE.UU, no se halló prueba definitiva alguna que pudiese asociar al régimen de Saddam Hussein en Irak con Osama bin Laden o al-Qaeda.

Además, la idea de un conflicto religioso o civilizacional es problemática porque resulta realmente muy difícil identificar a las civilizaciones con claras delimitaciones territoriales y todavía más difícil percibir sus actuaciones como las de una unidad coherente. La imagen del choque de civilizaciones de Huntington se centra excesivamente en una categoría esencialmente indiferenciada -la de "civilización"- y, como consecuencia, pone un énfasis insuficiente en varias tendencias, conflictos y desacuer-

dos que se han producido en el seno de todas las tradiciones culturales y religiosas ya sea el Islam, la Cristiandad, el Hinduismo o el Judaísmo. La idea principal es que no resulta útil ver a las culturas como sistemas de valores esencialistas ya que resulta implausible entender el mundo como continente de un número estrictamente limitado de culturas, cada una de las cuales posee un conjunto único de creencias. La influencia de la Globalización a este respecto debe ser destacada, pues conduce a una expansión de los canales, presiones y agentes a través de los cuales varias normas son difundidas e interactúan.

Por último, la imagen del choque de civilizaciones ignora un matiz fundamental: tanto la revuelta islámica radical, como la representada por el terrorismo de al-Qaeda, se dirigen generalmente a gobiernos no representativos, corruptos e ilegítimos -en pocas palabras, no islámicos- en el mundo islámico. Desde los años 70, el auge general de los grupos islámicos en el planeta puede ser visto, más como una consecuencia del fracaso de tales gobiernos, a menudo apoyados por sucesivas administraciones estadounidenses, que como el resultado por definición de la influencia de bin Laden. Esto es, el resurgimiento islámico contemporáneo – del que Al Qaeda es innegablemente un componente- trae causa, tanto de la desilusión popular debida al lento progreso del desarrollo, como de la aversión sentida hacia gobiernos corruptos y no representativos en el mundo musulmán. Confrontado por el poder del Estado que pretende destruir o controlar sus estructuras comunitarias y reemplazarlas con

una idea de identidad nacional basada en el lazo entre el Estado y el individuo, muchos grupos islamistas – como Hamás en la Franja de Gaza o Hezbollah en el Líbano- pueden convertirse en potentes y poderosos vehículos de las aspiraciones políticas que logran trascender sus estrechamente concebidas fundaciones religiosas.

Aunque resulta difícil estar seguro del nivel de apoyo con el que cuentan bin Laden y al-Qaeda en el mundo musulmán, es evidente que, tras el 11 de septiembre de 2001, existe un alto grado de resentimiento anti-estadounidense y una extendida creencia, entre muchos musulmanes, de que Occidente es per se opuesto al Islam y a los musulmanes¹⁴. Tal percepción se ve fortalecida por el apoyo acrítico del Presidente Bush al gobierno israelí de Sharon, incluyendo el asesinato del líder de Hamas, Sheik Yassin, en marzo de 2004, y la invasión de Irak y posterior incapacidad de reconstruir una administración viable en el país, mientras la nación se desliza, de forma aparentemente inexorable, a una guerra civil. Nótese, además, que existen voces influyentes en EE.UU. que parecen jugar con la noción de conflicto civilizacional. Por ejemplo, el congresista demócrata Tom Lantos mantuvo en noviembre, 2001, sólo dos meses después del 11 de Septiembre, que:

Desafortunadamente no tenemos opción sino afrontar el barbarismo transformado en infierno decidido a destruir la civilización ...no se acuerdan compromisos con esa gente. Esto no es una partida de bridge. El

terrorismo internacional se ha puesto a sí mismo más allá de los límites de los protocolos¹⁵.

Tales comentarios parecen reflejar una enraizada tradición en el pensamiento internacional occidental que cree apropiado dejar de lado reglas normales de las relaciones internacionales en ciertas circunstancias. Por ejemplo, durante los siglos del imperialismo occidental, existieron frecuentes debates sobre que derechos debían disfrutar los pueblos no cristianos y no europeos. En los siglos siguientes de competición y, en ocasiones, conflicto entre la Cristiandad y el Islam, emergió la noción de “guerra santa” – esto es, un tipo especial de conflicto llevado a cabo fuera de cualquier marco de reglas compartidas y normas – y la “guerra justa” mediante la vindicación de derechos en el seno de un marco compartido de valores. Existe además una variante de pensamiento conservador que mantiene que ciertos tipos de Estados y sistemas no pueden ser tratados en términos normales, que las reglas normales que rigen las relaciones internacionales deben dejarse de lado. Por ejemplo, durante los años 80, la Administración Reagan reconoció la falta de un acuerdo de principios básicos en el trato

El núcleo del argumento de Huntington era que tras la Guerra Fría, el occidente democrático cristiano se encontraba en conflicto con el islamismo radical que constituía una amenaza clave para la estabilidad internacional.

con países comunistas, lo que significaba que resultaba apropiado que ciertas nociones básicas del Derecho internacional fuesen apartadas en tales contextos. Esta tradición conservadora se manifiesta, asimismo, en las ya referidas declaraciones del congresista Lantos.¹⁶

Lo que une a los simpatizantes de al-Qaeda es una creencia en lo apropiado de la Jihad y una asociada insistencia de que no existe lugar para el pluralismo político en un “Estado islámico” plausible. La ideología de al-Qaeda es, en ocasiones, referida como “jihadismo”, caracterizado por una voluntad de matar a musulmanes apostatas y un énfasis en la Jihad o guerra santa. Aunque no se halla en consonancia con la mayor parte del pensamiento religioso, tiene sus raíces en el trabajo de dos pensadores modernos islámicos sunníes modernos: Mohammad ibn Abd al-Wahhab and Sayyid Qutb.

Al-Wahhab fue un reformista del siglo XVIII que mantuvo que el Islam había sido corrompido más o menos una generación después de la muerte del Profeta. Denunció cualquier teología o costumbre desarrollada después como no islámica, incluyendo más de un milenio de saber académico religioso. Él y sus seguidores conquistaron lo que hoy es Arabia Saudita, donde el Wahhabismo continúa siendo la escuela de pensamiento político dominante. El Wahhabismo emergió de la Península Arábiga hace 200 años y, con el tiempo, se ha enraizado en muchas partes de Oriente Medio, incluido Irak. El Wahhabismo predica contra la adoración de “falsos ídolos” que para sus seguidores incluyen el sufismo (rama mística

del Islam) y los Shía, que reverencian a los descendientes de Alí, el yerno de Mahoma. Sayyid Qutb, un académico egipcio radical de mediados del siglo XX, declaró a la civilización occidental enemiga del Islam, denunció a los líderes de las naciones musulmanas por no seguir estrictamente los preceptos del Islam, y enseñó que la Jidah debía tener como objeto, no sólo defender al Islam, sino también purificarlo.

Más allá de las influencias del Wahhabismo y de Qutb, la teología/ideología que definen bin Laden y los ideólogos de Al-Qaeda es bastante complicada. Contiene un número de añadidos que no poseen base alguna en el Corán o en la Sunna (enseñanzas del profeta Mahoma). Además, se describe, a menudo, como una variación de la versión oficial del Islam prevalente en Arabia Saudita (que es en sí una versión puritana) y una que la mayoría de los sunníes musulmanes no elegirían, probablemente, seguir. Finalmente, es importante recordar que la versión Al-Qaeda del Islam es una interpretación sunní, que no atrae a los musulmanes shíitas.

Tres conjuntos de creencias son esenciales para los seguidores de al-Qaeda:

- Occidente ha subyugado las tierras del Islam; y los valores occidentales han corrompido internamente el Islam.
- Sólo el retorno al puro y auténtico Islam, tal y como fue practicado por el Profeta y sus compañeros en Medina en el siglo VII traerá, de nuevo, la gloria y la prominencia a los musulmanes

- Estos objetivos exigen la derrota de Occidente a través de varios medios, incluyendo los violentos.

Un modo de comprender la atracción que al-Qaeda ejerce en algunos musulmanes es identificar lo que rechaza, incluyendo el pluralismo, el relativismo y el individualismo radical. Las diferencias entre los grupos afiliados, o atraídos por al-Qaeda, se halla, sin embargo, influida por condicionamientos políticos en diferentes contextos nacionales. Esto es, analizar las razones para la atracción de al-Qaeda y su ideología en países musulmanes es problemático porque existen varias causas en cada país. Sin embargo, es posible hacer varias generalizaciones. Primero, el tipo de fundamentalismo de al-Qaeda constituye una de las respuestas a la dominación cultural, política y económica occidental, cuyos peligros fueron célebremente articulados por Edward Said en su libro de 1978, *Orientalismo*. Said definió el orientalismo como un estilo de pensamiento basado en una distinción ontológica y epistemológica entre “el Oriente” y, la mayor parte del tiempo, “el Occidente” (p.2). Said afirmó que muchos políticos y académicos en Occidente habían “esencializado” a los musulmanes y a los occidentales en categorías inamovibles, y que muchas de estas asunciones eran poco menos que generalizaciones con poco fundamento. Citaba a Lord Cromer, el gobernador británico de Egipto entre 1882 y 1907, quien mantenía que “ el oriental actúa, habla y piensa de forma exactamente opuesta al europeo”. Cromer sostenía que el europeo es un “razonador” dotado de una “lógica natural”, mientras consideraba que “el oriental” era

“singularmente deficiente en la facultad lógica” (p.39).

Aunque Cromer era, sin duda, un producto de su época, no hay razón para creer que estos prejuicios se han extinguido completamente.

En segundo lugar, la militancia de Al-Qaeda puede ser vista como una forma de resistencia a la modernización de estilo occidental ampliamente considerada como engendradora de dislocaciones sociales y económicas traumáticas y capaz de afectar significativamente a las culturas. Como consecuencia, algunos musulmanes han buscado protección frente a tal modernización en patrones de comportamiento tradicionales propios de su herencia islámica. Esta herencia fue despreciada por los regímenes seculares – ya militares, ya nacionalistas– de Oriente Medio que existieron tras la Segunda Guerra Mundial. Salvo algunas excepciones, estos países fueron considerados países débiles respecto de Occidente y, de forma casi uniforme, no parecieron adecuarse a las expectativas de sus ciudadanos.

En tercer lugar, muchos de los regímenes de Medio Oriente han sufrido desde hace tiempo los efectos de un desarrollo desigual. Esto es, un desarrollo económico no equilibrado por un avance de la participación política, lo que ha resultado en una clase educada sin medios para expresar sus sentimientos políticos, excepto a través de grupos religiosos marginales. Además, las ocasionales crisis económi-

cas proporcionaron oportunidades sociales y políticas, explotadas por varios islamistas, para un “retorno al Islam”.

Islam, al-Qaeda y las políticas en Kenia

¿Cómo afectan al-Qaeda y su ideología al pluralismo entre musulmanes? A fin de responder a esta cuestión, examinamos la relación del Islam y la política en Kenia, un país del que, a menudo, se dice que es uno de los principales teatros de operaciones de Al-Qaeda¹⁷.

Kenia: Islam y política: el escenario interno.

Los musulmanes representan el 6% y 10% de la población total de Kenia¹⁸, concentrada en las provincias costeras, del Noroeste y Este. Tras su independencia en 1963, la oposición musulmana al gobierno de partido único de la Unión Nacional Africana de Kenia (KANU en siglas inglesas) se hallaba vinculada a grupos étnicos primariamente cristianos – como los Luhya, Kamba y Kalenjin– que se beneficiaban desproporcionadamente del gobierno del KANU. De otra parte, los musulmanes de Kenia se veían a sí mismos como política y económicamente marginados. Tras casi tres décadas de gobierno de partido único, la legalización de la actividad política pluralista fue el catalizador de la emergencia de grupos políticos islámicos con fuertes conexiones étnicas. En febrero de 1992, un oficial veterano del KANU advirtió a los guardianes de la mezquita de que no permitieran que sus instalaciones fueran empleadas para reuniones políticas, ya que ello sería

considerado ilegal. Los partidos religiosos no fueron autorizados a registrarse en las elecciones de 1992, evitando que el recién formado Partido Islámico de Kenia (IPK en siglas inglesas) liderado por Khalid Salim Ahmed Balalla, compitiese en las elecciones. El IPK tenía su base de poder en Mombasa y en Lamu, un centro de la fraternidad Yemen Alawiyya.

El IPK fue fundado por un grupo de intelectuales y hombres de negocios asiáticos para expresar el descontento musulmán sobre dos principales asuntos. El primero fue la cuestión de la introducción de la Sharia para la población musulmana del país, una gran parte de la cual se sentía discriminada ante la total aplicación de la ley “cristiana” (es decir, exportada de Europa). El segundo fue un sentido de resentimiento económico de parte de muchos musulmanes de la costa, especialmente en materia de propiedad de tierras¹⁹. Muchos mombasanos denunciaban que los extranjeros, incluyendo tanto los extranjeros de piel clara como a los Kikuyus, estaban comprando grandes cantidades de suelo en aquella época. Este asunto ayudó a focalizar el previo resentimiento económico basado en la percepción de que los musulmanes de Kenia eran discriminados. Como respuesta, el gobierno patrocinó un movimiento musulmán rival, los Musulmanes Unidos de Africa (UMA en siglas inglesas), con el objetivo de contrapesar la atracción del IPK, cuyo poder político se hizo patente gracias a una serie de revueltas en Mombasa, Voi y varias otras ciudades costeras en esa época. En resumen, el objetivo de UMA era dividir el electorado en función de

la etnia para disminuir su impacto colectivo potencial. Abdullahai Kiptonui, una prominente figura musulmán del KANU, animó a los jóvenes keniatas a luchar en pro de sus reivindicaciones religiosas y étnicas haciendo su objetivo a los asiáticos.

Kenia: al- Qaeda y la militancia política islámica.

Durante los primeros años 90, aumentó la tensión política entre los musulmanes keniatas debido a actividades transnacionales. En 1994, varios dirigentes de al-Qaeda abandonaron Somalia rumbo a Kenia y, en pocos meses, varios se habían casado con mujeres keniatas, se habían establecido en la sociedad y empezado a formar células “durmientes”²⁰. Cuatro años después, en 1998, tras mantener un perfil bajo y planear ataques, la mayoría de los miembros de las células de al-Qaeda abandonaron Kenia hacia Pakistán días antes de que dos embajadas estadounidenses fueran bombardeadas. Dirigiéndose a la multitud doliente, el entonces presidente keniate, Daniel Arap Moi, afirmó que aquellos que se encontraban tras los atentados “no podían ser cristianos”. Estas afirmaciones recibieron una amplia publicidad y atrajeron las críticas de los líderes musulmanes keniatas quienes denunciaron que su religión estaba siendo erróneamente asociada con la violencia. Sheik Ahmad Khalif, jefe del SUPKEM, comentó que el “Islam es como cualquier otra religión que no apoya el asesinato de personas inocentes bajo ningún concepto”.²¹

Al día siguiente de los atentados, el Ejército de Liberación del Pueblo de Kenia (ILAPK

en siglas inglesas), un organización tapadera de al-Qaeda, emitió un comunicado que incluía lo siguiente:

Los estadounidenses humillan a nuestra gente, ocupan la península Arábiga, extraen nuestras riquezas, imponen un bloqueo y, además, apoyan a los judíos de Israel, nuestros peores enemigos, que ocupan la mezquita de Al-Aqsa.....el ataque se hallaba justificado porque el gobierno de Kenia reconoció que los estadounidenses habían usado el territorio de su país para luchar contra sus vecinos musulmanes, en particular, en Somalia. Además, Kenia cooperó con Israel. En este país, uno puede hallar los centros judíos más anti-islámicos de toda África del Este. Es desde Kenia desde donde los estadounidense apoyan la guerra separatista en el Sur de Sudán de los luchadores de John Garang.²²

A pesar de la incendiaria retórica del ILA-PK, la rama al-Qaeda de la militancia islámica parece no atraer a demasiados musulmanes de Kenia. Ello es, principalmente, debido al uso, aparentemente indiscriminado, de extrema violencia en nombre de objetivos religiosos y políticos que emplea la organización²³. Lo anterior se sustenta en que durante siglos, una vertiente relativamente liberal y mística del Islam se ha desarrollado en la costa del Este de África con una percepción muy diferente de la rígida interpretación del Corán promovida por al-Qaeda y otras organizaciones militantes. Como resultado, resulta sorprendente que ese tipo de militancia islámica haya realizado algún progreso, especialmente entre jóvenes y

musulmanes pobres en Kenia y en ciertas áreas urbanas, incluyendo Nairobi y Mombasa. De acuerdo a Mustafa Hassouna, profesor de estudios sobre seguridad en la Universidad de Nairobi:

Los keniatas no poseen los recursos ni el carácter para empezar su propia organización terrorista internacional... pero la actitud de los musulmanes está haciéndose más radical y resulta visible como sus simpatías son utilizadas por intereses terroristas extranjeros.²⁴

En apoyo de esta perspectiva, Sheikh Ali Shee, director del Consejo de Imanes y predicadores de Kenia, y un prominente líder religioso en el puerto del Océano Índico de Mombasa, sostiene que al-Qaeda ha corrompido a alguna gente joven...no fuimos siempre así...poseemos una historia de apertura²⁵.

Se dice que el sabor distintivamente árabe de la Costa del Este de África, que ha absorbido olas de inmigrantes desde Yemen a Omán durante siglos, hace relativamente

Aunque varias ramas del Islam político tiene perspectivas cualitativamente diferentes sobre la democracia liberal que, por ejemplo, algunas variantes del Cristianismo, no todas ellas consideran a la democracia un anatema. Es importante contemplar las luchas políticas de los islamistas como primariamente dirigidas contra sus típicamente anti-democráticos dirigentes y sistemas políticos.

fácil a los árabes integrarse entre la población local. Además, las fuerzas de seguridad, notoriamente débiles, de Kenia, unidas a las históricamente pobres relaciones entre la policía y los musulmanes de la costa, han aparentemente permitido que los operativos de al-Qaeda y las elites locales operen sin ser detectadas²⁶. En resumen, resulta evidente que algunos musulmanes en Kenia se hallan resentidos, no sólo por las calamidades producidas a lo largo del más amplio mundo musulmán, como la situación israelo-palestina, sino también debido a la discriminación - real y percibida - en su propio territorio. A la hora de reclutar, al-Qaeda ha intentado explotar el resentimiento que los musulmanes de Kenia sienten hacia su gobierno. Ello no es sólo debido a la percepción de que son discriminados en comparación con los cristianos, sino que resulta también avivado por el hecho de que, desde la independencia en 1963, sucesivos gobiernos han mantenido fuertes lazos con EE.UU e Israel.

De acuerdo a Harman²⁷, algunas de las influencias exteriores que han extendido el Islam radical a otras partes del mundo - Internet, el apoyo a la causa palestina, y extranjeros que fomentan sentimientos anti-occidentales -han también conducido a algunos en el seno de la comunidad musulmana moderada de Kenia a apoyar actos radicales en aras de cambios políticos y religiosos. Segundo, Kenia ha sido recipiente de dinero saudita que ha revertido en el auge de una serie de escuelas islámicas wahhabitas y de mezquitas. Ello, según se afirma, fomenta una transformación militante entre las comunidades ke-

niatas tradicionalmente tolerantes, en parte porque algunos de sus imanes están ahora predicando retórica anti-occidental en el contexto de referencias a conflictos extra-regionales. Estas incluyen: el conflicto palestino-israelí, el conflicto de Chechenia y las campañas comandadas por EE.UU. en Afganistán e Irak. Este foco les permite presentar una imagen de un Islam asediado bajo el asalto continuo de Occidente. Un tercer factor que fomenta el auge del islamismo radical en Kenia es su proximidad a Somalia - un país que carece de un gobierno y régimen jurídico viables y que es base de numerosas armas y campos de entrenamiento de al-Qaeda. Al-litihad al-Islamiya (la Unión Islámica), una organización militante islámica basada en Somalia, extiende activamente su influencia en Kenia²⁸. La facilidad de penetración de tales grupos militantes desde Somalia se halla ciertamente facilitada por un factor ulterior: los somalíes, con su amplia diáspora regional, tienen buenas comunicaciones y rutas de transporte, y se afirma de ellos que son los mejores comerciantes del mercado negro de África del Este, no solamente en coches y piezas, sino también en drogas, marfil y armas. Kenia tiene una gran población somalí, incluyendo más de 250.000 refugiados muchos de los cuales se hallan en campos de refugiados a lo largo de la frontera. De acuerdo al profesor Hassouna, "los somalíes están en todas partes...si quisieran establecer una red, podrían"²⁹. Las dificultades experimentadas por las autoridades keniatas a la hora de vigilar las costas y las fronteras en la región del noroeste pueden haber fomentado la actividad de los militantes islámicos desde Somalia.³⁰

Con tales preocupaciones en mente, el gobierno keniano se sumó de manera entusiasta a la iniciativa contra-terrorista de África del Este promovida por EE.UU (EACTI en siglas inglesas). Estados Unidos respaldó ampliamente la legislación anti-terrorista propuesta por el gobierno de Kenia en 2004. Sin embargo, los defensores de la democracia keniana y los grupos de la sociedad civil, habiéndose deshecho, sólo recientemente, del partido único, se opusieron a la iniciativa, viendo en la legislación las semillas de una nueva opresión política. Además, algunos musulmanes kenianos mantuvieron, no solamente que el EACTI era parte de una generalizada iniciativa “anti-musulmana”, sino que la nueva legislación era básicamente “anti-musulmana”. Ello podría, se temía, agravar “la alienación de esa comunidad que fue quien, inicialmente, abrió la puerta al terrorismo”³¹. Como consecuencia de la presión de la sociedad civil, el gobierno de Kenia acordó, finalmente, volver a redactar la legislación.

En conclusión, las circunstancias políticas y económicas de la historia post-colonial de Kenia han servido para hacer que muchos países de minoría musulmana creen que son ciudadanos de segunda clase. La proximidad de Kenia a ejes de militancia islámica -notablemente en Somalia- ha facilitado el crecimiento de las redes transnacionales militantes islámicas, incluyendo algunas con lazos con al-Qaeda. Es difícil, no obstante, estimar exactamente la atracción de una militancia islámica que parece contemplar el uso de atentados indiscriminados como un herramienta política y re-

ligiosa legítima. En parte, a consecuencia de ello, lo más probable es el atractivo de tal militancia islámica en Kenia quede reducido a un estrato relativamente pequeño de la minoría musulmana keniana.

Conclusión

Mientras que la democracia y el pluralismo han hecho algunos progresos en ciertos países musulmanes en años recientes, la opinión de Diamond es la opuesta: “Cultural e históricamente, este ha sido el terreno más difícil en el mundo para la libertad y la democracia.”³² Los intentos por explicar el porqué, se hallan, a menudo, vinculados a la importancia política del Islam; los estados fuertes y centralizados generalmente dirigidos por líderes personalistas y, a menudo, con un legado de colonialismo o imperialismo; y unas fuerzas armadas fuertemente politizadas ansiosas de mantener el status quo político.

Con ello no se quiere sugerir que el Islam sea inherentemente anti-democrático. Aunque varias ramas del Islam político tienen perspectivas cualitativamente diferentes sobre la democracia liberal que, por ejemplo, algunas variantes del Cristianismo, no todos ellos consideran a la democracia un anatema. Es importante contemplar las luchas políticas de los islamistas como primariamente dirigidas contra sus típicamente anti-democráticos dirigentes y sistemas políticos.

Ello encaja en una característica histórica clásica de la política en el mundo musulmán, especialmente en lo que muchos podrían ver como su feudo: los países árabes de Oriente Medio. Desde el comienzo del

Islam, hace casi 1400 años, críticos del status quo han emergido periódicamente en oposición a lo que perciben como un gobierno injusto.

El objetivo de lo “justo” en la historia islámica ha sido formar mecanismos populares consultivos (*shura*) en línea con la idea coránica de que los dirigentes musulmanes no sólo deben hallarse abiertos a la presión popular, sino que deben dar satisfacción a los problemas presentados por sus súbditos. Sin embargo, el concepto de *shura* no debe ser equiparado con la noción occidental de soberanía popular ya que para muchos musulmanes – especialmente aquellos destacados anteriormente como “islamistas tradicionales”- la soberanía reside sólo en Dios. Así, la *shura* es un modo de asegurar la unanimidad de la *umma*, la comunidad de musulmanes, que no permite la existencia legítima de posiciones minoritarias. Sin embargo, los “islámicos modernistas” y los “musulmanes seculares” no se oponen necesariamente a las interpretaciones liberales occidentales de la democracia, a menos que ésta sea vista como un sistema que niega la soberanía de Dios. Es, en parte, por este motivo por el que los islamistas tradicionales destacan, a menudo, por su ausencia de demandas en pro de cambios democráticos al estilo occidental. De otra parte, muchos islamistas más moderados aceptan la necesidad de que los dirigentes terrenales deban ser legitimados en el ejercicio de su poder por un electorado.

**Traducido del inglés por Ignacio de la Rasi-
lla del Moral.**

¹ M. J. Akbar, *The Shade of Swords. Jihad and the Conflict between Islam & Christianity*, London and New York: Routledge, 2002; Larry Diamond, Marc F. Plattner and Daniel Brumberg (eds.), *Islam and Democracy in the Middle East*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2003; Graham E. Fuller, *The Future of Political Islam*, New York and Basingstoke, UK: Palgrave, 2003; Jennifer Noyon, *Islam, Politics and Pluralism. Theory and Practice in Turkey, Jordan, Tunisia and Algeria*, London: Royal Institute of International Affairs, 2003; M. A. Muqtedar Khan (ed.), *Islamic Democratic Discourse. Theories, debates and philosophical perspectives*, Lanham: Rowman and Littlefield, 2006; Moataz A. Fattah, *Democratic Values in the Muslim World*, Boulder, Lynne Rienner, 2006.

² Samuel Huntington, *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman: University of Oklahoma Press, 1991.

³ Jennifer Noyon, *Islam, Politics and Pluralism. Theory and Practice in Turkey, Jordan, Tunisia and Algeria*, London: Royal Institute of International Affairs, 2003

⁴ Vid., por ejemplo: Aris Ananta, Evi Nurvidya Arifin and Leo Suryadinata, *Emerging Democracy in Indonesia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2005; Mikaela Nyman, *Democratizing Indonesia: The Challenges of Civil Society in the Era of Reformasi*, Copenhagen: NIAS Press, 2006.

⁵ Graham E. Fuller, *The Future of Political Islam*, New York and Basingstoke, UK: Palgrave, 2003

⁶ T. Lynne Karl, 'The hybrid regimes of Central America', *Journal of Democracy*, 6, 3, 1995,

pp. 72-86, at p. 79.

⁷ Fattah, *Democratic Values in the Muslim World*, p. 1

⁸ Vid., por ejemplo: Khan, *Islamic Democratic Discourse*, op. cit; Fattah, *ibid*.

⁹ Fattah, *ibid*, p. 4.

¹⁰ Fattah, *ibid*. p. 17.

¹¹ M. J. Akbar, *The Shade of Swords. Jihad and the Conflict between Islam & Christianity*, London and New York: Routledge, 2002, at page 195.

¹² Fuller, *The Future of Political Islam*, op. cit, p. 71.

¹³ Akbar, *The Shade of Swords*, op. cit.

¹⁴ Tras el 11/S, el apoyo hacia EE.UU. ha generalmente declinado en la mayoría del mundo islámico. Por ejemplo, en Marruecos, encuestas de opinión pública indicaron un descenso del apoyo del 77% en 2000 a un 27% en la primavera de 2003. En Arabia Saudita, el descenso fue del 63% en mayo del 2000 a 11% en Octubre de 2002. Vid. Faye Bowers, 'Al Qaeda's changing threat to US', *The Christian Science Monitor*, 26 February 2004. Available at: <http://www.csmonitor.com/2004/0226/p03s02-usfp.html>.

¹⁵ Entrevista con Tom Lantos (2001) BBC Radio 4, Today programme, 20 November 2001.

¹⁶ Tales comentarios no parecieron afectar a la popularidad electoral del congresista Lantos. En las elecciones primarias demócratas de California en el 12º Distrito electoral de California ganó el 71.6% de los votos. Su oponente más cercano adquirió menos del 20% (19.8%) (<http://www.lantos.org/>).

¹⁷ Vid. J. Haynes, 'Al-Qaeda: ideology and action', *Critical Review of International Social*

and Political Philosophy, 8, 2 (June 2005), pp. 177-91.

¹⁸ Para un análisis de la relación, vid. D. B. Cruise O'Brien, 'Coping with the Christians. The Muslim Predicament in Kenya', in H. B. Hansen and M. Twaddle (eds), Religion and Politics in East Africa, London/Nairobi/Kampala/Athens: James Currey/E.A.E.P/Fountain Publishers/Ohio University Press, 1995, pp. 200-219; A. Oded, Islam and Politics in Kenya, Boulder, Colo.: Lynne Rienner Publishers, 2000.

¹⁹ Kenya A Murderous Majimboism', Africa Confidential, 34, 21, 22 October 1993, pp. 2-3.

²⁰ F. Bowers, 'Attacks in Kenya signal Al Qaeda's expanding war', Christian Science Monitor, 2 December, 2002. Disponible en : <http://www.csmonitor.com/2002/1202/p04s01-usgn.html>

²¹ M. A. Mohamed Salih, 'Islamic NGOs in Africa: The Promise and Peril of Islamic Voluntarism', Occasional Paper, Centre of African Studies, University of Copenhagen, March 2002, pp. 24-5.

²² Comunicado de ILAPK en árabe , publicado en Londres el 11 de agosto de 1998 y citado en inglés en P. Marchesin, 'The rise of Islamic fundamentalism in East Africa', African Geopolitics 2003, p. 2. Disponible en <http://www.african-geopolitics.org/show.aspx?ArticleId=3497>

²³ Al-Qaeda hiding in plain sight', 11 January 2004, disponible en : <http://www.jihadwatch.org/archives/000607.php>

²⁴ Al-Qaeda hiding in plain sight', 11 January 2004, disponible en: <http://www.jihadwatch.org/archives/000607.php>

²⁵ <http://www.jihadwatch.org/archives/000607.php>

²⁶ Associated Press (2004) 'Al Qaida

infiltrates East African society', January 12. disponible en: <http://www.bradenton.com/mld/bradentonherald/7688477.htm>

²⁷ Harman, 'Why radicals find fertile ground in moderate Kenya', op cit, p. 1.

²⁸ Al-Ittihad está en la lista de grupos terroristas de EE.UU. y ha sido estrechamente vigilada desde el 11/S. en 1993, miembros de al-Ittihad mataron a 18 soldados estadounidense en Somalia, acelerando la retirada de EE.UU. de ese país. De acuerdo a Marchesin (2003), al-Ittihad proporcionó apoyo logístico a aquellos que cometieron el ataque de 1998 en Nairobi. Se sospecha que la organización ha también cooperado con al-Qaeda durante el ataque dual en Mombasa en 2002.

²⁹ Citado en Harman, 'Why radicals find fertile ground in moderate Kenya', op cit.

³⁰ Preocupado por la influencia de los radicales somalíes en Kenia, el entonces Presidente, Daniel Arap Moi, se comprometió activamente en esfuerzos de paz en Somalia desde principios de los años 90. Durante los 90, Kenia organizó numerosas conferencias de paz ya que al gobierno le preocupaba que la continua inestabilidad en Somalia pudiese conducir a una inestabilidad regional general. En julio de 2001, los oficiales keniatas cerraron la frontera con Somalia debido al tráfico ilegal de armas en Kenia.

³¹ P. Lyman, 'The Terrorist Threat in Africa'. Testimony before the House Committee on International Relations Subcommittee on Africa Hearing on 'Fighting Terrorism in Africa', April 1 2004, p. 2. Available at: http://www.cfr.org/publication_print.php?id=6912&content=

³² L. Diamond, Developing Democracy. Toward Consolidation, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1999, p. 270.

Hermenéutica Coránica y Hegemonía Política: El Reformismo en el Pensamiento Islámico.

Qur'anic Hermeneutics and Political Hegemony: Reformism in
Islamic Thought

Massimo Campanini

Profesor de la Universidad Oriental
de Nápoles

Recibido: julio de 2007

Aceptado: septiembre de 2007

PALABRAS CLAVE: Pensamiento islámico, Hermenéutica coránica, reformismo, Nasr Abu Zayd.

KEYWORDS: Islamic thought, Qur'anic hermeneutics, reformation, Nasr Abu Zayd.

Abstract. Relying on *Reformation of Islamic Thought*, by the Egyptian scholar Nasr Abu Zayd, this paper analyses in critical terms the contemporary main reform-minded Qur'anic hermeneutic tendencies and deals with the political implications of each of its interpretative lines. The bulk of this study aims at finding the more appropriate Qur'anic hermeneutics for the development of democratic political systems within Islamic Societies.

Resumen. A partir de la obra *Reformation of Islamic Thought*, del pensador egipcio Nasr Abu Zayd, en el presente artículo se realiza un análisis crítico de las principales tendencias hermenéuticas coránicas contemporáneas de orientación reformista, al mismo tiempo que se examinan las implicaciones políticas derivadas de cada línea interpretativa. Todo el estudio se orienta hacia la búsqueda de la hermenéutica coránica más adecuada para el desarrollo de sistemas políticos democráticos en el seno de las sociedades islámicas.

Reformation of Islamic Thought es una magistral reconstrucción del pensamiento reformista en el Islam contemporáneo (siglos XVIII a XX), llevada a cabo por el reconocido y destacado pensador egipcio Nasr Abu Zayd¹. El tema central del libro es la discusión crítica acerca de las interpretaciones contemporáneas del Corán. Teniendo en cuenta que la interpretación del Corán es el elemento fundamental para la reconstrucción del pensamiento político islámico, el presente artículo tiene como objetivo reflexionar sobre las nuevas perspectivas de este pensamiento, que se originan a partir de la exégesis del Corán, y debatir, desde un punto de vista crítico, sobre las aportaciones del citado libro. En la actualidad, reinterpretar el Corán y revisar las tradición, de forma histórica y contextualizada, son los primeros retos que deben afrontar los pensadores musulmanes, tal y como indica acertadamente Abu Zayd. El autor señala una continuidad desde el movimiento reformista iniciado por Shah Waliullah de Delhi en el siglo XVIII hasta los exégetas contemporáneos. Los movimientos

Teniendo en cuenta que la interpretación del Corán es el elemento fundamental para la reconstrucción del pensamiento político islámico, el presente artículo tiene como objetivo reflexionar sobre las nuevas perspectivas de este pensamiento, que se originan a partir de la exégesis del Corán,

fundamentalistas o radicales, identificados comúnmente con el Islam político, serían, en realidad, desviaciones o rupturas en esta continuidad. El contraste es evidente en los diferentes acercamientos a la “reforma” llevados a cabo por Shah Waliullah y Muhammad ‘Abd al-Wahhab: el primero sería un ejemplo del “dinamismo cultural islámico”, mientras que el segundo representaría el Islam árabe incapaz de afrontar el cambio (p.13).

La mayor parte del libro consiste en un examen pormenorizado de la importancia y novedad de la nueva hermenéutica del Corán, desde Sayyid Ahmad Khan y Muhammad ‘Abduh hasta Amin al-Khuli y sus seguidores, o desde el iraní Eskewari hasta Muhammad Arkoun. Sayyid Ahmad Khan fue el primero en resaltar la importancia de “crear un espacio para la interpretación del Corán en términos modernos, así como de erradicar las supersticiones existentes en las sociedades musulmanas”, criticando las débiles y ficticias tradiciones proféticas.

“En este sentido, es una necesidad imperiosa liberar las exégesis coránicas de la tradición” (p. 28). Así, Muhammad ‘Abduh, “se contentó con situar el Corán en el contexto del siglo VII, excluyendo cualquier tentativa de comparación entre el Corán y la ciencia. Su más importante contribución en este tema fue la insistencia en que el Corán no debía ser entendido como un libro ni de historia, ni de ciencia. Era un libro de consejos. En consecuencia, ninguna búsqueda de una prueba de una teoría científica podía ser invalidada por el Corán. Las narrativas coránicas, por otro lado, no deben ser tomadas como documentos

históricos. Por esta razón, los acontecimientos históricos mencionados en el Corán son presentados con la forma literaria y el estilo narrativo adecuados a las exhortaciones y consejos. 'Abduh tenía bien claras las diferencias entre "historiografía" y las historias coránicas" (p. 32).

La publicación Al-Manar, inspirada por las ideas de Abduh, jugó un papel importante en muchos lugares del mundo musulmán y, siguiendo su estela, surgieron en Indo-Reformation of Islamic Thought es una magistral reconstrucción del pensamiento reformista en el Islam contemporáneo (siglos XVIII a XX), llevada a cabo por el reconocido y destacado pensador egipcio Nasr Abu Zayd. El tema central del libro es la discusión crítica acerca de las interpretaciones contemporáneas del Corán. Teniendo en cuenta que la interpretación del Corán es el elemento fundamental para la reconstrucción del pensamiento político islámico, el presente artículo tiene como objetivo reflexionar sobre las nuevas perspectivas de este pensamiento, que se originan a partir de la exégesis del Corán, y debatir, desde un punto de vista crítico, sobre las aportaciones del citado libro.

Similar es el caso de Amin al-Khuli, que vivió en Egipto, justo antes de la Segunda Guerra Mundial, en un periodo en el que "los vientos del *tajdid* (renacimiento) se hacían presentes en la vida egipcia" (p. 54). Convencido de que "los árabes aceptaron el Corán bajo el presupuesto de que era un texto literario", Al-Khuli aplicó un "método *tajdid*", desarrollando las conexiones entre el estudio del lenguaje, la retórica y la literatu-

ra, por un lado, y el tradicional comentario del Corán (*tafsir*), por otro. En consecuencia, "si la teoría clásica del *ij'az* [la inimitabilidad del Corán] estaba basada en la noción clásica de *balagha* [elocuencia], esta noción debía ser reemplazada por la teoría moderna de la *balagha* en estrecha relación con el criticismo literario. Este nexo originario exigía, además, establecer conexiones con la psicología, así como una relación paralela entre el criticismo literario y la estética" (p. 55).

Abu Zayd ofrece su propia contribución al replanteamiento y contextualización de la herencia islámica, partiendo de premisas literarias y críticas, al afirmar que:

"la epistemología de la construcción legal fue establecida sobre las bases de la deducción y la inducción a partir de la Escritura fundacional. Con posterioridad, la tradición profética, la Sunna, fue instituida como fuente de revelación igual al Corán, en relación con su autoridad legal¹². [...] Esto significa que la sharia es una creación propia y que, en ella, no se encuentra nada divino. Igualmente, no se puede reclamar su validez, sin atender a las coordenadas espacio-temporales [...] Defender que el cuerpo literario de la sharia es obligatorio para cualquier comunidad musulmana, sin tener en cuenta el tiempo ni el espacio, es simplemente dotar de un halo de divinidad a la producción histórica del pensamiento humano. Si esto es así, no hay obligación alguna de establecer un estado teocrático denominado islámico. Esta exigencia no es sino la manera de legitimar el establecimiento incuestionable de una autoridad teo-política.

Sería una artimaña para instaurar un pernicioso régimen dictatorial, a expensas de la dimensión ética y espiritual del Islām” (pp. 93-95).

Estas afirmaciones, que tienen su origen en la literatura pero que desembocan en la política, pueden resultar realmente arriesgadas y provocadoras para los tradicionalistas, pero se sustentan en una ineludible necesidad del pensamiento islámico contemporáneo, especialmente en su vertiente jurídica y política: poner en cuestión el valor absoluto de la Ley, situada al margen de los desarrollos históricos de las civilizaciones.

Dentro de este amplio marco, hay algunos puntos esenciales dignos de una extensa discusión. Muhammad Ahmad Khalafallah (fallecido en 1998) es un autor muy apreciado por Abu Zayd. Como Khalafallah, Abu Zayd se opone a la lectura política o normativa del Corán, al considerarlo como un libro de guía ética y espiritual. Además, a lo largo de la historia islámica, el Corán ha sido también una fuente de inspiración para las artes y las ciencias, así como un nexo de unión personal entre los seres humanos y su Dios (p. 75).

La obra de Khalafallah fue, sin lugar a dudas, innovadora y permitió abrir nuevas vías para

el análisis literario y la contextualización del Corán. Sin embargo, Khalafallah es demasiado literario, en mi opinión. Su análisis contextual se limita a la recolección de las historias coránicas y al reagrupamiento de esas historias en orden cronológico.

“Esta técnica permite realizar análisis de acuerdo con el contexto original, por ejemplo el entorno social, el estado emocional del Profeta y el desarrollo del mensaje islámico”. Desde este punto de vista, “un análisis temático violaría la dimensión contextual a la que Khalafallah presta especial atención” (p. 55-56).

Considero que este tipo de acercamiento conlleva una potencial pérdida de sentido y que el análisis temático de Fazlur Rahman (paquistaní fallecido en 1988) es igual o incluso más productivo.

Rahman comienza criticando el “atomismo” que se manifiesta en los acercamientos de muchos intérpretes que naufragan a la hora de comprender el sentido profundamente unitario del Corán, empeñados, con singular insistencia, en interpretar grupos de versos aislados. La necesidad de estudiar el Corán como una unidad, como una

Estas afirmaciones, que tienen su origen en la literatura pero que desembocan en la política, pueden resultar realmente arriesgadas y provocadoras para los tradicionalistas, pero se sustentan en una ineludible necesidad del pensamiento islámico contemporáneo, especialmente en su vertiente jurídica y política: poner en cuestión el valor absoluto de la Ley, situada al margen de los desarrollos históricos de las civilizaciones.

estructura, lleva a Rahman a elaborar un método en dos fases. La primera consiste en derivar los principios generales universalmente válidos para la humanidad, a partir de la realidad histórica del Corán, desde un punto de vista teológico y moral. La segunda consiste en la aplicación de estos principios al nivel de la praxis:

“El procedimiento de interpretación propuesto aquí consiste en un doble movimiento, desde la situación presente a la época del Corán y, después, desde entonces hasta el presente. El Corán es la respuesta divina, a través de la mente del Profeta, a la situación moral y social de la Arabia de sus días. [...] El Corán y la génesis de la comunidad islámica se producen en los albores de la historia y en contra de una cierta situación social e histórica. El Corán es una respuesta a esa situación. [...] El primero de los dos movimientos mencionados contiene dos pasos... El primer paso de este primer movimiento consiste en comprender el sentido del Corán como una totalidad, al mismo tiempo que se asimila el contenido específico de las respuestas a situaciones específicas. El segundo paso es generalizar esas respuestas específicas y enunciarlas como un conjunto de objetivos generales de cariz moral y social que pueden ser extraídos de los textos específicos, a la luz de las condiciones socio-históricas y de las denominadas comúnmente *rationes legis*. [...] Una vez llevado a cabo el primer movimiento desde la especificidad del Corán hacia la sistematización de sus principios generales, sus valores y su extensa cadena de objetivos, en segundo lugar, hay que ir desde este punto de vista general hacia la perspectiva específica, tal y como debe ser

formulada y realizada en la actualidad. Esto es, lo general debe ser adaptado al contexto presente y sus concretas coordenadas socio-históricas”³.

Rahman ofrece un análisis contextual y temático, sin dar de lado a la praxis, mientras que el discurso de Khalafallah es, casi exclusivamente, literario. La posición de Rahman se ajusta políticamente a un intento de transformar la sociedad, en tanto que el punto de vista de Khalafallah es puramente intelectual.

Muhammad Arkoun, un pensador a quien Abu Zayd tiene en gran estima, manifiesta, según mi criterio personal, las mismas carencias que Khalafallah. Su teoría de los “concebible”, lo “impensable” y lo “inconcebible”⁴ en el pensamiento islámico consigue captar muchos de los defectos en los razonamientos islámicos clásicos, como la dificultad de aceptar la secularización, la historicidad o la igualdad de género. Pero, se mantiene en sus libros ese halo de ejercicio meramente literario. Albergó serias dudas sobre su capacidad real para cambiar el pensamiento tradicional islámico. El cambio de mentalidad exige modificar las relaciones socio-políticas e ideológicas en el seno de la sociedad, tal y como defendía Antonio Gramsci⁵. Los intelectuales deben interpretar las exigencias de las masas y tomar el camino acorde con éstas. El filósofo no debe vivir aislado en la torre de marfil de sus ideas, sino mezclarse con las masas pobres de África, Asia y Latinoamérica. Los intelectuales son la voz de las masas. Por el contrario, Arkoun es hostil al compromiso con la praxis del pensamiento islámico contemporáneo, condenando todas las

tendencias modernas islámicas como *du combat*⁶.

Un punto crucial en la doctrina de Gramsci es, justamente, la efectividad real de la ideología. En nuestro ámbito de estudio, el más importante pensador que ha reflexionado sobre la cuestión de la ideología es, con toda probabilidad, Abdolkarim Soroush. Abu Zayd afirma que “Soroush basó su posición en el concepto de relatividad cultural” (p. 71).

Desde mi punto de vista, el concepto de relatividad cultural puede ser, de forma potencial, un concepto ambiguo, pero no pienso que pueda destruir identidad cultural alguna. La pluralidad de interpretaciones supone que cada una de ellas mantiene su propio sentido (y lo mismo es verdadero para los seres humanos o las civilizaciones individuales que dialogan e interactúan conservando su propia identidad, como defiende Hasan Hanafi en su teoría de la Occidentalización⁷). En la actualidad, debemos evitar la confusión entre el relativismo cultural nihilístico y la multiplicidad de interpretaciones aportadas por la hermenéutica. El relativismo cultural defiende que ninguna interpretación es válida. La hermenéutica constructiva sostiene que todas las interpretaciones manifiestan un particular aspecto de la verdad⁸. Éste y no otro es el sentido real del aforismo de Averroes en su *Tratado decisivo*: “La Verdad no entra en contradicción con la Verdad”.⁹

A la luz de la dialéctica entre relativismo cultural y hermenéutica constructiva es cierto que, como afirma Abu Zayd:

“para un comunista, el Corán sería una revelación del comunismo, para un fundamentalista, supondría un texto esencialmente fundamentalista, para una feminista, un libro feminista y, así, sucesivamente” (p. 91). Abu Zayd reconoce que “no existe ninguna interpretación objetiva ni inocente” (p. 93).

Sin embargo, a mi parecer, esta pluralidad y falta de ingenuidad de las interpretaciones no es algo negativo ni peligroso. El problema fundamental es la convivencia entre esas diferentes interpretaciones. El acercamiento novedoso de Abu Zayd al Corán conlleva un “discurso” que contribuye, de forma positiva, a deshacer el nudo:

“En principio, comencé defendiendo la propuesta de descubrir la dimensión histórica y crítica del Corán, a través de la relectura crítica de las ciencias clásicas del mismo, concluyendo que el Corán era una producción cultural, en el sentido de que la cultura y los conceptos pre-islámicos habían sido rearticulados, a través de una específica estructura lingüística. [...] En el año 2000 [...] presenté la concepción del Corán como un espacio de comunicación de lo Divino y lo Humano. Me centré en la dimensión vertical de la revelación, *wahy* en árabe, esto es, el proceso comunicativo entre Dios y el profeta Mahoma que se lleva a cabo en el Corán. Esta comunicación vertical, que duró más de 20 años, produjo una multiplicidad de discursos [...] En 2004, desarrollé mi tesis sobre los aspectos humanos del Corán, desplazándome desde la dimensión vertical a la horizontal. Por dimensión horizontal entiendo algo más que la canonización, o aquello que algunos estudiosos

identifican como el acto de la propagación gradual por parte del Profeta del mensaje del Corán, después de haberlo recibido. A mi entender, es la dimensión que se encuentra inmersa en la estructura del Corán y que se manifiesta durante el actual proceso de comunicación. La realización de esta dimensión horizontal será posible sólo si nos desplazamos desde la concepción del Corán como “texto” a la concepción del mismo como “discurso” (pp. 97-98).

Que el Corán sea entendido como un sistema de discursos significa que existen diversas vías hermenéuticas para alcanzar el mismo contenido de verdad. El Corán como sistema de discursos permite una pluralidad de interpretaciones, pero también necesita un acercamiento temático como el de Rahman. La dimensión horizontal es similar a la dimensión temática¹⁰.

Volviendo a Sorouch, critiqué, de forma amplia, su teoría en mi libro *Il pensiero islamico contemporaneo*¹¹. En esta obra, juzgué su método como poco convincente y viciado por el sincretismo, al menos en su notable *Reason, Freedom and Democracy in Islam*¹² (no he tenido acceso a otras obras en persa). No consigo ver cómo se pueden establecer elementos comunes entre el Sufismo y la filosofía de la ciencia, por ejemplo. La epistemología de Sorouch me parece suspendida entre el objetivismo y el subjetivismo. No estoy de acuerdo con su afirmación de que existe una conexión directa entre los filósofos y científicos griegos y los científicos contemporáneos (la revolución científica destruyó el aristotelismo, que había sido “la ciencia” durante, al

menos, diez siglos). Además, Sorouch se manifiesta como anti-histórico cuando defiende que el cristianismo, el marxismo o el islamismo no se habrían constituido de forma diferente, si se hubieran desarrollado en circunstancias o condiciones diversas, ya que no hubiesen cambiado en sus elementos esenciales. Es irónico que Sorouch acabe ofreciendo una interpretación “esencialista” del Islam. Una interpretación rechazada por muchos investigadores tanto musulmanes como no musulmanes. En la actualidad, parece que no hay lugar para la religión en el pensamiento de Sorouch:

“Defiende que valores como la libertad, la justicia, los derechos o el respeto a los demás no han surgido del seno de las religiones sino que pertenecen a sistemas ajenos a la esencia principal de las doctrinas religiosas. Estos valores o, para ser más precisos, las interpretaciones que les damos son el producto de la razón colectiva. Normalmente, la religiones se apropian de estos valores y los incorporan a sus sistemas de creencias”¹³.

Sin embargo, a mi parecer, esta pluralidad y falta de ingenuidad de las interpretaciones no es algo negativo ni peligroso. El problema fundamental es la convivencia entre esas diferentes interpretaciones. El acercamiento novedoso de Abu Zayd al Corán conlleva un “discurso” que contribuye, de forma positiva, a deshacer el nudo.

Obviamente, cada individuo es libre de ser agnóstico, pero no llego a entender cómo Sorouch puede ser considerado un “reformador” religioso. Hay en él una profunda incomprensión del concepto de ideología. La ideología no es necesariamente una “falsa conciencia”, sino que representa una actitud de propuesta, como ya señaló Antonio Gramsci.

La hermenéutica de Mujtahid Shabestari es más interesante, desde mi punto de vista, porque está más profundamente enraizada en la filosofía y la hermenéutica desde Dilthey a Gadamer (p. 66). Quizás sea demasiado optimista pensar que “al introducir los principios hermenéuticos en la exégesis del Corán, se resolverán todos los problemas de la modernidad”.

De cualquier modo, la pluralidad de interpretaciones está permitida, ya que “el texto responde sólo a aquellas cuestiones que se le plantean y cada uno encuentra en el Corán las respuestas que busca. Esto es lo que se tiene en cuenta en una interpretación democrática del Islam”. Por otra parte, Shabestari comprende a la perfección “la politización del Islam en muchas partes del mundo musulmán” y que “el Islam se está volviendo mundano”(p. 68).

El Papa Benedicto XVI reclamó, recientemente, la politización del cristianismo en general y del catolicismo en particular, condenando el Islam y la Ilustración europea, al mismo tiempo.

Así pues, en nuestros días, la fenomenología y la hermenéutica son herramientas e instrumentos para comprender el Corán. Ahora bien, los contenidos de la Escritura son también de carácter político o, al menos, están siendo politizados en la actualidad por un gran número de discursos mundanos, llevados a cabo por exégetas contemporáneos. Un acercamiento crítico no puede obviar la posibilidad de una lectura política. Sería peligroso hacerlo en un mundo confuso como el presente. La misión del Profeta era también política y Muhammad ‘Abid al-Jabri demostró hasta qué punto contribuyó a la construcción del pensamiento político árabe¹⁴. Por otro lado, la dimensión mundana de la religión islámica, como la de la religión judía, no puede ser negada. La mundaneidad es una necesidad de la edad contemporánea. Incluso el cristianismo y el catolicismo se están “volviendo profundamente mundanos”, interviniendo cada vez más tanto en los asuntos políticos de los Estados Unidos como en los de Europa. La secularización occidental no es sino un mito, desde el momento en que el lenguaje occidental de los políticos e incluso su propia praxis política dependen, estrechamente, de conceptos y suposiciones teológicas¹⁵.

El Papa Benedicto XVI reclamó, recientemente, la politización del cristianismo en general y del catolicismo en particular, condenando el Islam y la Ilustración europea, al mismo tiempo¹⁶.

La mejor opción es la de la democracia. Pero, ¿qué significa democracia? Algunos

investigadores escogieron, entre otras, definiciones como “democracia totalitaria”¹⁷, “democracia semi-autoritaria”¹⁸ y “democracia aliberal”¹⁹, por sólo citar algunas de entre las muchas de este cariz. En apariencia, Abu Zayd habla de “democracia liberal”. Desde el punto de vista de la democracia liberal, Sorouch cree en la idea de que los derechos humanos pueden ser realizados mejor en un sistema democrático (p. 73). Abu Zayd reconoce los “errores” de los Estados Unidos en Irán (“la revolución que desembocó en una teocracia nunca habría tenido lugar si los americanos hubieran seguido una línea política diferente en Irán”, p. 48) y en todo el Oriente Medio, en general (“Los americanos apoyaron a Saddam Husein en su guerra contra Irán; destinaron un alto presupuesto para la caída del gobierno iraní; derribaron un avión de pasajeros iraní y concedieron una medalla a su responsable; y, finalmente, apoyaron a los talibán en Afghanistan”, p. 64). Reconoce, al mismo tiempo, que “la existencia de Israel como estado religioso continua legitimando el discurso radical de los islamistas”(p. 51).

Estoy completamente de acuerdo con la opinión de Abu Zayd según la cual: “[en el mundo musulmán]

El continuo debate sobre la democracia, los derechos humanos, la libertad religiosa, el estado laico y el individualismo ha supuesto algo más que un replanteamiento de la tradición o del sentido del Corán. Ha intentado humanizar el Corán mediante la formulación de una teología liberal, así como establecer una nueva metodolo-

gía de la interpretación. En la filosofía occidental, esta metodología se llama hermenéutica” (p. 78-79).

La actualización de la democracia necesita un proyecto hegemónico que sólo puede ser alcanzado mediante una hermenéutica y una exégesis textual acertadas. El concepto de hegemonía es un tópico del paradigma político de Antonio Gramsci²⁰. Hegemonía significa edificar una nueva “construcción” entre los intelectuales y las masas, entre la vanguardia intelectual y una poderosa base popular. En el siglo XIX europeo, la burguesía realizó con éxito esta construcción, al contrario que el comunismo que no logró tal meta en el siglo XX. En el Islam, el proyecto hegemónico no puede llevarse a cabo sin tener en cuenta el Corán²¹. Por esta razón, en contra de la opinión de Abu Zayd, considero que Mahmud Taha y ‘Abdullahi al-Nai’im contribuyeron, de forma decisiva, a alcanzar esta perspectiva con su proyecto de islamizar los conceptos laicos (p. 87-88), sugiriendo un original y auténtico acercamiento a la secularización, la ley y los derechos humanos (p. 88). Igualmente, es necesario definir la democracia desde el punto de vista del Islam²², por más que esta opción no nos asegure que exista una vía islámica hacia la democracia²³.

Por último, el carácter político de la lectura del Corán de los denominados movimientos islámicos “fundamentalistas”, que forman parte del Islam político, también es estudiado por Abu Zayd, quien muestra una fuerte oposición a todos los movimientos tradicionalistas, desde los Wahhabis hasta los Hermanos Musulmanes. Considera que el movimiento *salafiyya* de Rashid Ridà es

una degeneración del movimiento *islahi* (reformista) de al-Afghani y ‘Abduh y es cierto que existe un abismo entre el reformismo de ‘Abduh y el de Rashid Ridà. De forma acorde con lo anterior, el juicio de Abu Zayd sobre Tariq Ramadan es realmente severo (p. 92), por más que Tariq Ramadan haya sido capaz de escribir que “es esencial recordar que el corpus de la *sharia* es una construcción humana y algunos aspectos de la misma sólo pueden desarrollarse en un pensamiento humano, pues sólo algunos aspectos del Corán y de la Sunna fueron revelados en su tiempo. Este es precisamente el sentido de la tradición profética según la cual ‘Dios envía a su comunidad, cada cien años, a alguien para renovar su religión”²⁴. Tampoco estoy de acuerdo con la definición de los Hermanos Musulmanes como un simple “movimiento reaccionario” (p. 46). Las acciones sociales, prácticas y educativas llevadas a cabo por los Hermanos, desde sus orígenes, representan una importante vía para cubrir necesidades del pueblo²⁵.

El Islam es hoy una realidad múltiple, que muestra, al mismo tiempo, tanto impulsos reformistas como reactivas resistencias. El libro de Abu Zayd nos ayuda a comprender y explicar las tendencias más influyentes sobre las que se pueden depositar las esperanzas en un nuevo renacimiento del Islam. La hermenéutica coránica es un elemento crucial, pero no debe llevarse a cabo como una construcción en el vacío, sino como una actividad cargada de implicaciones políticas. Comprender y desarrollar, de forma adecuada, esas implicaciones políticas resultará, sin ningún género de dudas, de la mayor utilidad para el futuro del pensamiento y de la praxis islámicos.

El Islam es hoy una realidad múltiple, que muestra, al mismo tiempo, tanto impulsos reformistas como reactivas resistencias. El libro de Abu Zayd nos ayuda a comprender y explicar las tendencias más influyentes sobre las que se pueden depositar las esperanzas en un nuevo renacimiento del Islam..

¹ Nasr Abu Zayd, *Reformation of Islamic Thought. A Critical Historical Analysis* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006). Colocamos entre paréntesis los números de las páginas de los textos citados de este libro.

² Abu Zayd dirigió una dura crítica contra al-Shafi en su libro *Al-Iman al-Shafi'i wa ta'sis al-idyulujjiyya al-wasatiyya* (El Imán al-Shafi'i y la fundación de la ideología media) publicado en 1991.

³ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago and London: Chicago University Press, 1982), pp. 5-6.

⁴ Muhammad Arkoun, *Lectures du Coran* (Paris: Maisonneuve, 1982) y *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (London: al-Saqi, 2002).

⁵ Antonio Gramsci, *Quaderni dal carcere*, edición crítica de Valentino Gerratana (Torino: Einaudi, 1975).

⁶ Muhammad Arkoun, *La pensée arabe* (Paris: Presses Universitaire de France, 1991).

⁷ Hasan Hanafi, *Muqaddima fi 'ilm al-istighrab* (Introducción a la ciencia del Occidentalismo), (Cairo: Dar al-Fanniyah, 1991).

⁸ Gianni Vattimo, *Oltre l'interpretazione* (Roma-Bari: Laterza, 2002).

⁹ Massimo Campanini, "Averroes' Hermeneutics of the Qu'ran", en *Actas de la Conferencia Internacional Averroès et les Averroïsmes*, editadas por Jean Baptiste Brenet (Paris: Vrin, 2007).

¹⁰ Es interesante recordar que en el Islam no sólo existe una hermenéutica horizontal, sino también una igualdad social horizontal. Como apunta Hasan Hanafi: "Tawhid [la unicidad

divina] representa el proceso de unificación en el futuro de un hecho completado en el pasado. Significa libertad de conciencia, rechazo del miedo, el fin de la hipocresía y del enfrentamiento. "Dios es el más grande" supone el fin del despotismo. Todos los seres humanos y todas las naciones son iguales frente al mismo principio. No más sociedades de clases, ni humanidades de razas. La vocación del género humano es transformar la revelación, la palabra de Dios, en la estructura ideal del mundo. Las dos dimensiones de la vida son la vanguardia y la retaguardia y no la superior y la inferior. Desde el punto de vista revolucionario, el ser humano vive en una dimensión horizontal y no vertical" (Hasan Hanafi, "Des Ideologies modernistes à l'Islam Revolutionnaire", en *Peuples Méditerranéens*, n. 21, Octubre-Diciembre, 1982, pp. 3-13, la presente cita, p. 12).

¹¹ Massimo Campanini, *Il pensiero islamico contemporaneo* (Bologna: Il Mulino, 2005), pp. 103-112.

¹² Abdolkarim Sorouch, Reason, *Freedom and Democracy in Islam* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2000).¹³ Ali Paya, "Recent Developments in Shi'i Thought", in *Islamic Democratic Discourse. Theory, Debates and Philosophical Perspectives*, ed. M. Muqtedar Khan (Lanham: Lexington Books, 2006), pp. 131-132.

¹⁴ Muhammad 'Abid al-Jabri, *Al-'aql al-siyasi al-'arabi* (El pensamiento político árabe), (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-'Arabiyya, 1991).

¹⁵ Carl Schmitt, *The Concept of the Political* (Chicago and London: Chicago University Press, 1996).

¹⁶ Consultar el controvertido discurso del Papa en Regensburg, el martes, 12 de septiembre de 2006 que se puede consultar en la página web oficial del Vaticano http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_en.html.

¹⁷ J. L. Talmon, *The Origin of Totalitarian Democracy* (New York: Praeger, 1960).

¹⁸ Marina Ottaway, *Democracy Challenger: the Rise of Semi-authoritarianism* (Washington: Carnegie Endowment Foundation, 2003).

¹⁹ Fouad Zakaria, *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad* (New York: Norton, 2003).

²⁰ Luciano Gruppi, *Il concetto di egemonia in Gramsci* (Roma: Editori Riuniti, 1972); *Le parole di Gramsci*, ed. Stefano Frosini y Guido Liguori (Roma: Carocci, 2004).

²¹ Ibrahim Abu Rabi ha destacado la importancia de las ideas de Antonio Gramsci en el desarrollo del pensamiento árabe, *Contemporary Arab Thought. Studies in post-1967 Arab Intellectual History* (London and Sterling: Pluto Press, 2004). Yo mismo he contribuido a esta reflexión con un texto, *The Islamic state in the Prophet's Medina: a Contemporary Analysis in Gramsci's Perspective*, presentado, en primer lugar, en la Conferencia Credance, connaissance et normes (University of Tunis, 1-3 March, 2007) y, en segundo lugar, en la Conferencia Gramsci e le culture del mondo (Fondazione Gramsci, Roma, 27-28, April, 2007).

²² John Esposito and John Voll, *Islam and Democracy* (New York: Oxford University Press, 1996).

²³ Hoy en día, el más interesante pensador es, con toda probabilidad, Khaled Abou el-Fadl, profesor en UCLA. Consúltese, en particular, su obra, *Islam and the Challenge of Democracy*

(Princeton: Princeton University Press, 2004).

²⁴ Tariq Ramadan, *"Ijtihad and Maslahah: The Foundation of Governance"*, in *Islamic Democratic Discourse*, ed. Muqtedar Khan, op.cit., p. 4.

²⁵ Brynjar Lia, *The Muslim Brothers in Egypt. The Rise of an Islamic Mass Movement* (Reading: Ithaca, 1998).

El antioccidentalismo, opio del mundo islámico

Anti-westernism as opium of the islamic world

Louis de la Rivière

Escritor y periodista

Recibido: junio de 2007

Aceptado: septiembre de 2007

PALABRAS CLAVE: Anti-westernism, Islam, clash of civilisations.

KEYWORDS: Antioccidentalismo, Islam, choque de civilizaciones.

Abstract. This article analyses the anti-American and anti-Israeli discourse so characteristic of the Arab media and academy, instantiated in two recent works of the Moroccan scholar Mahdi Elmandjra. The article attempts to show how this discourse relies largely on myths and fallacies. Its widespread acceptance is worrying because the anti-Western discourse plays along -intentionally or not- with the strategies of the “clash of civilisations” and “strike the distant enemy” designed by Al-Zawahiri and other jihadist ideologues; it does, furthermore, divert the Arab opinion’s attention, thus favouring the endless postponement of the reforms that those societies so badly need: democratisation, economic efficiency, women’s rights, religious tolerance, secularisation, education etc.

Resumen. Este artículo analiza el discurso antiamericano y anti-israelí característico los medios de comunicación y el estamento intelectual árabes, tomando como punto de partida el examen de dos obras recientes de Mahdi Elmandjra. Intenta poner de manifiesto cómo dicho discurso se nutre en buena parte de mitos y falacias. Su arraigo resulta preocupante porque: 1) hace el juego a la estrategia de “choque civilizacional” y “ataque al enemigo lejano” diseñada por Al-Zawahiri y otros ideólogos yihadistas; 2) distrae la atención del público árabe, contribuyendo al eterno aplazamiento de las reformas que aquellas sociedades necesitan (democratización, eficiencia económica, derechos de la mujer, tolerancia religiosa, secularización, educación, etc.).

Mahdi Elmandjra es uno de los intelectuales árabes vivos más destacados: Director General Adjunto de la UNESCO en los 70, miembro del Club de Roma hasta 1988, profesor en las universidades de Rabat y Tokio, así como en la London School of Economics, presidente de Futuribles International, miembro de la Academia de Marruecos, sus obras¹ han sido traducidas a idiomas como el polaco o el japonés, además de las principales lenguas occidentales.

El presente trabajo contiene una crítica de las tesis antiamericanas y anti-israelíes sustentadas por Elmandjra en dos de sus obras más recientes: *Humillación: El islam sometido por Occidente*² y *Valeur des valeurs*³. La crítica a Elmandjra me servirá de punto de partida para elevarme a consideraciones más generales sobre el llamado “choque de civilizaciones” entre Occidente y el Islam. Utilizaré el término “Islam” para referirme a la religión coránica y la civilización basada en ella, e “islamismo” para designar a la ideología que preconiza el derrocamiento de los gobernantes musulmanes “apóstatas” (no integristas), la implantación del Estado islámico regido por la *sharia* en todo *Dar al Islam* y, a largo plazo, la extensión de éste a la totalidad del planeta.

Elmandjra contra Estados Unidos

Humillación es una recopilación de entrevistas con Elmandjra (casi todas ellas netamente anteriores a la intervención norteamericana en Irak [2003]: es importante tener este dato en cuenta para no explicar el obsesivo antiamericanismo que rezuman

sus tesis como una reacción emocional a aquella empresa militar); *Valeur des valeurs* es una colección de artículos sobre temas muy variados, abarcando un arco temporal de treinta años.

El *Leitmotiv* más claramente discernible en unas y otros es un antioccidentalismo implacable y exento de matices. Los denuosos de Elmandjra se dirigen en ocasiones a Occidente de manera genérica⁴; otras, al colonialismo francés o británico⁵; las más de las veces, sin embargo, su antioccidentalismo adopta la forma específica de la americofobia desaforada: los norteamericanos son “los mongoles modernos”⁶, enemigos de la civilización, azote de la especie. Los EEUU son “una de las más grandes dictaduras de la historia de la Humanidad”⁷; el poder americano, exento de contrapesos tras la desintegración de la URSS, “constituye una nueva forma de fascismo, que impide la tolerancia, el respeto a los demás y la justicia, y representa una auténtica “arma de destrucción masiva” contra la dignidad”⁸.

Los que no hemos estado en la UNESCO pensábamos que los EEUU habían librado al mundo del nazismo, inclinando la balanza militar del lado de las potencias antifascistas en 1942-45 (y dejándose cientos de miles de vidas en las playas de Normandía o las laderas de Montecassino); pero Elmandjra nos saca del error: en realidad, la hegemonía americana representa un nuevo hitlerismo:

“[el mundo de la post-guerra fría se encuentra] en una situación análoga a

la que experimentó Europa en los años 30 del siglo pasado durante las primeras manifestaciones de las políticas nazis de Hitler. [...] Estamos en una etapa similar en la cual se pide conformismo a todos ante EEUU y su política.”⁹

El sistema internacional actual es definible como una “humillocracia”:

“Las grandes potencias, encabezadas por EEUU, humillan a los dirigentes de los países del Tercer Mundo, que no muestran ninguna resistencia y a su vez humillan a sus propias poblaciones. Entonces, éstas sufren una doble humillación, a la que se añade una tercera, la autohumillación cuando uno se abstiene de reaccionar”¹⁰

(Elmandjra fustiga constantemente a los gobernantes de los países musulmanes, acusándoles de sumisión a Occidente). El Gobierno norteamericano es un poder intrínsecamente maléfico que se recrea en la humillación por la humillación, más allá de sus rendimientos instrumentales: “la humillación procede de una voluntad consciente de agredir la dignidad de los demás, y no simplemente de una voluntad de dominación”¹¹. Y, dentro de este perverso designio de opresión universal, Occidente-EEUU distingue con un odio especial al Islam, al que desearía destruir: “se están utilizando los acontecimientos de Nueva York para hacer una batalla contra el Islam”¹²; “todo lo que experimentamos es una forma de colonialismo: es una guerra contra el Islam”¹³.

El discurso monótonamente victimista de Elmandjra deja paso en ocasiones a un registro diferente (y quizás incompatible con

el anterior): ese siniestro hiperpoder norteamericano está entonando en realidad su canto del cisne: “EEUU entrará en un período de decadencia como mucho dentro de unos quince años”¹⁴; “EEUU va a terminar siendo un país modesto con un pasado colonial, como España o Portugal”¹⁵. Así pues, EEUU merece desprecio a la vez por su megapotencia actual y por su impotencia inminente: China y el Islam¹⁶, poderes emergentes, darán cuenta de su liderazgo antes de una generación. La hegemonía occidental habrá sido sólo un breve y negro paréntesis en la historia de la humanidad. Pues la occidental es, por supuesto, la peor de las civilizaciones, advenediza, reciente, inferior ética y estéticamente a todas las demás:

“Occidente es arrogante culturalmente porque su espacio cronológico en la historia es limitado. Cuando se va a Irak, a China o a América del Sur, se ve una cultura arraigada que se ha desarrollado”¹⁷.

Occidente se caracteriza por la vanidad insustancial y hortera del nuevo rico: le falta, sin duda, el espesor y la sabiduría milenarios de las civilizaciones no-occidentales. Al final, no le queda muy claro al lector si los occidentales somos terribles o compadecibles.

¿Qué piensa Elmandjra sobre el 11 de septiembre de 2001? Se declara “discípulo de Gandhi”¹⁸ y emite –eso le honra– alguna condena de los ataques: “Es cierto que hubo víctimas. Fueron unas 3.000 personas inocentes. Denunciamos estos atentados”¹⁹. Desgraciadamente, sigue un

argumentario tal de matizaciones, contextualizaciones y retorsiones del tipo “¡y tú más!” que prácticamente privan a esta condena de todo valor. Elmandjra incurre en todos los clichés del discurso exculpatorio (por no decir apologético) sobre el 11-S. Por ejemplo, la *minimización*: se trató de “incidentes”²⁰ (sic); es injusto que tales hechos acapararan hasta tal punto la atención mundial: “este modo de amoldar las mentes para que el planeta gire alrededor del 11-S no es más que una expresión deplorable del neoimperialismo mediático”²¹.

La *búsqueda de “causas”*, la interpretación de los atentados como respuestas a la “injusticia”: “la violencia [...] tiene raíces, causas y motivos. Cuando se constatan desigualdades e injusticias, se debe esperar que surjan tensiones y violencias”²² (esta interpretación del 11-S en clave de “lucha de clases” planetaria –muy extendida también entre cierta izquierda occidental- es especialmente ridícula y merece desde ya una respuesta: Bin Laden es multimillonario, los 19 suicidas del 11-S procedían de familias acomodadas, y ni Al Qaeda ni ningún otro grupo islamista ha aireado jamás reivindicaciones socioeconómicas ni apuntado a “la pobreza” como justificación de sus acciones)²³.

Para Elmandjra, la conmemoración de las víctimas del 11-S “es como una suerte de culto impuesto”²⁴; un culto al que el resto del mundo ha sido obligado a sumarse: “si [tras el 11-S] todo el mundo quiso demostrar su simpatía con EEUU, fue por miedo”²⁵. Por lo demás, Elmandjra suscribe más o menos explícitamente las más

diversas *teorías “conspiratorias”* sobre el atentado: cuestionamiento de la autoría islámica (“hasta ahora, George Bush no ha presentado ninguna prueba tangible que pueda justificar la responsabilidad de Bin Laden”²⁶: sin duda, el propio Bin Laden –orgullosa planificador y reivindicador de los hechos del 11-S- se sentiría muy ofendido si supiera que se le regatea de este modo la paternidad de su hazaña)²⁷; alusiones veladas a un posible “autogolpe” norteamericano²⁸... Recurre también a la relativización *ad absurdum* – e incluso la reivindicación provocativa- del concepto “terrorismo”: “¿Qué quiere decir “terrorismo”? [...] En mi generación, los colonialistas [...] utilizaban la palabra “terrorismo” contra los que defendían la libertad. Cuando me decían “terrorista” era un cumplido, porque significaba que defendíamos la libertad y que combatíamos el imperialismo, la injusticia y las desigualdades”²⁹.

Para Elmandjra, lo verdaderamente temible no son los atentados yihadistas, sino el “terrorismo semántico” que practicamos los occidentales³⁰. Finalmente, en alguna respuesta Elmandjra no consigue ocultar su íntimo regocijo por haber visto quebrada la invulnerabilidad del territorio norteamericano: el Islam ha enseñado al orgulloso EEUU que “no existe otro vencedor que Alá”³¹.

En lo que se refiere a la respuesta militar norteamericana en 2001 (ataque al régimen talibán, tras la negativa de éste a entregar a Bin Laden y la cúpula de Al Qaeda: los bombardeos norteamericanos sobre las defensas talibanes permitieron que las milicias *afghanas* de la Alianza del

Norte tomasen Kabul), Elmandjra tiene su propia interpretación; no se trataba de dar caza a los responsables de las matanzas de Nueva York y Washington: “Lo que ocurrió en Afganistán [la intervención norteamericana] está relacionado con su petróleo”³². El estudioso marroquí ha pasado por alto un pequeño detalle: en Afganistán no existe un solo pozo de petróleo, como puede comprobarse en cualquier atlas³³.

Pero el argumento al que vuelve Elmandjra una y otra vez –para minimizar y justificar tácitamente como legítima defensa el 11-S es el de un supuesto genocidio contra el Islam perpetrado por occidentales:

“Hubo 2.000 muertos en Nueva York [sic], [...] pero hubo diez millones de muertos en el mundo musulmán, sólo en el transcurso del último decenio, en Sudán, en Argelia, en Irak, en Bosnia, en Chechenia, en China y otros lugares”³⁴.

La cifra es disparatada, y la enumeración de situaciones revela una considerable confusión geopolítica en la mente del autor (o, más probablemente, la voluntad de confundir al lector desprevenido). En Sudán, efectivamente, ha tenido lugar un genocidio (dos millones de muertos en veinte años, según estimaciones fiables)³⁵; pero se trata de un genocidio cometido por musulmanes (el régimen de Omar al Bashir) contra cristianos y animistas del sur (los rebeldes del SPLA de John Garang, que se levantaron a partir de 1983 contra la imposición de la sharia por el Gobierno islamista y aspiran a la independencia) y contra otros musulmanes (en el caso del actual conflicto de Darfur)³⁶.

Lo mismo cabe decir de las abominables matanzas de civiles (más de cien mil muertos)³⁷ perpetradas en Argelia en 1992-97 por el GIA y otros grupos yihadistas: de nuevo, musulmanes contra musulmanes (las matanzas intermusulmanas³⁸ –un millón de muertos en la guerra Irán-Irak, por ejemplo- son silenciadas por Elmandjra porque no encajan en su esquema de conflicto civilizacional y demonización de Occidente). La política de “limpieza étnica” puesta en práctica por las milicias serbias de Bosnia en 1992-95 produjo decenas de miles de muertos entre la población bosnio-musulmana (también entre los croatas católicos): pero Serbia no es Occidente, si atendemos al “mapa civilizacional” que propone Huntington en su *Choque de civilizaciones*, convertida en obra de referencia en los debates sobre estos temas (Serbia y Rusia -la potencia que vetó una y otra vez las propuestas de intervención armada contra las milicias de Mladic y Karadzic- pertenecerían a la “civilización ortodoxa”, distinguible histórica, religiosa y culturalmente de la occidental³⁹; el Gobierno serbio –padrino y proveedor de los serbo-bosnios- fue so-

Las matanzas intermusulmanas–un millón de muertos en la guerra Irán-Irak, por ejemplo- son silenciadas por Elmandjra porque no encajan en su esquema de conflicto civilizacional y demonización de Occidente.

metido por *iniciativa occidental* a duras sanciones económicas a partir de 1993). Más importante: la masacre de bosnio-musulmanes fue finalmente detenida por una intervención militar... *de los norteamericanos* contra los serbo-bosnios (septiembre de 1995).

Los abusos contra los musulmanes chechenos le son también imputables en todo caso a la Rusia ortodoxa (enemiga mortal de EEUU en 1945-89). Lo mismo cabe decir de la opresión de los musulmanes uigures en la provincia china de Xinjiang, que obviamente es achacable a Pekín y no a Washington⁴⁰ (resulta paradójico, por lo demás, que el autor marroquí salude con esperanza el ascenso de China como posible alternativa a la insoportable hegemonía yanqui)⁴¹.

En definitiva: de la enumeración propuesta por Elmandjra, sólo le podrían ser quizás imputables a Occidente-EEUU las 25.000 víctimas⁴² de la guerra del Golfo de 1991; una guerra originada por la invasión de un Estado musulmán (Kuwait) por otro⁴³ (la intervención norteamericana, por lo demás, fue respaldada por una amplia coalición árabe⁴⁴, que incluía a Siria, Egipto, Arabia Saudí, los emiratos del Golfo, etc.); tengamos en cuenta que la entrevista está hecha en 2002, antes de que tuviera lugar la segunda guerra de Irak.

Abandonándose a esta forma visceral de antiamericanismo, Elmandjra –como otros muchos intelectuales árabes– está cayendo en la trampa diseñada por Ayman al Zawahiri (“número 2” de Al Qaeda, autor de

Caballeros bajo las banderas del Profeta) y otros ideólogos yihadistas a finales de los 90⁴⁵, en un momento de “punto muerto” y reveses reiterados del movimiento islamista (el GIA, tras cinco años de guerra civil, no consigue tomar el poder en Argelia [1997]⁴⁶; el Gobierno egipcio logra descabezar a la Gama’á Islamiyya [1997]⁴⁷; Hamás, pese a la intensa campaña de atentados suicidas de 1995-96, fracasa en su intento de hacer descarrilar el proceso de paz israelo-palestino [el descarrilamiento se producirá más tarde, en 2000, con la “segunda intifada” y el fracaso de Camp David II]; los muyahidines internacionales enrolados como voluntarios en la Armija bosnia no consiguen una islamización seria de los (moderadísimos) “musulmanes” de Sarajevo [1994-95]; en Afganistán, la toma del poder por los talibanes [1996] hunde al país en la Edad Media, etc.): *elegir la apuesta* atacando directamente al “enemigo lejano” (Occidente-EEUU) mediante golpes espectaculares⁴⁸ que galvanicen a la población de los países musulmanes y devuelvan a los movimientos islamistas el apoyo y prestigio perdidos, para así retomar con mayores posibilidades la lucha contra el “enemigo cercano” (los gobernantes “apóstatas” de los Estados musulmanes), que ha sido desde los tiempos de Sayid Qutb su combate prioritario.

La nueva estrategia se hizo patente en la voladura de las embajadas norteamericanas en Kenia y Tanzania (1998), el ataque contra el *USS Cole* (2000), culminando en el 11-S y prolongándose en los golpes antioccidentales posteriores (Bali, Madrid, Londres, etc.). Importa entender que se trata de una

estrategia “fría” y racional (aunque apele al resorte irracional del antioccidentalismo instintivo de las masas musulmanas), no de la respuesta a ninguna provocación o agresión anterior⁴⁹.

En la década de los 90, la política exterior estadounidense había salvado del exterminio a poblaciones musulmanas en diversos puntos del globo: 1) tropas norteamericanas integradas en la fuerza de Naciones Unidas UNOSOM II penetraron [1992-93] en una Somalia en guerra civil para garantizar la distribución de ayuda humanitaria a la población (las bandas de Ali Mahdi Muhammad y Mohamed Farrah Aidid, enfrentadas tras el derrocamiento del presidente Siad Barre, robaban hasta un 80% de la ayuda alimentaria internacional): salvaron sin duda a millones de la muerte por inanición (sólo en 1992 habían muerto de hambre 300.000 personas, según cálculos de Naciones Unidas)⁵⁰; 2) el bombardeo por la OTAN de posiciones serbo-bosnias en septiembre de 1995 permitió a las unidades bosnio-musulmanas (Armija) y bosnio-croatas (HVO) tomar la iniciativa militar, levantar el asedio de Sarajevo y obligar al bando serbio a negociar el acuerdo de Dayton (14-12-1995), que puso fin a la guerra (en la que los bosnio-musulmanes, pobremente armados, habían sido las principales víctimas); 3) el bombardeo de la OTAN sobre las tropas serbias en Kosovo (marzo-junio de 1999) impidió que el régimen de Milosevic consumara la expulsión a Albania y Macedonia de millón y medio de albanos-kosovares musulmanes; 4) a estas tres intervenciones cabría añadir el compromiso incansable del presidente Clinton con el

proceso de paz israelo-palestino: desde las conversaciones preliminares en Oslo, al Acuerdo de Washington (13-09-1993) y los denodados esfuerzos por un acuerdo final en Camp David II y Taba (2000-01), la diplomacia norteamericana hizo un esfuerzo formidable por solucionar dignamente la cuestión palestina y curar así la que desde 1948 es la principal herida del orgullo árabe⁵¹.

Si nos remontamos más atrás en el siglo XX, encontramos una serie de hechos que confirman la entraña profundamente irracional de la Americofobia musulmana: 1) los EEUU (a diferencia de Rusia, Gran Bretaña, Francia o España) nunca han colonizado un país musulmán⁵²; 2) la empresa sionista fue motivada por el antisemitismo europeo (matanzas en Rusia [1881], Holocausto [1933-45], etc.): si los judíos hubieran recibido en Europa el trato tolerante que recibieron siempre en Norteamérica, no habría habido un Herzl⁵³ ni un “retorno a Palestina”, y no existiría hoy el conflicto árabe-israelí; 3) el impulso decisivo a la partición de Palestina y la creación del Estado de Israel se debió más a la URSS (intervención de Gromyko ante la Asamblea General el 18-04-1947 defendiendo el derecho del pueblo judío a un Estado “como compensación a los sufrimientos padecidos en Europa”) que a EEUU; aunque favorable a la idea de un Estado judío, Washington vacilaba en los últimos meses: decretó un embargo de armas sobre Israel, y en abril de 1948 el secretario de Estado George Marshall intentó convencer a Ben-Gurion de que pospusiera la declaración de independencia, para evitar la guerra

árabe-israelí⁵⁴; 4) las armas que permitieron a Israel resistir la embestida de seis ejércitos árabes dispuestos a “arrojar a los judíos al mar” y terminar imponiéndose en la primera guerra árabe-israelí (1948-49) no eran norteamericanas, sino checas⁵⁵ (de la Checoslovaquia comunista, enemiga de EEUU); 5) la presión diplomática de norteamericanos y soviéticos obligó en 1956 a israelíes y franco-británicos a detener la intervención militar contra Egipto (crisis de Suez)⁵⁶; 6) entre 1956 y 1967 fue Francia –y no EEUU- el principal aliado de Israel: las armas con las que Israel ganó la Guerra de los Seis Días (1967) eran francesas (por ejemplo, los *Mirage* con los que la aviación israelí consiguió destruir en tierra a la egipcia en las primeras horas del conflicto)⁵⁷: y era la Francia antiamericana de De Gaulle, que había abandonado la estructura militar de la OTAN; 7) EEUU no tuvo la menor participación militar en la Guerra de los Seis Días (si exceptuamos el ataque *israelí* contra el USS *Liberty*, de la VI Flota, confundido con una embarcación egipcia cuando navegaba cerca de El Arish)⁵⁸: pese a todo, la radio estatal egipcia –y, tras ella, medios de comunicación de todo el mundo árabe- proclamó que Egipto estaba siendo atacado por aviones norteamericanos y británicos⁵⁹; se trataba de una absoluta falsedad –ha quedado para la Historia como “la Gran Mentira”⁶⁰- reconocida como tal por el propio presidente Sadat unos años más tarde⁶¹: Nasser mintió para justificar ante su pueblo la catástrofe militar e intentar provocar una intervención soviética; la patraña –que venía a satisfacer una necesidad psicológica de explicaciones para la derrota, y que todavía es enseñada en las escuelas egipcias⁶²- caló de manera

irreversible en la opinión pública árabe, convirtiéndose en un mito generador de odio a los EEUU; 8) EEUU jugó un papel fundamental como muñidor del tratado de paz egipcio-israelí (Camp David I, 1978-79), tras el cual Israel devolvió todo el territorio egipcio capturado en 1967: el esfuerzo de EEUU no fue sólo diplomático, sino también económico (donación de 2.000 millones de dólares a Egipto y 3.000 millones a Israel para financiar la evacuación israelí del Sinaí); 9) EEUU ayudó a los muyahidines que entre 1979 y 1989 hostigaron al ejército soviético en Afganistán, hasta conseguir su retirada (los campamentos de Peshawar, ciertamente, se convirtieron en un nido de yihadistas –Al Qaeda nació allí- que, tras derrotar a los soviéticos, se iban a volver contra Occidente; pero eso era algo muy difícil de prever en los 80, en un mundo todavía dominado por la lógica bipolar de la Guerra Fría)⁶³: desde el punto de vista islámico, parece que dicho apoyo merecería algún agradecimiento (un Afganistán soviético habría corrido la suerte –en el plano religioso- de las repúblicas soviéticas de Asia central: limitaciones de la libertad de cultos, mezquitas convertidas en museos, sistema escolar ateo, etc.).

Grandes sectores de la opinión árabe –encabezados por intelectuales como Elmandjra- parecen estar evolucionando en la dirección ya diagnosticada por Huntington en 1996: exacerbación del “orgullo civilizacional”, que se traduce en una actitud de *right or wrong, my country* (en este caso, *right or wrong, my civilization*): hipersensibilidad frente a las afrentas reales o imaginarias infligidas por otras civilizaciones, y ceguera acrítica frente a los males endógenos de sus propios

países. Ven la paja en el ojo ajeno y olvidan la viga en el propio (o, por seguir con metáforas religiosas: anteponen la Pequeña Yihad –la lucha contra el [supuesto] enemigo exterior- a la Gran Yihad: la lucha contra sí mismo, el esfuerzo de perfeccionamiento y purificación interior)⁶⁴. La demonización de Israel y EEUU proporciona una fácil coartada conspiratorio-victimista para explicar las propias carencias y fracasos: la americo-judeo-fobia desvía la atención hacia el lejano chivo expiatorio, absorbiendo energías que sería más sensato invertir en la democratización y modernización de las sociedades árabes⁶⁵. Año tras año, los informes sobre desarrollo humano del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo arrojan datos desastrosos para la región (una región que, en parte, ha sido bendecida por el maná petrolífero): altas tasas de analfabetismo, escaso nivel de empleo y salarial, deficiente acceso a los modernos medios de telecomunicación, postración de las mujeres ... En lo político, el panorama sigue ofreciendo el aspecto desolador que diagnosticaba Huntington en 1996:

“monarquías absolutas, sistemas de partido único, regímenes militares, dictaduras personales o una combinación de estas cosas [...]: “regímenes de búnker”, represivos, corruptos, alejados de las necesidades y aspiraciones de sus sociedades”⁶⁶.

El mundo árabe presenta la concentración de gobernantes vitalicios más alta del planeta: El Gaddafi, El Assad (padre e hijo), Mubarak, Hassan II-Mohammed VI, Al Bashir, Sadam Hussein (que sin duda seguirá en el poder de no haberse producido la in-

tervención de 2003)⁶⁷ ... Cuando, en los 80 y 90, la “tercera ola” de democratización derribaba dictaduras en Hispanoamérica, Extremo Oriente e incluso el África negra (Filipinas, Corea del Sur, Chile, Sudáfrica, etc.), el mundo árabe-musulmán prefirió confiarse a un peligroso proceso de “reindigenización”: Resurgimiento Islámico, agudización del antioccidentalismo, victimismo civilizacional. Mientras otros países daban pasos serios hacia economías viables y regímenes decentes, la “calle árabe” cayó en la tentación de creer que “el Islam es la solución” (tal era el famoso eslogan del FIS y otros movimientos islamistas). En lugar de más democracia, se pidió “más Islam”. Aunque los islamistas stricto sensu sólo hayan tomado el poder en dos países en los últimos 30 años (Irán y Afganistán, y han sido desalojados de este último por la intervención norteamericana de 2001; cabría añadir el Sudán de los 80 y 90, cuando el ideólogo yihadista Hassan Al Turabi –hoy bajo arresto domiciliario- fue asesor áulico de Al Bashir), todas las sociedades musulmanas se han reislamizado-“indigenizado” en ese período, como reconocen los principales especialistas⁶⁸: en los 80 y 90, “el islamismo ha sido el sustituto funcional de la oposición democrática al autoritarismo”⁶⁹ en la mayoría de las sociedades musulmanas.

No, la solución para los problemas del mundo árabe no es “más Islam”, más victimismo, más antisemitismo, más confrontación con Occidente (que es lo que parece pedir Elmandjra), sino más democracia, menos corrupción, menos discriminación de la mujer, más tolerancia religiosa, más

alfabetización, y más represión del sector fanático del Islam que ha declarado abiertamente la guerra a Occidente. Los musulmanes moderados –sin duda existen y son mayoría⁷⁰, aunque uno a veces los eche desesperadamente de menos- deben gritar claramente “no en mi nombre” cada vez que Al Qaeda golpea. Es responsabilidad de los gobernantes y las mayorías moderadas de esos países impedir que la representación de su religión sea usurpada por asesinos. Así lo ha hecho notar recientemente el presidente Mubarak: “¿Hemos cumplido nuestro deber de corregir la imagen del Islam y de los musulmanes? ¿Qué hemos hecho para afrontar un terrorismo que lleva el disfraz del Islam y que atenta contra las vidas de la gente?”⁷¹. Y también Ghazi Hamad, portavoz de Hamás (sí, Hamás): “¿Sufriremos [las sociedades árabes] de la enfermedad crónica de la violencia? ¿Nos hemos convertido en gente que cree que todos nuestros problemas pueden ser resueltos únicamente a través de la vio-

Proclamaron Ayaan Hirsi Ali, Ibn Warraq, Shaker Al-Nabulsi y otra decena de intelectuales musulmanes en un reciente manifiesto: “no vemos colonialismo, racismo o “islamofobia” en el hecho de que se someta a crítica o condena a las prácticas islámicas cuando éstas son contrarias a la razón o los derechos humanos”.

lencia, con una bala, una bomba, con un panfleto difamador o duras palabras?”⁷². (Sobre “panfletos difamadores”, interesa quizás recordar que los Protocolos de los Sabios de Sión –libelo antisemita fabricado a principios del siglo XX por la Okrana [policía secreta de los zares] y muy utilizado después por el nazismo- siguen siendo editados y profusamente difundidos en muchos países árabes)⁷³.

En cuanto al “nuevo fascismo” americano denunciado por Elmandjra, opino como Zudi Jasser, musulmán devoto y fundador del AIFD⁷⁴:

“En América los musulmanes, los cristianos y los judíos pueden practicar su fe libremente y sin temor. [...] ¡Me gustaría que el mundo islámico mostrara la misma tolerancia!”⁷⁵.

Y, en lo que se refiere a la “islamofobia” de la que Elmandjra acusa a Occidente, coincido con lo que proclamaron Ayaan Hirsi Ali, Ibn Warraq, Shaker Al-Nabulsi y otra decena de intelectuales musulmanes en un reciente manifiesto: “no vemos colonialismo, racismo o “islamofobia” en el hecho de que se someta a crítica o condena a las prácticas islámicas cuando éstas son contrarias a la razón o los derechos humanos”; el documento continúa llamando a los gobiernos de los países musulmanes a: “rechazar la *sharia*, los tribunales que emiten *fatwas*, el gobierno de los clérigos, el carácter confesional del Estado; a abolir las penas por apostasía [que pueden ser de muerte en Irán y Arabia Saudí] y blasfemia, de acuerdo con el artículo 18 de la Declaración Universal de Derechos Hu-

manos; a eliminar prácticas tales como la circuncisión femenina, los asesinatos de honor, el velo obligatorio o los matrimonios impuestos, que acentúan la opresión de las mujeres; a proteger a las minorías sexuales de la persecución y la violencia [sanciones penales –a veces de muerte⁷⁶ - contra los homosexuales]; a reformar la educación sectaria que inculca la intolerancia y el odio hacia los no musulmanes”⁷⁷.

Elmandjra, que dice rechazar el terrorismo yihadista, debería reflexionar sobre las inquietantes concomitancias de su discurso con el de los integristas. En Qutb, en Jomeini, en Al Zawahiri, encontramos el mismo *odium metaphysicum* a EEUU en cuanto líder de Occidente; un odio *a priori*, pre-racional, esencial: se rechaza, no esta o aquella política norteamericana (como pueda ser la invasión de Irak), sino la esencia misma de la civilización occidental⁷⁸.

A los ojos del integrismo islámico, América es culpable haga lo que haga⁷⁹: es culpable por lo que *es*, no por lo que *hace*⁸⁰. Los que intentan justificar el antiamericanismo musulmán aludiendo a la invasión de Irak en 2003 (que ha sido probablemente innecesaria y contraproducente) deberían tomar conciencia de que la Americofobia era un ingrediente esencial del islamismo desde mucho antes: lo era ya en los escritos de Sayid Qutb (años 50-60), cuando EEUU no había invadido Irak y ni siquiera apoyaba de manera significativa a Israel; lo era en los de Jomeini⁸¹ (años 60-70), que declaró “Gran Satán” a los EEUU (el “Pequeño Satán” es Israel). El propio Elmandjra, como ya se indicó,

responde a la mayoría de las entrevistas de *Humillación* antes de que la invasión de Irak esté en el orden del día.

Su desprecio a Occidente como civilización “nueva” y arrogante se parece peligrosamente al de Osama Bin Laden en su “Carta a América”: “sois la peor civilización de la historia de la humanidad”⁸². La incriminación de Occidente por los “diez millones de muertos” y las supuestas agresiones al Islam recuerdan también literalmente a otras del caudillo de Al Qaeda: “Nuestra nación islámica ha estado probando lo mismo [que los americanos el 11-S] durante más de 80 años, humillación y desgracias, sus hijos han sido asesinados”⁸³. La llamada de Elmandjra a sacudirse la “sumisión” a Occidente se asemeja lamentablemente a otras de Al Zawahiri: “la yihad, libre de cualquier servidumbre hacia el imperio occidental dominante, mantiene una promesa de destrucción y ruina para los nuevos cruzados [que luchan] contra la tierra del Islam”⁸⁴. Elmandjra considera inminente el declive americano; también Bin Laden considera que los yanquis ya no son lo que eran: “En la última década hemos asistido al declive del Gobierno estadounidense y a la debilidad del soldado americano, que está dispuesto a hacer guerras relámpago pero no está preparado para luchar en guerras largas. Esto se demostró en Beirut, cuando los marines huyeron después de dos explosiones”⁸⁵. Finalmente, las ambigüedades de Elmandjra en torno a la autoría del 11-S –“no hay pruebas de que haya sido Bin Laden”, etc.- se asemejan

fatalmente a las aireadas por el panfleto salafista Na'al bou la France?! (“¿iMaldita sea Francia!?”), de Farid Abdelkrim:

“ninguna prueba tangible ha permitido señalar al verdadero autor de los atentados [...]; sólo el machacamiento mediático ha señalado a Osama Bin Laden como el innoble autor”⁸⁶, y por mucha otra literatura similar⁸⁷.

El mandjra contra Israel

El autor marroquí fustiga al “Pequeño Satán” con la saña que cabía esperar: “La barbarie sionista actual no tiene precedentes”⁸⁸. Los israelíes disputan a los norteamericanos el título de “nuevos nazis”: “La similitud entre el sionismo y el nazismo es tan clara que algunos programas califican estos actos de neonazis. Estamos ante una guerra de exterminio”⁸⁹. Maravilloso homenaje a los seis millones de víctimas del *Lager*. Ahora bien, Elmandjra no carga tanto las tintas en la execración de Israel –cuyo carácter intrínsecamente abyecto se da por supuesto– como en la de los dirigentes árabes que han envainado la espada: “¡Camp David es una traición!”⁹⁰ ; “los dirigentes egipcios traicionaron a Palestina en la cumbre de Camp David”⁹¹(lo mismo pensaba Abdesalam Faraj, líder del grupo yihadista que asesinó en 1981 al presidente Sadat por haber firmado la paz con Israel)⁹². Los cobardes politicastros musulmanes se avienen a contactos diplomáticos y acuerdos comerciales con Israel, en lugar de hacerle la guerra sin descanso como deberían:

“la fractura entre los responsables y los pueblos nunca ha sido tan grande [...]; las instancias dirigentes árabes

apoyan el sionismo de manera implícita”⁹³; “el comercio de Marruecos con Israel ha evolucionado y sigue creciendo, así como la economía de todos los países árabes con este país”⁹⁴ [cosa que no gusta nada a Elmandjra]; “es inadmisibles que Estados como Egipto o Jordania mantengan relaciones diplomáticas con Israel”⁹⁵.

No sólo es que los países árabes traicionen a los palestinos haciendo las paces con Israel; también los palestinos se traicionan a sí mismos aceptando conversaciones con los judíos:

“No sólo existe la humillación. También existe la autohumillación, una disciplina en la que OLP se distinguió de manera brillante en los acuerdos de Camp David”⁹⁶.

¿Todos traidores, pues?. No, no todos. Los últimos depositarios de la dignidad islámica son... los terroristas suicidas que se hacen saltar por los aires en pizzerías de Tel Aviv:

“si se entienden los preceptos del Islam, basta con escuchar a una mujer que no pertenezca ni a la supuesta sociedad moderna, ni a cualquier otra asociación. Esta mujer diría de forma espontánea que, si tuviera once hijos, los mandaría a todos a Palestina para que murieran como mártires”⁹⁷.

Cualquier persona civilizada lamenta la situación de los palestinos en Cisjordania y Gaza y desea una salida pacífica que concilie la aspiración palestina a un Estado propio con el derecho de Israel a la existencia⁹⁸ y la seguridad. Se impone, con todo, recordar algunos datos históricos que, aunque elementales, son con frecuencia des-

conocidos por una opinión pública influida por el sesgo abrumadoramente pro-palestino de la mayoría de los medios de comunicación⁹⁹: 1) Israel es la única democracia plena de Oriente Medio; 2) no todos los israelíes son judíos: un millón y medio de árabes (musulmanes en su gran mayoría) poseen la ciudadanía israelí, gozando de todos los derechos comportados por ésta (tienen sus propios partidos políticos, etc.); disfrutaban de completa libertad religiosa, practicando el culto musulmán sin interferencias (también en las mezquitas de la Roca y Al-Aqsa, ubicadas en el disputado Monte del Templo; en contraste, los jordano-palestinos no permitieron que un solo judío acudiese a rezar al Muro de las Lamentaciones entre 1948 y 1967, cuando la Ciudad Vieja estaba en manos árabes); 3) los judíos aceptaron el Plan de Partición de Palestina aprobado por Naciones Unidas (Resolución 181, 29-11-1947)¹⁰⁰; los árabes lo rechazaron: si ambas partes lo hubieran asumido, no habría existido el conflicto de Oriente Medio y habría habido Estado palestino desde hace 60 años; 4) el día mismo de la conclusión del mandato británico (15-05-1948), ejércitos de seis Estados árabes (Egipto, Jordania, Siria, Líbano, Arabia Saudí, Irak) cayeron sobre los 600.000 judíos radicados en Palestina, con la confesada intención de “echarlos al mar”¹⁰¹; los israelíes resistieron y vencieron, consiguiendo hacerse con un 80% de Palestina tras el armisticio de 1949 (un 30% más de lo que les concedía el Plan de Partición rechazado por los árabes); 5) tras la guerra de 1948-49, Israel se mostró dispuesto a permitir el retorno de 100.000 palestinos exiliados, así como a firmar el

Protocolo de Lausana (que preveía el repliegue a las fronteras del Plan de Partición de 1947); los árabes rechazaron el Protocolo, exigiendo el repliegue de Israel a fronteras aun más exiguas que las del Plan de Partición¹⁰²; 6) la ocupación israelí de Cisjordania, Gaza y Jerusalén oriental se remonta a la Guerra de los Seis Días (1967): dicho conflicto fue originado por la decisión del presidente egipcio Nasser (que atravesaba dificultades políticas internas y necesitaba polarizar el descontento popular en un enemigo exterior)¹⁰³ de expulsar a los “cascos azules” del Sinaí (se encontraban allí desde 1957 como fuerza de interposición) y, sobre todo, cerrar a la navegación israelí el Golfo de Akaba, única salida de Israel al Mar Rojo; Tel Aviv había advertido reiteradamente que consideraría *casus belli* el estrangulamiento de los estrechos de Tirán: Egipto provocó la guerra conscientemente, asegurándose antes el apoyo de Siria, Irak y Jordania¹⁰⁴, y creyendo poseer superioridad militar¹⁰⁵; 7) en las primeras horas de la Guerra de los Seis Días, Israel intentó mantener apartados de la contienda a Jordania y Siria, aliados de Egipto (era muy peligroso luchar simultáneamente en tres frentes): a El Assad y el rey Hussein¹⁰⁶ se les hizo llegar el mensaje de que Israel no les atacaría si ellos no lo hacían; los gobernantes sirio y jordano, enardecidos por comunicados egipcios falsos -que hablaban el 5 de junio de victorias árabes en el Sinaí y de aniquilación de la aviación israelí- quisieron sumarse a lo que parecía un paseo militar y abrieron fuego en Galilea y Jerusalén: si no hubiesen atacado, Cisjordania y los altos de Golán no habrían sido ocupados (no exis-

tían planes israelíes para ello)¹⁰⁷; 8) Israel ha sido objeto de atentados terroristas de manera casi ininterrumpida desde su independencia: ataques contra *kibbutzim* fronterizos en los 50 (400 muertos entre 1949 y 1956), piratería aérea en 1969-76, bombardeos sobre Galilea desde las bases palestinas o de Hezbolá en Siria y Líbano, ataques con bomba contra objetivos civiles (1.130 muertos israelíes sólo entre octubre de 2000 [estallido de la segunda Intifada] y febrero de 2007)¹⁰⁸; 9) Israel ha demostrado ser capaz de concluir acuerdos de paz cuando la contraparte árabe evidenció una voluntad negociadora seria (Egipto en 1978-79, la OLP en 1993, Jordania en 1994); además, ha honrado escrupulosamente los acuerdos firmados, que incluían en algunos casos dolorosas cesiones territoriales¹⁰⁹.

Lo más importante: la obstinación insensata de Yasser Arafat impidió en 2000-01 la solución definitiva del conflicto israelo-palestino en las negociaciones de Camp David II y Taba. Arafat desaprovechó una “ventana de oportunidad” histórica difícilmente repetible: en Jerusalén gobernaba el gabinete más *peacenik* de la historia del Israel moderno (presidido por el laborista Ehud Barak), y en Washington un presidente (Clinton) dispuesto a pasar a la posteridad como el pacificador de Oriente Medio. Bajo presión norteamericana, la parte israelí hizo propuestas que ningún gobierno anterior había hecho nunca (y que, posiblemente, nunca se volverán a hacer): un Estado palestino que abarcaría el 92% de Cisjordania y la totalidad de Gaza, más un corredor seguro bajo completo control palestino

que uniría ambos territorios, más Jerusalén oriental (incluyendo la mitad de la Ciudad Vieja, con “tutela soberana” sobre el Monte del Templo) ... Conocemos estos datos por el precioso testimonio de Shlomo Ben-Ami (ubicable en el extremo izquierdo-pacifista del espectro político israelí), entonces ministro de Asuntos Exteriores¹¹⁰. Arafat –animado quizás por la falsa impresión de que Israel no tenía “líneas rojas”- decidió elevar la apuesta, exigiendo la adición del “derecho de retorno”¹¹¹ de los refugiados palestinos (mejor dicho, los hijos o los nietos de éstos) a ... sus hogares anteriores a 1948¹¹². Se trataba de una reivindicación claramente inasumible por Israel: implicaría la anegación del Estado judío por cinco o seis millones de palestinos (no se trataba, por supuesto, de la posible afluencia de los palestinos de Jordania o Siria al nuevo Estado palestino de Cisjordania-Gaza –a la cual no se ponía restricción alguna- sino del derecho de establecimiento en Israel mismo: en Tel Aviv o Jaffa ...; es como si España reconociese a 40 millones de magrebíes el derecho a radicarse en suelo español, retornando a sus “hogares” anteriores a 1492 ...) ¹¹³. El 23 de diciembre de 2000 el presidente Clinton hizo una última propuesta aun más generosa (que llegó a ser aceptada por el Gobierno israelí, con audacia notable y grave erosión ante su propio electorado)¹¹⁴: Estado palestino sobre el 97% de Cisjordania, la totalidad de Gaza y Jerusalén oriental; adquisición palestina de territorios israelíes equivalentes a un 3% de Cisjordania (es decir, Israel hubiera enajenado territorios que eran suyos desde 1948 ...); soberanía palestina incondicional sobre el Monte del Templo, así como

sobre los barrios cristiano y musulmán de la Ciudad Vieja de Jerusalén ... Arafat recibió aquellos días presiones de dirigentes de todo el mundo –incluyendo muchos árabes- que le aconsejaban aprovechar la ocasión irrepitable. Pero la rechazó, planteando de nuevo el “derecho de retorno”. La oportunidad pasó: la presidencia de Clinton expiró (20-01-2001), el “blando” Barak fue barrido en las elecciones israelíes por el “duro” Sharon (6-02-2001) [pero, si se hubiese alcanzado un acuerdo en diciembre de 2000, el nuevo Gobierno israelí habría tenido que respetarlo]¹¹⁵, en tanto que el bando palestino escogía apostar una vez más por el victimismo internacional (“segunda intifada”) y el terrorismo de Hamás y Yihad Islámica (ola de atentados suicidas contra civiles israelíes en mayo de 2001: la presión terrorista fue altísima en 2001 [204 muertos], 2002 [453] y 2003 [212]; desde 2004 viene descendiendo gracias a la construcción de la “valla de seguridad”).

Arafat hizo el peor servicio posible a su pueblo en un momento decisivo. Su irresponsabilidad ha sido condenada después por numerosas voces palestinas (como las de Edward Said o Nabil Amr)¹¹⁶ y otros árabes (Bandar ben-Sultán o Nabil Fahmi)¹¹⁷. Fue una desgracia para el mundo que él estuviese al frente de la ANP en esa ocasión histórica (un Mahmud Abbás, por ejemplo, habría sabido firmar la paz). El viejo dirigente (que se veía a sí mismo sobre todo como un militar: “soy un general que nunca ha encajado una derrota”) parece haber quedado muy impresionado por la retirada israelí del sur del Líbano en junio de 2000, mo-

tivada por el continuo hostigamiento terrorista de Hezbolá: “Arafat se llevó a costas su envidia del modelo de Hezbolá. La retirada israelí de Líbano bajo presión militar y guerrillera le obsesionaba”, explica Ben-Ami (ante quien Arafat expresó en conversación personal su admiración por Hezbolá: “ellos son nuestros discípulos, nosotros los formamos y financiamos”)¹¹⁸. Al rais le avergonzaba tener que negociar laboriosamente con Israel, mientras que los yihadistas libaneses habían conseguido sus objetivos sin negociación alguna. Por eso dio instrucciones –ya antes de partir para Camp David II- para iniciar los preparativos de la “segunda intifada” (que, a diferencia de la primera, no tuvo nada de explosión popular espontánea: se trató de una operación orquestada por el Tanzim¹¹⁹, a la que Ariel Sharon –que tampoco creía en una paz negociada- proporcionó un *casus belli* con su paseo por el Monte del Templo). A partir de septiembre de 2000, Arafat negociaba en Washington con una mano, mientras que con la otra armaba a los terroristas¹²⁰.

La historia no termina aquí: la “segunda intifada” -con su reguero de sangre israelí y palestina- y el fracaso de Camp David

La obstinación insensata de Yasser Arafat impidió en 2000-01 la solución definitiva del conflicto israelo-palestino en las negociaciones de Camp David II y Taba.

El han sido aprovechados por el yihadismo internacional como ocasión de relanzamiento y como eslogan movilizador: “¡Preferimos que la *umma* entera desaparezca que ver destruida la mezquita de Al Aqsa, Palestina judaizada y su pueblo expulsado!”¹²¹, proclama el doctor Al Zawahiri ... La irresponsabilidad de Arafat en Camp David II no sólo condenó al pueblo palestino a la prolongación de su sufrimiento, sino que ha proporcionado al fundamentalismo islámico una vieja-nueva causa y un nuevo pretexto para llamar a la “guerra de civilizaciones”. Mahdi Elmandjra, que tan orgullosamente reivindica la paternidad de este término¹²², debería meditar si no está contribuyendo con sus excesos dialécticos a que la palabra se haga realidad.

¹ Citamos sólo las más importantes: The United Nations System: An Analysis, Faber & Faber, Londres, 1973; No Limits to Learning: Report to the Club of Rome [en colaboración con J. BOTKIN y M. MALITZA], Pergamon Press, Londres, 1979; *Maghreb et Francophonie, Economica*, París, 1988; *Première Guerre Civilisationnelle*, Toubkal, Casablanca, 1992; *Retrospective des Futurs, Futuribles*, París, 1992; *Nord-Sud: Prélude à l'Ere Postcoloniale*, Toubkal, Casablanca, 1993; *La décolonisation culturelle, défi majeur du 21e siècle*, Walili, Marrakech, 1996; *Reglobalisation de la Globalisation*, Ezzaman, Rabat, 1999.

² ELMANDJRA, M., *Humillación: El Islam sometido por Occidente*, trad. de M^aL.G. Chacón, est. preliminar de R. Soriano, Almuzara, Sevilla, 2005.

³ ELMANDJRA, M., *Valeur des valeurs, Najah el Jadida*, Casablanca, 2006.

⁴ ELMANDJRA, M., *Humillación*, cit., pp. 68 y 103.

⁵ ELMANDJRA, M., op.cit., pp. 183-184.

⁶ ELMANDJRA, M., op.cit., p. 156.

⁷ ELMANDJRA, M., op.cit., p. 183.

⁸ ELMANDJRA, M., op.cit., p. 44.

⁹ ELMANDJRA, M., op.cit., p. 60.

¹⁰ ELMANDJRA, M., op.cit., p. 43. Cf. ELMANDJRA, M., "*L'avenir de l'Islam en Europe*", en ELMANDJRA, M., *Valeur des valeurs*, cit., pp. 149-150.

¹¹ ELMANDJRA, M., op.cit., p. 43.

¹² ELMANDJRA, M., op.cit., p. 139.

¹³ ELMANDJRA, M., op.cit., p. 112.

¹⁴ ELMANDJRA, M., op.cit., p. 156.

¹⁵ ELMANDJRA, M., op.cit., pp. 69-70.

¹⁶ Occidente, por tanto, fracasará en su perverso proyecto de aniquilación del Islam: "El Islam es la religión del porvenir; es incluso la civilización del futuro [...]" (ELMANDJRA, M., op.cit., p. 84; cf. *Valeur des valeurs*,

cit., pp. 142-143). La paradójica dualidad victimismo-triunfalismo ("Occidente nos aplasta"- "derrotaremos a Occidente") recorre toda la obra de ELMANDJRA. Es también, desgraciadamente, una de las constantes del discurso fundamentalista islámico.

¹⁷ ELMANDJRA, M., op.cit., p. 68.

¹⁸ ELMANDJRA, M., op.cit., p. 84.

¹⁹ ELMANDJRA, M., op.cit., p. 98. También condena el atentado de Casablanca: cf. p. 206.

²⁰ ELMANDJRA, M., op.cit., p. 50.

²¹ ELMANDJRA, M., op.cit., p. 50.

²² ELMANDJRA, M., op.cit., p. 67; en un sentido similar: "Hay suficientes razones y causas de injusticia que pueden incitar a las personas dispuestas a hacer lo que sea, tanto en Estados Unidos [11-S] como en otras partes del mundo" (op.cit., p. 75); "hay que combatir la violencia, pero sobre todo es necesario combatir sus orígenes" (op.cit., p. 66).

²³ El discurso de BIN LADEN tiene mucho más que ver con Sayid QUTB que con Frantz FANON. No estamos ante la vieja argumentación marxista (el Tercer Mundo "proletario" contra el Occidente capitalista: la lucha de clases transformada en lucha de continentes), sino ante un discurso "huntingtoniano" que pone el acento sobre la incompatibilidad esencial de las civilizaciones. Los islamistas combaten a Occidente, no en tanto que explotador, sino en tanto que ateo y libertino. REVEL lo supo ver bien: "Leur objectif [...] est bel et bien de détruire la civilisation occidentale en tant qu'impie et impure. C'est pourquoi toutes les explications de l'hyperterrorisme [11-S] par l'hyperpuissance américaine et la mondialisation capitaliste, bref par des causes économiques et politiques analysables rationnellement, sont ici dénuées de pertinence. Ce que les intégristes reprochent à notre civilisation, ce n'est pas ce qu'elle fait, c'est ce qu'elle est [...]"

(REVEL, J.F., *L'obsession anti-américaine: son fonctionnement, ses causes, ses conséquences*, Plon, París, 2002, p. 129). En un sentido similar: "Le monde musulman, source de l'hyperterrorisme actuel, compte certains des pays les plus riches de la planète. [...] Le terrorisme islamique est l'enfant d'une idée fixe religieuse, non point d'une analyse des causes de la pauvreté" (REVEL, J.F., op.cit., p. 117).

²⁴ ELMANDJRA, M., *Humillación*, cit., p. 49.

²⁵ ELMANDJRA, M., op.cit., p. 75.

²⁶ ELMANDJRA, M., op.cit., p. 80.

²⁷ La ironía es de Martín ALONSO (la dirige contra Thierry MEYSSAN -que sostiene en su delirante obra *L'effroyable imposture* que el Pentágono fue atacado por un misil disparado por el gobierno norteamericano, y no por un avión pilotado por islamistas- pero igual valdría para ELMANDJRA): "Por qué inflige tamaña injusticia a Osama Bin Laden y Al Qaeda, celosos y contumaces reivindicadores de los atentados, ignorando por completo toneladas de vídeos, declaraciones y cintas, es una pregunta sin respuesta" (ALONSO, M., *Doce de septiembre: la guerra civil occidental*, Gota a Gota, Madrid, 2006, p. 64).

²⁸ El entrevistador pregunta: "¿Habría que entender que Estados Unidos prefabricó el 11 de septiembre de manera que pudiesen imponerse al mundo en circunstancias excepcionales?"; y ELMANDJRA no descarta la hipótesis: "soy incapaz de resolver esta cuestión [...] disponemos de muy poca información" (op.cit., p. 51).

²⁹ ELMANDJRA, M., op.cit., p. 66.

³⁰ "Si utilizo la palabra "terrorismo" y acepto sin protestar lo que entienden los estadounidenses por tal, ya le habré aterrorizado semánticamente [al entrevistador]. Es decir, actualmente existe un terrorismo semántico, que es muy mediatizado" (ELMANDJRA, M., op.cit., p. 66).

³¹ "En la arquitectura islámica encontramos a menudo, caligrafiada en las paredes de

las mezquitas, la expresión "no existe otro vencedor que Alá". Durante muchas décadas, Estados Unidos creía estar firmemente protegido, al amparo de cualquier derrota, hasta el punto de que quedó grabada en el imaginario estadounidense la creencia de que es imposible destronar al gigante. Sin embargo, lo que ocurrió en pocos minutos costó a los estadounidenses la pérdida de cientos de millones de dólares, además del desmoronamiento de la imagen altiva y tiránica de un titán que ha presumido de ser invencible" (ELMANDJRA, M., op.cit., p. 81).

³² ELMANDJRA, M., op.cit., p. 101.

³³ No se trata, por cierto, del único error de hecho cometido por ELMANDJRA: sitúa el origen del concepto "terrorismo" en "los Balcanes de los años 20" (op.cit., p. 66), cuando es sabido que surge con el "Catecismo revolucionario" (1869), NETCHAEV, Vera ZASSOULITCH y los nihilistas rusos (cf. GAUCHER, R., *Les terroristes: de la Russie tsariste à l'O.A.S.*, Albin Michel, 1965, p. 15 ss.); sitúa la destrucción de Bagdad por los mongoles "en el siglo X" (p. 201), cuando en realidad tuvo lugar en 1258, etc.

³⁴ ELMANDJRA, M., op.cit., p. 67. Repite a menudo lo de los "diez millones" como argumento antioccidental inapelable: "en el mundo islámico han muerto cien veces más personas inocentes, unos diez millones durante estos diez últimos años" (op.cit., p. 138); cf. pp. 75 y 90. Cf. Valeur des valeurs, cit., p. 145.

³⁵ Cf. MORRISON, J.S. – DE WAAL, A., "Can Sudan escape its intractability?", en CROCKER, CH.A.-AALL, P. (eds.), *Grasping the Nettle: Analyzing Cases of Intractable Conflict*, United States Institute of Peace, Washington D.C., 2005, p. 162.

³⁶ Precisamente, la misión de la ONU encabezada por el Premio Nobel de la Paz Jody WILLIAMS acaba de presentar un informe al Consejo de Derechos Humanos que confirma sin lugar a dudas la responsabilidad del Gobierno de Jartum, acusado de armar e instigar a las milicias yanyauid que cometen atrocidades contra los civiles de Darfur

(doscientos mil muertos en los últimos cuatro años): vid. El Mundo, 13-03-2007. El Tribunal Penal Internacional ha instruido proceso contra Ahmed Haroun –ministro de Asuntos Humanitarios [¡!] del Gobierno sudanés- como inspirador de las matanzas de los yanyauid (cf. The Guardian, 15-12-2006).

³⁷ Cf. KEPEL, G., *La Yihad: expansión y declive del islamismo*, trad. de M. Latorre, Península, Barcelona, 2001, p. 400.

³⁸ En nota 43 nos referimos a la represión antikurda y antichii del régimen de Sadam Hussein (centenares de miles de víctimas). Otras matanzas intermusulmanas olvidadas incluyen, por ejemplo, la represión por el régimen de Hafez el-Assad de la revuelta de los Hermanos Musulmanes en la ciudad siria de Hama en 1982: entre 10.000 y 25.000 muertos, según datos de Amnistía Internacional (cf. LEWIS, B., *La crisis del Islam: Guerra santa y terrorismo*, trad. de J. Vidal, Ediciones B, Barcelona, 2003, pp. 123-124). O los 3.500 palestinos muertos en el “septiembre negro” de 1970, cuando el rey Hussein de Jordania recurrió al ejército para erradicar de su territorio a las guerrillas palestinas: “el presidente [de Sudán] Numeiry, que se hallaba en Jordania y que jamás se distinguió precisamente por su sensibilidad, se manifestó horrorizado por las aldeas palestinas abrasadas por el napalm, los campamentos de refugiados reducidos a escombros por los cañones y por lo visto en el hospital palestino de Djebel Achrafieh: “centenares de mujeres, niños, heridos y desvalidos han sido arrastrados a la calle y aplastados por los blindados” [...]” (SOLAR, D., *El laberinto de Palestina*, cit., pp. 240-241).

³⁹ Vid. HUNTINGTON, S.P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, trad. de J.P. Tosaus, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 50 y 195 ss.

⁴⁰ Por lo demás, según los informes de Human Rights Watch, las violaciones de derechos humanos registradas en los últimos tiempos contra musulmanes en Xinjiang consisten en recortes de la libertad de cultos y la libertad de expresión –abusos

habitualmente sufridos por todas las religiones, también por los cristianos, en un régimen comunista- pero no en matanzas, si exceptuamos las nueve víctimas producidas en 1997 por la represión policial de una manifestación musulmana en Yining.

⁴¹ “Todo deja pensar que los chinos avanzan, y con ellos el sudeste asiático. La economía estadounidense retrocede de día en día [...]” (ELMANDJRA, M., op.cit., p. 53); “es posible presagiar la emergencia de China como potencia militar internacional” (op.cit., p. 59).

⁴² La cifra incluye las 2.300 víctimas civiles (“daños colaterales”) que el propio Gobierno iraquí registró como estadística oficial. A ellas se añaden unos 12.000 soldados iraquíes muertos en la campaña aérea y unos 10.000 en las operaciones de tierra. Cf. COHEN, E.A., *Gulf War Air Power Service Summary Report, United States Government Printing*, Washington, 1993.

⁴³ ELMANDJRA, ciertamente, reconoce que “Irak cometió un grave error contra el Derecho internacional invadiendo un Estado independiente como Kuwait” (op. cit., p. 117). Pero, en el resto del libro, Irak es ensalzado como modelo para el resto del mundo árabe, por su gallardía en el desafío a Occidente: “Vivimos en el miedo, e Irak ha aprendido a vencerlo. El pueblo iraquí no se inclinará ante ningún ejército” (Humillación, cit., p. 188). No parece que le importen demasiado los cientos de miles de víctimas (musulmanas en su gran mayoría) producidos por las políticas baazistas desde 1978: un millón de muertos en la guerra Irán-Irak de 1980-88 (iniciada por Sadam); 180.000 muertos en la represión de la insurgencia kurda en 1988 (operación Al Anfal, con episodios célebres como el gaseamiento de 5.000 civiles en la ciudad de Halabja); 40.000 en el aplastamiento de la rebelión chii que siguió a la primera guerra del Golfo (1991) ... Esas víctimas no le interesan a ELMANDJRA: lo único que tiene valor para él es el hecho de que el Irak de Sadam se haya enfrentado por dos

veces a Occidente: “Irak vive en condiciones muy particulares por el hecho de que es el único país árabe que ha entablado una confrontación. El único. Los otros países, por su parte, se valieron de discursos vacíos para resolver los problemas” (ELMANDJRA, M., op.cit., p. 143).

⁴⁴ En la guerra participaron tropas saudíes, sirias, egipcias ... Las 378 víctimas mortales registradas por la coalición incluyen 18 soldados saudíes, 10 egipcios, 6 de Emiratos Arabes Unidos y 3 sirios.

⁴⁵ Sigo el análisis de Gilles KEPEL, que resume en estos términos el contenido de *Caballeros bajo las banderas del Profeta* (el Mein Kampf del neoyihadismo relanzado por el 11-S): “El doctor Zawahiri [número 2 de Al Qaeda] hacía un sombrío diagnóstico de los años 90 [...]. De Egipto a Bosnia y de Arabia Saudí a Argelia, los activistas yihadistas no habían conseguido en ningún sitio movilizar tras de sí las “masas musulmanas” para derrocar a los regímenes en el poder, calificados como “enemigo cercano”. Para invertir el curso de esa tendencia había que cambiar radicalmente de estrategia infligiendo un gran golpe a Estados Unidos [el “enemigo lejano”]. Debido a su audacia y magnitud, debía galvanizar a la población indecisa del mundo musulmán y convencerla tanto del irresistible poder de las fuerzas de la yihad como de la debilidad de la soberbia América, protectora de los dirigentes “apóstatas” de Oriente Medio o de Africa del Norte” (KEPEL, G., Fitna: *Guerra en el corazón del Islam*, trad. de J.M. González, Paidós, Barcelona, 2004, p. 13). “Desde esta perspectiva, el ataque espectacular a objetivos americanos, israelíes o judíos, y occidentales en general, parecía que resolvería el problema más importante que había hipotecado el éxito de los islamistas hasta entonces: la ausencia de una adhesión popular a su proyecto, la incapacidad de los islamistas para movilizar los apoyos necesarios para el derrocamiento de los regímenes vigentes con el fin de instaurar el Estado islámico. La internacionalización y la “mediatización” en la época de las antenas parabólicas tenían que sustituir al paciente trabajo de proximidad de quien recluta militantes potenciales a través de las

asociaciones caritativas” (KEPEL, G., Fitna, cit., pp. 84-85).

⁴⁶ La desaparición del GIA y la “tregua unilateral” del AIS en septiembre de 1997 pueden ser tomadas como referencia del final de la guerra civil argelina (con la derrota de los islamistas, que fueron incapaces de tomar el poder), aunque todavía se produjeran matanzas esporádicas en 1998-99 (mientras escribimos esto, nos llegan noticias de un nuevo atentado islamista en Argel con decenas de muertos [11-04-2007]). La elección de Abdelaziz Buteflika como presidente y la celebración de un referéndum de concordia nacional en septiembre de 1999 confirmaron el fracaso de los yihadistas: “Después de casi una década de guerra civil, el movimiento islamista argelino fue vencido por el poder” (KEPEL, G., La Yihad, cit., p. 436).

⁴⁷ En Egipto no llegó a producirse una guerra civil, pero sí una intensa ofensiva terrorista contra políticos e intelectuales laicos (como Naguib MAFUZ, apuñalado en 1994 por un activista de la Gama’a), el propio presidente (Mubarak escapó por poco a un atentado en Addis Abeba en 1995), la minoría copta y turistas occidentales (matanza de Luxor, 1997) que produjo un millar de víctimas en 1993-97. El Estado egipcio resistió la embestida, y hacia finales de 1997 los líderes de Gama’a Islamiyya estaban todos encarcelados.

⁴⁸ La espectacularidad es fundamental para fascinar a millones de militantes potenciales y suscitar su adhesión. El atentado del 11-S ha sido una especie de formidable “spot publicitario” para Al Qaeda (la cual, como arguye John GRAY, demuestra conocer perfectamente el marketing televisivo; pese a su ideología reaccionaria, Al Qaeda es “moderna” porque sabe que casi todo se juega hoy en el terreno de la imagen y los medios de comunicación; recuérdese también el frecuente recurso a Al Yazira para la difusión de mensajes): “Al Qaeda es una organización esencialmente moderna. Es moderna no sólo por el hecho de usar teléfonos móviles, ordenadores portátiles y portales codificados en la Red. El ataque contra las Torres Gemelas demuestra que Al Qaeda entiende

que las guerras del siglo XXI son pugilatos espectaculares en los que la difusión mediática de las imágenes constituye una estrategia capital” (GRAY, J., *Al Qaeda y lo que significa ser moderno*, trad. de B. Eguíbar, Paidós, Barcelona, 2004, p. 109).

⁴⁹ Como tristemente señala Martín ALONSO, “el 11 de Septiembre fue el “premio” al esfuerzo más intenso de la política exterior americana por concluir un acuerdo israelo-palestino (por parte de Bill Clinton en Camp David en 2000)” (ALONSO, M., Doce de septiembre, cit., p. 121).

⁵⁰ La naciente Al Qaeda –entonces radicada en el Sudán de Hassan al Turabi– agradeció el gesto a los norteamericanos infligiéndoles el revés militar en Mogadiscio (18 muertos, octubre de 1993) que ha sido popularizado por la película *Black Hawk derribado* (para una reconstrucción exhaustiva de la “batalla de Mogadiscio”, cf. BOWDEN, M., *Black Hawk Down*, Random House, Londres, 1999).

⁵¹ “Ningún presidente estadounidense anterior a Bill Clinton se había implicado con tanta profundidad y ambición como él en las complejidades de la maraña árabe-israelí. Para Clinton, hacer las paces entre árabes y judíos venía a ser una especie de misión divina” (BEN-AMI, S., *Cicatrices de guerra, heridas de paz: la tragedia árabe-israelí*, trad. de G. Dols, Ediciones B, Barcelona, 2006, p. 253). “El motor necesario para esa dinámica [proceso de Oslo] se encontraba en la Casa Blanca: el compromiso personal de Bill Clinton fue constante a lo largo de toda su presidencia, y el fin del proceso de paz, marcado por el comienzo de la segunda intifada, en el otoño de 2000, coincidió precisamente con el fin del segundo mandato del presidente [...]” (KEPEL, G., *Fitna*, cit., p. 49).

⁵² La Americofobia tan frecuente en los países árabes supone un caso flagrante de “doble rasero”: las potencias europeas (que incumplieron, tras el pacto Sykes-Picot, la promesa de un Estado árabe unido tras la I Guerra Mundial, colonizaron el Norte de Africa durante varias décadas, etc.) o Rusia (que colonizó amplias zonas musulmanas

en el Cáucaso y Asia central [en la época de los zares] e intentó erradicar el Islam en ellas [en la etapa soviética]) reunirían títulos históricos mucho más fundados para ser presentados como el “Gran Satán” ante las masas musulmanas. Sin embargo, ni Europa ni la URSS han sido odiadas como lo son los EEUU. Bernard LEWIS ha llamado la atención sobre ello: “La Unión Soviética, que mantuvo y extendió las conquistas imperiales de los zares rusos, gobernó con mano de hierro sobre decenas de millones de súbditos musulmanes en los Estados de Asia central y el Cáucaso. Y, sin embargo, la Unión Soviética no recibió una reacción similar de ira y odio por parte de la comunidad árabe” (LEWIS, B., *La crisis del Islam*, cit., p. 104). “Los soviéticos no recibieron ningún castigo ni reprobación por suprimir el Islam en las repúblicas centroasiáticas y transcaucásicas, donde había autorizadas [sólo] 200 mezquitas para atender a las necesidades religiosas de 50 millones de musulmanes” (LEWIS, B., op.cit., p. 106). LEWIS olvida mencionar el decisivo apoyo soviético a la creación del Estado de Israel: el mundo árabe no pasó a la URSS factura por ello (al contrario, Egipto, Siria e Irak se convirtieron en países abiertamente pro-soviéticos en la década de los 60).

⁵³ Precisamente, HERZL concibió la idea de escribir *Der Judenstaat* (1896) –la obra que inspiró el movimiento sionista– la mañana en que asistió como periodista en París a la degradación pública (ceremonia infamante en la que se rompía el sable del degradado y se arrancaban las insignias de su uniforme) de Alfred DREYFUS, oficial judío acusado infundadamente de espionaje pro-alemán. En realidad, la utilización de DREYFUS como chivo expiatorio era una forma “suave” de antisemitismo, si la comparamos con los pogromos entonces frecuentes en Rusia y Polonia.

⁵⁴ Las presiones se produjeron vía Moshe Sharett, jefe de la delegación sionista en la ONU. Cf. SOLAR, D., *El laberinto de Palestina: un siglo de conflicto árabe-israelí*, Espasa Calpe, Madrid, 1997, p. 100.

⁵⁵ “El Gobierno de Washington mantuvo

un embargo parcial de armas sobre Israel, mientras que Checoslovaquia, con autorización de Moscú, mandó inmediatamente un cargamento de armas que permitió la supervivencia del nuevo Estado” (LEWIS, B., *La crisis del Islam*, cit., p. 110). Praga vendió a Tel Aviv aviones Messerschmitt, blindados, ametralladoras, e incluso puso a su disposición sus aeródromos para el entrenamiento de los pilotos israelíes.

⁵⁶ Los israelíes habían ocupado el Sinaí en cinco días, y los franco-británicos habían desembarcado en Port Said, como respuesta a la decisión de Nasser de nacionalizar el Canal de Suez y denegar a los barcos israelíes el paso por el mismo. “Años después le preguntaron a Nasser quién le había salvado en aquella crisis [Suez 1956], y respondió sin titubear: Eisenhower” (SOLAR, D., *El laberinto de Palestina*, cit., p. 165).

⁵⁷ También el reactor nuclear de Dimona –que ha permitido presumiblemente a Israel dotarse del arma atómica- fue construido con tecnología francesa.

⁵⁸ El incidente se saldó con 34 muertos norteamericanos. Cf. ENNES, J.M., *Assault on the Liberty: The True Story of the Israeli Attack on an American Intelligence Ship*, Random House, Nueva York, 1979.

⁵⁹ “Nasser y Amer [jefe del Estado Mayor egipcio] acordaron fatídicamente mantener la mentira sobre la supuesta intervención angloamericana tanto para minimizar el deshonor de Egipto como para provocar la intervención de la URSS. [...] A las 6.05 de la tarde [del 6-06-1967], los oyentes de “La voz de los árabes” [Sawt Al-Arab] de El Cairo fueron informados de que “el enemigo es Estados Unidos. El es la fuerza hostil que se esconde detrás de Israel. Estados Unidos, ¡oh árabes!: ése es el enemigo de todos los pueblos, quien derrama nuestra sangre, quien nos impide acabar con Israel” (OREN, M.B., *La Guerra de los Seis Días*, trad. de M^ªV. Rodríguez, RBA, Barcelona, 2005, p. 289). “A medida que pasaba el día, la invención iba convirtiéndose en una bola de nieve que

rápidamente alcanzaría todos los rincones del mundo árabe. “Bombarderos británicos, despegando en interminables oleadas desde Chipre, están ayudando y suministrando a los israelíes”, declaraba Radio Damasco” (OREN, M.B., op.cit., p. 298). Ningún historiador serio –árabe o israelí- sostiene hoy que norteamericanos o británicos participaran en la Guerra de los Seis Días; todos admiten que la noticia difundida por la radio caiota –y rápidamente repicada por muchos medios árabes- fue una mentira destinada a sostener la moral del pueblo egipcio y a suscitar la solidaridad árabe y soviética (aunque los soviéticos comprobaron rápidamente la falsedad de la misma). Vid., por ejemplo, el testimonio del Secretario General de Naciones Unidas: THANT, U, *View from the UN*, *Doubleday*, Nueva York, 1978, p. 257. Para un análisis detallado, vid. PODEH, E., “The Big Lie: Inventing the Myth of British-U.S. Involvement in the 1967 War”, *The Review of International Affairs*, vol.2, n^o1, pp. 1-23; PODEH, E., “*The Lie That Won't Die: Collusion, 1967*”, *Middle East Quarterly*, vol. XI, n^o1, Winter 2004, pp. 27-43.

⁶⁰ La inteligencia israelí interceptó esta conversación entre el presidente NASSER y el rey HUSSEIN de Jordania a las 4.50 horas del 6 de junio de 1967: “Nasser: ¿Decimos que nos están atacando los ingleses y los norteamericanos, o sólo Estados Unidos?; Hussein: Estados Unidos e Inglaterra; Nasser: ¿Tiene Inglaterra portaaviones en la región?; Hussein: [inaudible]; [...] Nasser: Bien, su Majestad hará una declaración oficial y yo haré otra. [...] Nos aseguraremos de que también los sirios anuncien que los americanos y los británicos están usando sus portaaviones contra nosotros” (OREN, M.B., *La Guerra de los Seis Días*, cit., p. 309; la transcripción de la grabación es conservada en archivos norteamericanos y británicos: “National Security File, History of the Middle East Crisis, box 20: CIA Intelligence Memorandum, Arab-Israeli Situation Report, June 8, 1967”, Lyndon B. Johnson Library; “Hadow (Tel Aviv) to FCO, June 8, 1967”, Foreign and Commonwealth Office, 17/598, tel. 546). Sobre la conversación, cf.: DONOVAN, R.J.,

Six Days in June: Israel's Fight for Survival, New American Library, Nueva York, 1967, pp. 109-110; MUTAWI, S., *Jordan in the 1967 War*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, p. 159; SOLAR, D., *El laberinto de Palestina*, cit., p. 202.

⁶¹ EL SADAT, A., *In Search of Identity: An Autobiography*, Harper & Row, Nueva York, 1977, p. 172. También Muhammad HEIKAL -autor en junio de 1967 de una serie de artículos en el periódico Al Ahram que contribuyeron de manera importante a la difusión del mito de la participación angloamericana en la Guerra de los Seis Días- reconoció años más tarde que la información era falsa, y que había sido urdida por jefes militares egipcios para atenuar su responsabilidad en la derrota (HEIKAL sostiene que tanto Nasser como él mismo creyeron de buena fe los informes; en realidad, Nasser fue uno de los fabricantes de la mentira, como hemos visto): cf. HEIKAL, M., *The Sphinx and the Commissar: The Rise and Fall of Soviet Influence in the Middle East*, Harper and Row, Nueva York, 1978, p. 181.

⁶² “[T]he collusion story satisfied the Arab need to deny the prowess of Israel. From an Arab perspective, the notion that little Israel could have defeated three Arab states was unbearable and shameful; the idea that Western involvement played the crucial role in the defeat was comforting” (PODEH, E., *The Lie That Won't Die: Collusion, 1967*”, cit., p. 37). “The repetition of this fabricated story, with only minor variations, in all history school textbooks means that all Egyptian schoolchildren have been exposed to, and indoctrinated with, the collusion story. Undoubtedly, the repetition of the story in the schoolroom did more than anything to transform it into a living myth” (PODEH, E., op.cit., p. 42).

⁶³ Los que acusan a la CIA de “haber creado a Bin Laden” son los que necesitan culpar a EEUU haga lo que haga: si apoya a guerrillas musulmanas, se le tacha de imprevisión suicida; si las combate, se le acusa de islamofobia. En los 80 la prioridad fundamental

era todavía el pulso planetario con la URSS, y era lógico que se apoyase a cualquiera que estuviera dispuesto a crearles dificultades a los soviéticos (Afganistán fue el Vietnam de la URSS, y el desgaste sufrido allí influyó sin duda considerablemente en el colapso final del bloque comunista en 1989-91). Comparto en este sentido la opinión de REVEL: “Mais qu'y avait-il d'anormal ou de répréhensible à ce que Ronald Reagan accepte les services de tous ceux qui voulaient résister à l'URSS, fût-ce au nom de l'Islam? Fallait-il attendre, pour refouler l'Armée rouge, que tous les Afghans et tous les Saoudiens aient lu Montesquieu ou se soient convertis au christianisme?” (REVEL, J.F., *L'obsession anti-américaine*, cit., p. 134).

⁶⁴ Sobre los diversos significados de yihad, cf. ESPOSITO, J.L., *Guerras profanas: Terror en nombre del Islam*, trad. de Y. Fontal, Paidós, Barcelona, 2003, p. 82 ss.

⁶⁵ REVEL lo analiza así: “Il s'agit là de l'échappatoire habituelle de sociétés en faillite chronique, qui ont complètement raté leur évolution vers la démocratie et la croissance, et qui, au lieu d'en rechercher la cause dans leur propre incompetence et leur propre corruption, ont l'habitude d'imputer leur échec à l'Occident de façon générale et aux Etats-Unis en particulier” (REVEL, J.F., *L'obsession anti-américaine*, cit., p. 24). En un sentido similar DU PLESSIS: “[N]umerosos medios de comunicación musulmanes de carácter popular (y algún que otro más intelectual) difunden la idea de que Occidente intenta humillar y arruinar las instituciones y la cultura islámicas. Es la teoría del complot que achaca al colonialismo los fracasos económicos y sociales. Este esquema populista del chivo expiatorio [...] es retomado y amplificado por los movimientos integristas” (DU PLESSIS, L.A., *La Tercera Guerra Mundial ha comenzado*, trad. de A. Ortiz, Inédita, Barcelona, 2004, p. 113)

⁶⁶ HUNTINGTON, S.P., *El choque de civilizaciones*, cit., pp. 134-135.

⁶⁷ “La mayoría de los Estados musulmanes siguen siendo Estados policiales (mujabarat)

en los que a los dirigentes sólo les preocupa mantener el poder y los privilegios a cualquier precio mediante unas fuerzas de seguridad y militares fuertes. Muchos gobernantes han sido “reelegidos” en elecciones controladas por el gobierno en las que se obtenían entre el 95 y el 99’91% de los votos. Los partidos políticos y los sindicatos o no existen o están sometidos a severas restricciones, las elecciones a menudo están amañadas y la cultura y las instituciones de la sociedad civil son débiles” (ESPOSITO, J.L., *Guerras profanas*, cit., pp. 172-173).

⁶⁸ “Desde principios de los años 80, el islamismo se extendió por todo el mundo musulmán, donde se convirtió en la principal referencia de los debates sobre el futuro de la sociedad. [...] Su referencia religiosa, que en definitiva sólo podía rentabilizarse en el más allá, le garantizaba un margen de confianza respecto a sus realizaciones concretas” (KEPEL, G., *La Yihad*, cit., p. 18).

⁶⁹ HUNTINGTON, S.P., op.cit., p. 135. “La naturaleza de los regímenes árabes y musulmanes desde el Golfo al Norte de África, su carácter autoritario y teocrático, la ausencia de reformas democratizadoras y la falta de expectativas de prosperidad, todo envuelto en un mar de corrupción, lleva a que la única oposición popular sea el islamismo. Y donde hay islamismo, hay por desgracia terrorismo islámico” (BARDAJÍ, R., “*Al Qaida a las puertas*”, ABC, 13-04-2007).

⁷⁰ Si siguen o no siendo mayoría es lo que nos preguntamos con inquietud los que nos resistimos a una “guerra de civilizaciones”. Se han publicado encuestas alarmantes que evidencian un alto grado de aprobación popular del 11-S en diversos países musulmanes. Hay quien no cree en el “Islam moderado”: “[R]epitamos el secreto a voces: si en algún país musulmán se dieran elecciones [verdaderamente] libres, los integristas islámicos ganarían de calle” (FANJUL, S., “*Más que terror*”, ABC, 12-04-2007). “El Islam laico y tolerante pertenece al reino de lo virtual. Habita sobre todo en el espíritu de los intelectuales occidentales deseosos de ver cómo toma cuerpo y en el

de algunos intelectuales y notables religiosos musulmanes de buena voluntad, que residen habitualmente en Europa o EEUU y apenas son escuchados. No suscita ningún interés significativo en el seno de las masas musulmanas” (DU PLESSIS, L.A., op.cit., pp. 115-116).

⁷¹ Intervención televisiva, noviembre de 2006. Citado por HALPERN, M., “*Grietas en la unidad árabe*”, www.gees.org, Colaboración nº 1330, 15-XI-2006.

⁷² Columna publicada en el semanario palestino Al-Ayam. Citado por HALPERN, M., “*Grietas en la unidad árabe*”, cit.

⁷³ Vid. las portadas de las ediciones egipcias de los Protocolos [1994] y El judío internacional [2001] (panfleto antisemita urdido por los nazis en los años 30) en VVAA, *Israel, el conflicto y la paz*, Centro de Información de Israel-Ministerio de Relaciones Exteriores, Jerusalén, 2003, p. 29.

⁷⁴ American Islamic Forum for Democracy. Fundado tras el 11-S para “hacer frente a los fanáticos que se escudan en el Islam para hacer una guerra nihilista antiamericana y antioccidental”. Vid. www.aifdemocracy.org

⁷⁵ Citado por JACOBY, J., “*Defeating radical Islam*”, The Boston Globe, 21-03-2007.

⁷⁶ La última ejecución conocida de homosexuales en Irán tuvo lugar el 13 de noviembre de 2005 en la ciudad de Gorgan (cf. “*Iran: Two More Executions for Homosexual Conduct*”, Human Rights Watch [www.hrw.org], 22-11-2005).

⁷⁷ “*Declaration of the Secular Islam Summit*” (St. Petersburg, Florida, 5 de marzo de 2007): cf. www.secularislam.org

⁷⁸ “Lo que afrontamos ahora no es sólo una queja sobre una u otra política americana, sino más bien un rechazo y condena [...] de todo aquello que América parece representar en el mundo moderno” (LEWIS, B., *La crisis del Islam*, cit., p. 93).

⁷⁹ No muy distinta es la situación de España: a los ojos integristas, es culpable haga lo que haga (tenga o no tropas en Irak, etc.), pues perteneció a Dar al-Islam durante siglos, para después abandonarlo. “España, Al-Andalus, es [a ojos de los yihadistas] una tierra apóstata [...]. Todos los atentados planificados contra España desde hace unos años, incluidos los del 11-M, más los que no han podido ser llevados a cabo por la eficacia policial, son, inequívocamente, parte de una estrategia dirigida al castigo colectivo de un país que, pudiendo haber seguido bajo el islam, optó por abandonar la fe [musulmana]” (ARÍSTEGUI, G. de, *La Yihad en España: La obsesión por reconquistar Al-Andalus*, Esfera de los Libros, Madrid, 2005, pp. 154-155). Aunque el Islam ha retrocedido también en algún otro lugar (Balcanes), “Al-Andalus es el más emblemático y paradigmático de estos territorios perdidos” (op.cit., p. 18). La España medieval, objeto de nostalgia meramente lírico-sentimental para judíos (Sefarad) y musulmanes moderados, significa para los yihadistas la primera “ofensa” occidental al honor del Islam (la Reconquista cristiana habría sido la primera agresión colonial). Una ofensa que debe ser reparada.

⁸⁰ La cuestión de por qué América-Occidente suscitan este rechazo incondicional en muchos musulmanes es delicada y fundamental. No disponemos aquí del espacio suficiente para abordarla. Muy sintéticamente, creo que intervienen tres factores: 1) Históricamente, Occidente ha sido la civilización rival por antonomasia del Islam (en mucha mayor medida que China, la India o el África negra): la que detuvo la expansión territorial hasta entonces imparable de la nueva religión en el siglo VIII –Constantinopla (675), Covadonga (718), Poitiers (732)- y después mantuvo con ella un pulso militar intermitente durante mil años (hasta que, tras el segundo asedio de Viena [1683], el Islam dejó de representar una amenaza existencial para Europa): ese viejo duelo está presente en el subconsciente colectivo de ambas civilizaciones, y sigue condicionando su percepción recíproca; 2) Islam y cristianismo son religiones proféticas (en oposición a las religiones místico-contemplativas de Extremo Oriente), activas,

proselitistas, universalistas: era inevitable que compitieran; 3) El rechazo actual del Islam se refiere no tanto a Occidente en cuanto cristiano (¿lo es todavía?), como a Occidente en cuanto post-cristiano: lo que a un tiempo temen y odian muchos musulmanes es el materialismo post-religioso del modo de vida occidental actual (hedonismo, individualismo, secularismo, permisividad sexual, etc.). Ese estilo de vida es asociado primordialmente con América [American way of life]; lo cual, junto a la condición de superpotencia de EEUU (una condición a la que Europa ha renunciado), explicaría la Americofobia islámica.

⁸¹ Cf. KHOMEINI, R., *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, trad. ingl. de H. Algar, Mizan Press, Berkeley, 1981.

⁸² Para BIN LADEN, América es despreciable por multitud de razones. La más importante es la separación de religión y política: “Sois la nación que, en lugar de gobernar según la sharia de Alá, optáis por inventar vuestras propias leyes a vuestro antojo y conveniencia. Separáis la religión de la política, contradiciendo la autoridad absoluta de vuestro Señor y Creador” (“Letter to America”: circula por Internet, y se atribuye, al parecer de manera plausible, a BIN LADEN: cf. LEWIS, B., op.cit., p. 172).

⁸³ Grabación de la voz de BIN LADEN difundida en Al Yazira, 7-10-2001 (citado por ARÍSTEGUI, G. de, *El islamismo contra el Islam*, Ediciones B, Barcelona, 2004, p. 363).

⁸⁴ AL ZAWAHIRI, A., “*Caballeros bajo las banderas del Profeta*” (citado en KEPEL, G., Fitna, cit., p. 104).

⁸⁵ BIN LADEN, O., Entrevista con John Miller (de ABC News), 28-5-1998 (citado por LEWIS, B., op.cit., p. 175).

⁸⁶ ABDELKRIM, F., *Na'al bou la France?!*, La Courneuve, Gedis, 2002 (citado por KEPEL, G., Fitna, cit., p. 264).

⁸⁷ Los mitos sobre el 11-S (como el que

asegura –falsamente- que ningún judío murió en las Torres Gemelas) y la ambigüedad en la valoración moral del atentado están preocupantemente extendidos en los medios árabes (y no sólo los integristas): “Las reacciones en la prensa árabe a las matanzas en Nueva York y Washington fueron un equilibrio precario entre rechazo y aprobación, bastante parecido a su respuesta al Holocausto. En el caso del exterminio judío, no es raro encontrar tres posturas en los medios de comunicación árabes: “no ocurrió jamás”, “se ha exagerado” y “de todos modos, los judíos se lo merecían”. [...] [En lo que se refiere al 11-S] la explicación más popular atribuye el crimen, con ligeras variaciones, a sus villanos preferidos: a Israel, al Mossad (según algunos, conjuntamente con la CIA), a los Sabios de Sión o, más llana y satisfactoriamente, a “los judíos”” (LEWIS, B., *La crisis del Islam*, cit., pp. 169-170).

⁸⁸ ELMANDJRA, M., *Humillación*, cit., p. 122.

⁸⁹ ELMANDJRA, M., op. cit., p. 122.

⁹⁰ ELMANDJRA, M., op.cit., p. 109.

⁹¹ ELMANDJRA, M., op.cit., p. 144.

⁹² FARAJ, A., “*Al Farida al Gha'iba*” [*La obligación que falta*], 1981. FARAJ “proclamó la yihad contra Sadat, “apóstata del Islam, que se alimentaba en las mesas del imperialismo y del sionismo”. Este texto provocó el asesinato del rais [...]” (KEPEL, G., *La Yihad*, cit., p. 120). Sadat fue asesinado por militares fundamentalistas el 6-10-1981, durante un desfile que conmemoraba el octavo aniversario de la Guerra del Yom Kipur.

⁹³ ELMANDJRA, M., op.cit., pp. 110-111.

⁹⁴ ELMANDJRA, M., op.cit., p. 112.

⁹⁵ ELMANDJRA, M., op.cit., p. 125.

⁹⁶ ELMANDJRA, M., op.cit., p. 124.

⁹⁷ ELMANDJRA, M., op.cit., p. 120.

⁹⁸ El derecho mismo de Israel a existir sigue siendo negado, a estas alturas, por determinados dirigentes de países musulmanes (por ejemplo, AHMADINEYAD).

⁹⁹ Sesgo que –en algunos casos- llega hasta la manipulación deshonesta. Sirva como botón de muestra la “masacre de Yenín” (a la que el propio ELMANDJRA se refiere lastimeramente en *Humillación* [p. 146]). La operación “Escudo de defensa” del Tsahal (28-03-2002), que siguió a atentados terroristas que se habían cobrado 125 vidas en ciudades israelíes, fue presentada por la prensa como una matanza indiscriminada de civiles: El País habló de “unos mil muertos”; The Independent, de “monstruoso crimen de guerra”; José SARAMAGO acusó sin ambages de “genocidio” y “nazismo” a los israelíes (cf. LAKS ADLER, D., “*La judeofobia en los medios de comunicación europeos*”, en VVAA, *En defensa de Israel*, Certeza, Zaragoza, 2004, p. 146 ss). La mayoría de esos medios, sin embargo, no se hicieron eco de posteriores informes –entre ellos, muy destacadamente, el de Human Rights Watch- que certificaban: 1) que el campo de refugiados de Yenín albergaba una base terrorista desde la que operaban más de 200 yihadistas (“los muyahidines de Yenín [...] colocaron grandes cantidades de explosivos en distintos lugares de las calles, tales como cubos de basura y coches; colocaron bombas-trampa en sus casas, incluso en los muebles, en los armarios y entre los libros”, reconocía en declaraciones a Al-Khityat el 4-04-2002 Ramadan Shelah, secretario general de Yihad Islámica; “encontramos 6 laboratorios con componentes para la fabricación de bombas, así como 804 explosivos palestinos” declaró el artificiero británico Ian Rimell –que participó en la limpieza del campo- a Village Voice el 11-11-2002); 2) que la “masacre” de Yenín fue en realidad una batalla urbana entre unidades del Tsahal y militantes de Yihad Islámica, con algunos civiles cogidos entre dos fuegos (pese a que el Tsahal había intimado a los civiles a abandonar el campo antes del asalto); 3) que el total de muertos no fueron “miles”, sino exactamente 52 palestinos (38 de ellos combatientes) y 27 soldados israelíes. Kofi

ANNAN publicó el 1-08-2002 su informe oficial sobre los hechos, que daba por buenos los datos de Human Rights Watch (cf. www.un.org/peace/jenin: datos en ALONSO, M., Doce de septiembre, cit., p. 111). Sobre el tema, vid. ALBIAC, G., “*Meditar Yenín*”, en *En defensa de Israel*, cit., p. 21 ss.

¹⁰⁰ El Plan otorgaba a los judíos un 50% del territorio de Palestina: más de la mitad del territorio asignado era desértico (Neguev); además, estaba dividido en tres enclaves difícilmente comunicables entre sí.

¹⁰¹ “[...] “Cuando se vayan los ingleses, echaremos a los judíos al mar”, aseguraban los diplomáticos árabes en los pasillos de la ONU, y pronto la frase se hizo popular en los zocos de todo el Próximo Oriente” (SOLAR, D., op.cit., pp. 93-94).

¹⁰² Cf. BEN-AMI, S., *Cicatrices de guerra ...*, cit., pp. 80-81.

¹⁰³ Un autor tan poco sospechoso de pro-israelismo como David SOLAR resume así los condicionantes de NASSER: “La situación de Nasser le obligaba a una política de gestos que le devolviera el prestigio en su país, en el mundo árabe y en el ambiente internacional. En mayo de 1967, Nasser se hallaba en una grave crisis económica interna; había fracasado en su política de uniones [la República Árabe Unida: tentativa de unión con Siria e Irak], se había visto enfangado en la guerra de Yemen, enfrentándose con Arabia Saudí [...]” (SOLAR, D., *El laberinto de Palestina*, cit., p. 184). La operación de imagen funcionó en el corto plazo, pues NASSER volvió a ser visto como paladín del panarabismo y la sociedad egipcia entró en una eferescencia prebélica y antisemita: “[...] “Las calles de El Cairo parecían más un carnaval que una ciudad preparándose para la guerra”, comentaba Mahmud al-Jiyyar, un alto funcionario del gobierno muy cercano a Nasser. La ciudad estaba adornada con espeluznantes carteles que mostraban a soldados árabes disparando, aplastando, estrangulando y despedazando a judíos barbudos de nariz aguileña” (OREN, M.B., *La Guerra de los Seis Días*, cit., p. 141).

¹⁰⁴ El rey HUSSEIN de Jordania viajó el 31-05-1967 a El Cairo para confirmar la alianza militar, y proclamó: “Todos los ejércitos árabes rodean ahora a Israel. [...] Egipto, Irak, Siria, Jordania, Yemen, Líbano, Argelia, Sudán y Kuwait [...]. No hay ninguna diferencia entre un pueblo árabe y otro, no hay ninguna diferencia entre un ejército árabe y otro” (King Hussein’s Speech, BBC Daily Report, Middle East, Africa and Western Europe, 31-05-1967, No. B6). “El general Khammash había volado a Bagdad para solicitar cuatro brigadas iraquíes, además de 18 cazas que se unieran a los 24 Hawker Hunter jordanos. Junto con once brigadas jordanas -56.000 hombres, 260 tanques Centurión y Patton-, estas fuerzas amenazarían a Israel en su punto más estrecho, nueve millas entre Cisjordania y el mar. En los Altos del Golán, unos 50.000 soldados sirios con 260 tanques estaban ya en posición, y pronto serían reforzados por los tanques iraquíes. Todos estos ejércitos estaban siendo coordinados con los 130.000 soldados egipcios, 900 tanques y 1.100 cañones en lo que Nasser denominó “la operación que sorprenderá al mundo” (OREN, M.B., op.cit., p. 199).

¹⁰⁵ NASSER dijo al Secretario General de Naciones Unidas U THANT (durante la visita de éste a El Cairo el 23-05-1967): “Nunca estaremos en una situación mejor. Nuestras fuerzas están bien equipadas y entrenadas. Nos beneficiaremos de todas las ventajas que supone atacar primero. Estamos seguros de ganar” (UN, DAG1/5.2.2.1.1.-1.: Memoranda by Maj. Gen. Rikhye, May 24, 1967: citado por OREN, M.B., op.cit., p. 134). Israel terminaría golpeando primero –el fulminante raid contra los aeródromos egipcios del 5-06-1967- pero nadie puede negar seriamente la preexistencia de un dispositivo militar árabe dispuesto a aplastar al Estado judío. “Ha llegado el momento de tomar la iniciativa en la destrucción de la presencia sionista en tierra árabe”, había proclamado el presidente sirio Hafez EL-ASSAD el 20-05-1967 (OREN, M.B., op.cit., pp. 125-126).

¹⁰⁶ Israel utilizó tres vías para hacer llegar el mensaje a HUSSEIN de Jordania: el Departamento de Estado norteamericano, el

Foreign Office británico y el general Odd Bull, alto funcionario de Naciones Unidas que se encontraba en Jerusalén. A este último le confió Arthur Lourie –funcionario del Ministerio israelí de Asuntos Exteriores- el siguiente mensaje a las 8.30 del 5-06-1967: “En nombre del ministro de Exteriores, se le requiere para que comunique al rey Hussein que Israel no atacará –repito: no atacará- a Jordania a menos que ésta participe en los ataques contra Israel. Pero en caso de que Jordania abra las hostilidades, Israel responderá empleando toda su fuerza” (LBJ, *National Security File, History of the Middle East Conflict*, box 20: United States Policy and Diplomacy in the Middle East Crisis, May 15-June 10, p. 125). Pero HUSSEIN decidió participar en la guerra (así lo anunció por Radio Ammán a las 9.30). “Acababa de recibir una breve llamada telefónica de Nasser en la que éste le había confirmado la anterior declaración de Amer en la que le anunciaba asombrosas pérdidas israelíes y la destrucción de sus bases aéreas” (OREN, M.B., *La Guerra de los Seis Días*, cit., p. 259). Las noticias sobre derrotas israelíes eran falsas, por supuesto. Jordania abrió fuego de baterías contra Israel a las 10.00; a las 11.50 hubo un bombardeo aéreo contra Tel Aviv; a las 13.00, unidades jordanas tomaron Government House, posición estratégica en la Jerusalén judía. Israel contraatacó por la tarde, desalojando rápidamente a los jordanos de las posiciones tomadas ... y sobrepasando las fronteras de 1949. El impulso militar condujo a la ocupación de la totalidad de Cisjordania en tres días. No era algo previsto.

¹⁰⁷ Israel esperaba mantener apartados de la lucha a Siria y Jordania, volcando todo su potencial militar contra Egipto. No existían planes previos para conquistar Cisjordania o el Golán. Una vez involucrados Jordania y Siria en la lucha, Israel fue aprovechando sobre la marcha las oportunidades militares que se iban presentando (que incluyeron muy pronto –dado el rápido colapso jordano- la tentación de tomar la Ciudad Vieja de Jerusalén y el resto de Cisjordania). Vid. OREN, M.B., op.cit., p. 268 ss.

¹⁰⁸ “Palestinian Terrorism and Violence since September 2000” (www.mfa.gov.il).

¹⁰⁹ Por ejemplo, ha aceptado retirarse tres veces del Sinaí [más extenso que el propio Israel] tras otras tantas ocupaciones totales o parciales en el curso de las sucesivas guerras: en 1949 [tras los acuerdos de Rodas], en 1957 [tras los acuerdos de Sèvres] y en WW1979-82 [tras los de Camp David I]; la tercera retirada implicó el desmantelamiento de prósperos asentamientos judíos, teniendo que emplearse a fondo el ejército para vencer la resistencia de los colonos; lo mismo cabe decir de la retirada de Gaza y Jericó en 1994, la posterior retirada de Hebrón, etc.

¹¹⁰ Sobre la propuesta israelí en Camp David II, cf. BEN-AMI, S., *Cicatrices de guerra, heridas de paz*, cit., p. 314.

¹¹¹ La versión de KEPEL coincide al 100%: “Convencido del debilitamiento del Estado hebreo, el viejo rais palestino rechazó las ofertas que le hizo Ehud Barak en Camp David en el otoño de 2000, y aumentó la apuesta reclamando el “derecho al retorno” de todos los palestinos a los territorios de un Israel en sus fronteras de 1948” (KEPEL, G., Fitna, cit., pp. 24-25).

¹¹² Israel acudió a Camp David II dispuesto a entregar lo conquistado en 1967 ... y se encontró con que Arafat, no contento con eso, quería volver de algún modo a 1948: “los negociadores israelíes acudieron a resolver los problemas creados por la guerra de 1967, y les sorprendió descubrir que los temas intratables de 1948, en primer lugar el del derecho de regreso de los refugiados, ocupaban ahora un lugar destacado en el orden del día palestino” (BEN-AMI, S., op.cit., p. 300).

¹¹³ Se ha especulado con la idea de la admisión de un cupo reducido de palestinos en Israel, así como con el pago de cuantiosas reparaciones a cambio de la renuncia definitiva al “derecho de retorno”. Cf. BEN-AMI, S., *Israel, entre la guerra y la paz*, Ediciones B, Barcelona, 1999, p. 212 ss.

¹¹⁴ El Gobierno de BARAK fue más lejos en sus concesiones de lo que podía aceptar gran parte de la opinión pública israelí, en la esperanza de poder convencerla después: “Nuestra decisión [aceptación de la propuesta de CLINTON], en el auge de la Intifada palestina, rodeados de la avasalladora oposición de parte del Ejército [...] y fuertes reservas de la oposición y la opinión pública, fue la osada decisión de un Gobierno de paz (ya entonces en minoría) que se tensaba hasta los últimos límites de su legitimidad para refrendar unas posiciones que sus opositores tachaban de suicidas y de afrenta a los valores y la historia judíos” (BEN-AMI, S., op.cit., p. 326).

¹¹⁵ “Y asumiendo que aun con un acuerdo de paz como ése el Partido Laborista hubiese perdido las elecciones [de febrero de 2001], el nuevo Gobierno israelí no habría sido tan libre para desentenderse de un arreglo histórico entre israelíes y palestinos sobre todos los temas básicos del conflicto. Hay que recordar que Benjamín Netanyahu llegó al poder en 1996 entre una virulenta campaña contra la legitimidad de los acuerdos “suicidas” de Oslo [1993], pero que a la larga se vio obligado a respetarlos cuando llegó al cargo” (BEN-AMI, S., op.cit., p. 332).

¹¹⁶ Nabil AMR, ministro del gabinete de Arafat, escribió esto en el periódico El-Hayat El-Jadida dos años después de Camp David II: “¿Acaso no bailamos cuando nos enteramos del fracaso de las conversaciones de Camp David II? ¿Acaso no quemamos las fotos del presidente Clinton, que con tanto atrevimiento nos presentaba propuestas para un Estado palestino con modificaciones fronterizas? No somos sinceros, pues hoy, después de dos años de derramamiento de sangre, pedimos exactamente lo que entonces rechazamos [...] Y entonces, cuando la solución ya no estaba disponible, recorrimos el mundo para suplicar a la comunidad internacional lo que acabábamos de rechazar. [...] Está claro que no hemos logrado estar a la altura del desafío de la historia” (citado en BEN-AMI, S., op.cit., pp. 314-315).

¹¹⁷ “Los embajadores saudí y egipcio en Washington, Bandar ben-Sultán y Nabil Fahmi,

que acudieron para animar a Arafat en nombre de sus respectivos gobiernos a que aceptara los parámetros del presidente [Clinton] como última oportunidad para la paz que no cabía perder, quedaron ambos consternados por el comportamiento del líder palestino. Y lo mismo sucedió con el príncipe saudí Abdulá. Se dijo que estaba anonadado por que Arafat hubiese perdido semejante oportunidad y hubiese mentido sobre la oferta del presidente en Jerusalén. El rechazo de Arafat a los parámetros era un “crimen” no sólo contra los palestinos sino contra toda la región, concluyó el embajador saudí en una larga entrevista publicada en The New Yorker el 24 de marzo de 2002” (BEN-AMI, S., op.cit., p. 328).

¹¹⁸ BEN-AMI, S., op.cit., p. 319. Cf. KEPEL, G., Fitna, cit., p. 23.

¹¹⁹ “*El Tanzim* (el brazo armado del partido original de Arafat, Al Fatah) tomó a su cargo las operaciones. Al contrario que la intifada de 1987, ya no se trataba de una revuelta espontánea venida de abajo [...]” (KEPEL, G., op.cit., p. 24).

¹²⁰ “Arafat sabía que las bajas palestinas obraban a su favor ante la opinión mundial y contribuirían a aumentar la presión internacional sobre Israel. En consecuencia, dominó con cinismo y puso a su servicio la cruda aritmética de la muerte” (BEN-AMI, S., op.cit., p. 321). Los palestinos decidieron negociar ... con bombas y muertos sobre la mesa: “La opción no es entre lucha armada o negociaciones. Podemos luchar y negociar al mismo tiempo, como hicieron los argelinos o los vietnamitas. Ése es el motivo que hay detrás de la guerra del pueblo palestino con armas, con la yihad, con la Intifada y las operaciones suicidas” (Declaraciones de Nabil SHAATH a la BBC, 7-10-2000 [citado por BEN-AMI, ibidem]). “Arafat se esforzaba, mediante la violencia, en hacer presión para obtener concesiones de Israel y volver a la mesa de negociaciones con más triunfos” (KEPEL, G., Fitna, cit., p. 22).

¹²¹ Citado por KEPEL, G., Fitna, cit., p. 88 (huelga decir que, por supuesto, ningún

dirigente israelí ha pensado nunca en “destruir Al Aqsa” o deportar a los palestinos: Israel lo hubiera podido hacer si hubiera querido –aprovechando, por ejemplo, el abatimiento e incapacidad de respuesta árabes en los primeros momentos tras la Guerra de los Seis Días- pero nunca se ha hablado siquiera de ello; por eso resultan tan inaceptables las acusaciones de “nazismo” dirigidas por ELMANDJRA y tantos como él a los israelíes: los judíos de Auschwitz, desde luego, hubieran querido tener el tratamiento que tienen los palestinos de Hebrón o Jericó). Se trata, por parte de AL-ZAWAHIRI, de la instrumentalización cínica de un tema “sensible” para la mayoría de los árabes: si a Al Qaeda le importase realmente el problema palestino, no hubiera atentado por primera vez contra el World Trade Center (1993) justo cuando EEUU acababa de apadrinar el más importante acuerdo israelo-palestino (Oslo-Washington) en 60 años de conflicto. Lo mismo cabe decir sobre el 11-S, “recompensa” yihadista a los esfuerzos pacificadores americanos en Camp David II, como ha indicado FUKUYAMA: “American peace efforts in the Middle East had no impact on Al Qaida and the jihadists, who were planning the September 11 attacks even as the Oslo Peace Process was in full swing during the Clinton administration” (FUKUYAMA, F., *After the Neocons: America at the Crossroads*, Profile, Londres, 2006, p. 77). Pero también los Gobiernos árabes no integristas han utilizado interesadamente el conflicto palestino y el odio al Pequeño Satán como recursos legitimadores cuando se encontraban en apuros: “Israel cumple la función de un práctico sustituto de las quejas sobre la privación económica y la represión política en que vive la mayoría de la población musulmana, y sirve para desviar la ira resultante” (LEWIS, B., *La crisis del Islam*, cit., p. 109). “Desde la independencia poscolonial, las élites en el poder se habían opuesto con éxito a su renovación mediante la invocación ritual del peligro sionista en las fronteras. Así justificaban la autocracia [...]. Con el pretexto de esa imperiosa unión sagrada se perpetuaron bloqueos reacios a cualquier innovación y búsquedas de aprovechamiento de la situación apoyadas a menudo por una

feroz represión, que inhibían el desarrollo económico y su corolario, el progreso social. Los Estados confiscados por esas élites políticas inmunes a cualquier tipo de de competencia en el interior de las fronteras lo pagaron con la decadencia y con la no-competitividad internacional [...]” (KEPEL, G., *Fitna*, cit., p. 50).

¹²² Por ejemplo, ELMANDJRA, M., *Humillación*, cit., p. 65. Cf. ELMANDJRA, M., *Première Guerre Civilisationnelle*, Toubkal, Casablanca, 1992.

Fuentes filosóficas occidentales del radicalismo y el fundamentalismo islámicos

Western Philosophical Sources of Islamic Radicalism and Fundamentalism

José Cepedello Boiso

Profesor asociado de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla
jcepboi@upo.es

Recibido: julio de 2007
Aceptado: septiembre de 2007

PALABRAS CLAVES: Islámico, radicalismo, fundamentalismo, Sayyid Qutb, Edward Said.

KEY WORDS: Islamic, radicalism, fundamentalism, Sayyid Qutb, Edward Said.

Abstract. Neither radicalism nor fundamentalism can be understood as manifestations inherent to Islam, but rather as the ultimate outcome of a cultural process rooted in 20th century Western totalitarianism. In this paper I analyse the philosophical substratum on which the Western totalitarian systems of the 20th century were based in order to show their links with contemporary Islamic radical trends.

Resumen. El radicalismo y el fundamentalismo no pueden ser entendidos como dos manifestaciones inherentes al Islam, sino como los resultados últimos de un proceso cultural que encuentra sus raíces, en el siglo XX, en el totalitarismo occidental. En el presente artículo, se analiza el sustrato filosófico sobre el que se sustentaron los sistemas totalitarios occidentales de principios del siglo XX, con la finalidad de mostrar sus nexos de unión con las tendencias radicales islámicas contemporáneas.

“La latina estirpe verá la gran alba futura;
en un trueno de música gloriosa, millones
de labios

saludarán la espléndida luz que vendrá del
Oriente.

Oriente augusto, en donde todo lo cambia
y renueva

la eternidad de Dios, la actividad infinita”.

Rubén Darío

Como señala Beverley Milton-Edwards, por más que resulte de una simplicidad teórica insostenible, la identificación entre fundamentalismo e Islam es un lugar común en el mundo contemporáneo¹. Existe una clara tendencia ideológica a establecer un lazo de unión irreversible entre la defensa de postulados fundamentalistas y la adhesión al credo islámico. Esta es la imagen que aparece, de forma repetida, no sólo en multitud de medios de comunicación², sino también en las argumentaciones, supuestamente más fundadas, de un gran número de estudiosos del Islam³. La política islámica es percibida, de forma indiscriminada, como radical, violenta, terrorista y contraria a las

formas democráticas modernas. En esta perspectiva se llega incluso a defender que la conexión entre radicalismo, religión y violencia es un rasgo distintivo del Islam frente a la mayoría de los credos religiosos⁴. En palabras de un autor como A. Taheri, “Islamic politics inevitable lead to violence and terror”⁵. Es evidente que esta corriente de interpretación sólo representa a una parte del pensamiento occidental y que son múltiples los estudios en los que el islamismo radical es analizado desde una perspectiva mucho más precisa y certera⁶, pero esto no significa que esta línea hermenéutica de la política en el Islam pueda ser considerada como poco significativa o residual.

Dos son los rasgos más característicos de este tipo de interpretaciones. En primer lugar, la creencia de que la unión de los términos *Islam y política* conduce inevitablemente al radicalismo, la intolerancia, el fanatismo y el totalitarismo. Se considera que el Islam debe quedar relegado al marco de las concepciones meramente religiosas, pues su inserción en el ámbito político supone una mixtura de incalculables consecuencias, entre las que destacan la creación de regímenes caracterizados por la tiranía y el despotismo, así como el desarrollo de una incontrolable violencia hacia el resto del mundo, considerado en su totalidad como un potencial enemigo de la fe islámica⁷. En segundo lugar, la opinión de que esta naturaleza peculiar de las relaciones entre religión y política es un elemento connatural al Islam y ajeno a la mayor parte de los credos religiosos. En el presente artículo analizaremos el conjunto de falacias sobre el que se construyen estas dos

En todas estas descripciones acerca de la verdadera naturaleza del Islam político subyace la visión prejuiciosa del *ontologismo fenomenológico y hermenéutico*, tan característico del pensamiento occidental desde las primeras décadas del siglo XX.

afirmaciones tan categóricas y, desgraciadamente, tan extendidas tanto entre cierto sector de supuestos intelectuales como en una porción no despreciable de la opinión pública occidental.

En todas estas descripciones acerca de la verdadera naturaleza del Islam político subyace la visión prejuiciosa del *ontologismo fenomenológico y hermenéutico*, tan característico del pensamiento occidental desde las primeras décadas del siglo XX.

En síntesis, este método plantea la necesidad de interpretar, desde un punto de vista textual, las diversas manifestaciones o *fenómenos* de la realidad en sus diversos ámbitos, para proceder posteriormente a su *reducción ontológica*, esto es, a la identificación del auténtico *ser* que se hace presente a través de esos fenómenos. Es la metodología inaugurada por Husserl y culminada por Heidegger en su denodada búsqueda del ser, como la única y verdadera realidad que trasciende a la multiplicidad de los entes..

En teoría, la mayor parte de los autores que defienden este método parten de un supuesto reconocimiento de la multiplicidad, pero, en la práctica, la labor que llevan a cabo no supone sino la reducción paulatina de esa multiplicidad *fenomenológica* a la unidad asfixiante del *ser*. Desde esta perspectiva, no es difícil constreñir la casi ilimitada variedad de manifestaciones de cualquier ámbito de la realidad a un conjunto de rasgos que supuestamente identifiquen la auténtica naturaleza o cualidad ontológica del mismo. La reducción supone la búsqueda de la esencia de los entes, esto es, de lo que le es más inherente, lo más profun-

do, lo más hondo o, utilizando la derivación etimológica de este último adjetivo, sus *fundamentos*. Sin embargo, esta identificación de los fundamentos conlleva un intento de ocultar, de falsear, de simplificar la realidad con un objetivo claro: facilitar su manipulación.

El método del *ontologismo fenomenológico y hermenéutico* se constituye, de esta manera, como la elaboración de un sistema de simplificación cognitiva de la realidad con la finalidad de hacer más factible el control político sobre la misma⁸. Al mismo tiempo, y continuando con la etimología, la búsqueda de los fundamentos conduce a la raíz, esto es, al *radicalismo*.

En consecuencia, la ímproba búsqueda ontológica del ser acaba desembocando, de forma inevitable, en el fundamentalismo y en el radicalismo. Ahora bien, evidentemente, esos fundamentos y esas raíces, que supuestamente identifican el sustrato ontológico de los entes, no han sido sino el resultado de mecanismos epistemológicos interesados cuyo objetivo último no era otro que el control político. Las definiciones surgidas, pues, a partir de esta metodología no son sino descripciones interesadas en las que se reduce la realidad a sus pretendidos elementos *esenciales*, para permitir su posterior sometimiento al poder de aquella fuerza que llevó a cabo la reducción.

Desde esta perspectiva, consideramos que el fundamentalismo y el radicalismo no son inherentes a la esencia del Islam político ni deben sólo su surgimiento a razones connaturales al mismo, sino que encuentran uno de sus basamentos ineludibles en la manera como Occidente interpretó durante siglos la realidad oriental con la finalidad de crear todo un complejo y enmarañado mecanismo de control

y dominación política. A comienzos del siglo XX, el proceso hermenéutico culminó con la metodología del *ontologismo fenomenológico*, cuya búsqueda de los fundamentos y las raíces cimentó las bases teóricas imprescindibles para dar lugar a lo que hoy denominamos como fundamentalismo y radicalismo⁹.

En su magistral obra, *Orientalism*¹⁰, Edward W. Said estudia de qué forma, durante siglos, Occidente llevó a cabo, a través de los textos, este complejo proceso de reducción de la realidad oriental. En palabras de Said, "Orient was almost a European invention". "for dominating, restructuring, and having authority over the Orient"¹¹. Ahora bien, bajo esta relación de poder subyacía un elemento ciertamente paradójico y determinante para el objeto de estudio del presente trabajo: el tema de la dominación era, al mismo tiempo, una de las fuentes originarias de su propia realidad cultural, lingüística, social, económica y política.

Por esta razón, la construcción de lo oriental, del *Otro*, no podía realizarse, de ninguna de las maneras, sin llevar a cabo una cierta reelaboración del mismo Occidente, en la medida en que el objeto de la reducción no era algo ajeno a su propia realidad, sino uno de los elementos más determinantes en su estructura. Al reducir la realidad oriental y acceder a su supuesto *ser* se producirían, en parte, los efectos concomitantes en el *ser* de Occidente.

Oriente se configura como un *Otro* que es, al mismo tiempo, origen y contrincante, reflejo y espejo de Occidente. Se establece, así, una complicada relación con el objeto de dominación que provoca que, de forma paradójica, éste acabe siendo definido, por un lado, como

una forma inferior, desde ciertas perspectivas, pero, al mismo tiempo, como superior, desde distintos puntos de vista. Sin olvidar, en ningún momento, que la relación entre Occidente y Oriente es una relación de poder e intentos continuos de dominación mutua. En principio, la puesta en práctica de los mecanismos de dominación conlleva la creación de una hegemonía cultural que facilite el posterior desarrollo de la hegemonía militar, económica y política. En tanto que Oriente es entendido simplemente como un objeto de dominación no resulta difícil la creación del *hegemón* cultural, a través, por ejemplo, del método de reducción ontológica. Pero, en el momento en que se atisba la complejidad paradójica de las relaciones entre Oriente y Occidente la elaboración de este hegemón se complica. Sin embargo, si algo caracteriza a este tipo de métodos es su capacidad para eliminar las dificultades derivadas de la multiplicidad y la complejidad.

Sobre estos postulados, Europa inició, a principios del siglo XIX, el proceso de creación de una representación hegemónica de lo oriental en el seno de un fenómeno político: el colonialismo. Y fue precisamente en el Oriente Próximo árabe en donde el enfrentamiento colonial se hizo más intenso, de ahí que, en cierta medida, el objeto principal de dominación cultural, el hegemón básico que Europa se ocupó de crear, fuera precisamente el islámico.

Desde el principio, esta delimitación de la naturaleza de la cultura islámica estuvo marcada por las distintas corrientes de pensamiento que imperaban en Europa: el romanticismo, el positivismo, el historicismo, el vitalismo o el marxismo. Pero, en todas ellas se trataba de

crear una representación del Islam que permitiera, al mismo tiempo, la sumisión de esta cultura y el fortalecimiento de Occidente. Es evidente que la elaboración de esta representación no podía obviar los débitos que la cultura occidental tenía con la oriental. Desde un principio el reconocimiento de estos débitos estuvo acompañado por la noción del misterio. Lo que V.G. Kierman denominó: "Europe's collective day-dream of the Orient"¹². Oriente es la realidad inferior y sometida, pero, al mismo tiempo, en palabras de Said, es admirada como "an Old World to which one returned, as to Eden or Paradise, there to set up a new version of the old"¹³.

El misterio se configura alrededor de la idea de que lo que resulta extraño de Oriente, se siente, al unísono, como algo extremadamente familiar. Oriente aparece, así, al mismo tiempo, como una desconocida amenaza y como una posible fuente donde encontrar soluciones originales a los ancestrales problemas de Occidente. Pero, para que este segundo aspecto prevaleciera había que llevar a cabo una concienzuda labor de *domesticación de lo exótico*, a partir de la analogía con algún elemento de la cultura occidental. Como señala Norman Daniel, ya desde antiguo, "Qur'anic and other Islamic doctrine was presented in a form that would convince Christians"¹⁴. A través de este proceso de domesticación de lo exótico, de desenmascaramiento del misterio, la cultura oriental comenzó a ser considerada como una fuente terapéutica, casi de carácter mágico, para los males de Occidente. Pero, evidentemente, no era la propia cultura oriental la que se ofrecía como salúfero remedio, sino las interpre-

taciones domesticadas de la misma.

Si esta labor de domesticación había sido llevada a cabo durante el siglo XIX fundamentalmente por el romanticismo y el historicismo, en las primeras décadas del siglo XX, el *ontologismo hermenéutico y fenomenológico* se constituyó como la herramienta metodológica más adecuada para continuar esta tarea. El mismo Heidegger manifestó a lo largo de su obra un interés constante por lo oriental sobre todo por el taoísmo y el budismo zen. A pesar de que, como señala Carlo Siviani, las referencias de Heidegger a fuentes orientales concretas son escasas, sin embargo sí que es permanente en su obra su intento de buscar nexos de unión entre los principales conceptos de su filosofía y los principios esenciales de las religiones orientales¹⁵.

Pero, a pesar de estos esfuerzos, el valor real que Heidegger podía otorgar a estas

A través de este proceso de domesticación de lo exótico, de desenmascaramiento del misterio, la cultura oriental comenzó a ser considerada como una fuente terapéutica, casi de carácter mágico, para los males de Occidente. Pero, evidentemente, no era la propia cultura oriental la que se ofrecía como salúfero remedio, sino las interpretaciones domesticadas de la misma.

doctrinas debe considerarse relativo, si tenemos en cuenta que, en numerosas ocasiones, declaró la absoluta superioridad de la lengua y el espíritu alemán en materia filosófica. Su interés por lo oriental no deja de ser, en todo caso, sino un intento de domesticación cultural para fortalecer los principios teóricos de su propia doctrina que él mismo identificaba como la mejor terapia para los problemas de Occidente. Utilizando el mecanismo ya reseñado de la analogía, Heidegger quiere hacernos ver que muchos de los elementos que nos resultan extraños en la cultura oriental, no dejan de ser familiares, a la luz de sus semejanzas analógicas con su propio sistema filosófico, culminación y remedio infalible, según él, de la enfermedad secular que afecta al pensamiento occidental. Entiende que, al encontrarse los fundamentos y raíces últimos de nuestra cultura en lo oriental, el hecho de que su sistema filosófico recoja elementos *domesticados* de ésta, es un índice palpable de su capacidad para regenerar la cultura de Occidente, pues supone una vuelta a lo originario para encontrar allí las razones de las desviaciones perniciosas que han tergiversado el recto camino que esta cultura nunca debió abandonar. Y ¿cuál es el gran pecado cometido por Occidente? El olvido del ser, en beneficio de un ente concreto: el ser humano. Error que condujo al gran fantasma de finales del siglo XIX y principios del XX: el nihilismo. Según Heidegger, sólo la recuperación del ser, en detrimento del ente concreto humano no lo olvidemos, podrá salvar a la civilización occidental de las nefastas consecuencias del nihilismo. En su opinión, Sócrates inició ese perverso camino y el hecho de que, se-

gún él, en Oriente no se llevará a cabo esa desviación, es una prueba palpable de la validez de su método.

En el ámbito del pensamiento islámico, esta labor de aplicación del ontologismo fenomenológico y hermenéutico, para encontrar en Oriente el sendero que liberara a Occidente de su inexorable caída en el nihilismo, fue llevada a cabo por Henry Corbin, primer traductor al francés de la obra de Heidegger.

Corbin va a defender la función terapéutica que el Islam puede desempeñar en la cultura de Occidente, haciéndose eco de la declaración decimonónica de E. Quinet, “L’Asie a les prophètes, l’Europe a les docteurs”¹⁶. Quinet aconseja dirigir la mirada hacia los *profetas* orientales, si se quieren resolver con éxito todos aquellos problemas de la cultura de Occidente que los doctores no son capaces de afrontar. En esta misma línea, Corbin entiende que sólo los profetas orientales pueden ofrecer una solución adecuada al nihilismo de Occidente, mediante lo que él denomina la *teología apofática*¹⁷.

La *teología apofática* no es sino el resultado de aplicar el método del ontologismo fenomenológico y hermenéutico al estudio de los textos de un número representativo de profetas de Oriente como Ibn ‘Arabi, Sayyed Ahmad ‘Alavi Ispahán, Ruzbehan Baqli de Shiraz, Sohravardi o Haydar Amoli, entre otros. Corbin añade a la metodología de su maestro, una erudición que, sin duda, Heidegger no poseía, pero, como él mismo declara, su interpretación está

siempre guiada por la ineludible *domesticación de lo exótico*. El pensamiento islámico es siempre estudiado en su obra bajo el prisma de los grandes conceptos de la ontología heideggeriana, esto es, guiado por la primacía de la reducción fenomenológica¹⁸. Se trata, por tanto, de un intento más de salvar a Occidente a partir de la recuperación de un Oriente previamente domesticado e interpretado, en virtud de un concreto discurso que no deja de ser una herramienta de dominación cultural, con una finalidad claramente política.

En su conversación con Philippe Nemo, Corbin reconoce que “lo que buscaba en Heidegger, lo que entendí gracias a Heidegger, es lo mismo que buscaba y que encontraba en la metafísica islámico-irani”, al mismo tiempo que confiesa que todo su estudio de los textos orientales estaba dirigido por las líneas maestras de la hermenéutica y la ontología del filósofo alemán. En consecuencia, desde la óptica crítica con la que Said analiza los estudios orientalistas, a partir del modelo de Gramsci, Corbin no hace sino reinterpretar una serie de textos aplicando el tamiz de un gran *hegemon* cultural de Occidente: la ontología y hermenéutica heideggerianas¹⁹. Si Heidegger consideraba que el gran error de Occidente había sido el *olvido del ser*, su discípulo Corbin piensa que este olvido se ha manifestado como *olvido de Dios*. Sólo la recuperación de la divinidad, que él mismo describe con un marcado romanticismo como “el fenómeno del sol de medianoche en el Gran Norte, el fenómeno de un crepúsculo que se invierte transformándose en aurora

naciente”²⁰, podrá salvar a Occidente de los males del nihilismo.

En la práctica, la recuperación de la divinidad conlleva que la ontología y la teología vuelvan a convertirse en las llaves de la cultura de Occidente o, lo que es lo mismo, que a partir de ellas se construya la realidad occidental en todos sus ámbitos: desde el militar al social, pasando por el económico y el político. Como Corbin considera que el cristianismo ya no es capaz de llevar a cabo, por sí solo, esa tarea, dirige su mirada hacia el Oriente redentor, en concreto, hacia el Islam como un renovado sustrato que ofrezca al cristianismo la vitalidad de la que éste ya carece.

Históricamente, además, su mirada se dirige al momento en que esta vitalidad era desbordante en ambas religiones: la Edad Media. La doctrina islámica aparece, así, como un anclaje sólido para que el cristianismo resurja de sus cenizas y para conseguir que, entre ambos credos, logren revivir la espiritualidad medieval perdida. En esta línea, Corbin somete al Islam a lo que el denomina una *ontología integral*, tomando como base un estudio fenomenológico hermenéutico del *tawhid* o profesión de fe islámica sustentada en la afirmación: “No hay en el ser más que Dios”. Su tarea consiste en expresar una y otra vez los sentidos de este enunciado para hacerlo compatible con la ontología heideggeriana, recuperando las interpretaciones de todos aquellos profetas que coincidían en señalar que “la afirmación del Uno está en el nivel del ser, y la afirmación del lo múltiple en el nivel del ente”²¹, es decir, todos aquellos que habían

manifestado, en sus teorías, algún eco de la *diferencia ontológica* de su maestro alemán. Por esta razón, considera peligrosas las doctrinas de los que, al definir la esencia de la divinidad, no supieron marcar esa diferencia ontológica entre el ser y los entes y trataron a Dios como un ente más: “El peligro inmanente ya en el primer momento de la paradoja del monoteísmo es hacer de Dios no el acto puro de ser, el Uno-ser, sino un Ens, un ente (*mawjud*), aunque esté infinitamente por encima de los demás entes”. Y, por el contrario, ensalza la valía de los teólogos islámicos que supieron atisbar el gran descubrimiento ontológico de su maestro: “Lo que es Fuente y Principio no puede ser, pues, Ens, un ente. Y eso es lo que vieron perfectamente los teósofos místicos, especialmente los teósofos ismailíes y los de la escuela de Ibn ‘Arabi”²².

A partir de este principio metodológico, la casi inagotable erudición que Corbin pone de manifiesto, esto es, su profundo conocimiento del pensamiento islámico se ve limitado por la constante puesta en práctica del procedimiento de reducción, basado en la analogía, propio del *ontologismo fenomenológico y hermenéutico*. Todas las diversas manifestaciones fenomenológicas de la fe islámica acaban sometidas a la cuchilla implacable de la reducción, mediante el proceso hermenéutico de buscar continuamente analogías entre ellas y la filosofía heideggeriana.

De esta forma, paradójicamente, las raíces y fundamentos últimos del Islam acaban siendo identificados con los principios estructurales del sistema de pensamiento de

lineado por un filósofo alemán de principios del siglo XX. En apariencia, se ha buscado desentrañar los misterios de Oriente para salvar a Occidente de sus grandes dolencias culturales, pero lo que, en verdad, se ha llevado a la práctica es el intento de dotar de una mayor consistencia y legitimidad a un modelo de comprensión de la realidad surgido en el propio Occidente, apelando al mito de la redención que ha de llegar desde Oriente, reseñado en los versos de Rubén Darío con los que se inicia este artículo. Todo ello a costa, por supuesto, de manipular, de manera interesada, la fe islámica que, como es muy común en la cultura occidental, se delinea a imagen y semejanza de modelos propios, en esa labor ya reseñada de *domesticación de lo exótico*.

Resulta muy significativo señalar las semejanzas patentes que pueden establecerse entre una gran parte de los postulados defendidos por Corbin y los que aparecen en la obra de uno de los inspiradores del fundamentalismo islámico contemporáneo: el pensador egipcio Sayyid Qutb. En el primer capítulo de su libro *Justicia Social en el Islam*²³, al igual que hace Corbin, Qutb achaca al cristianismo su falta de espiritualidad y de vitalidad para orientar la vida de Occidente y, de la misma forma que había hecho Heidegger, encuentra en la tradición clásica greco-romana, las razones que impidieron que esta religión consiguiera alcanzar una auténtica unión entre vida y fe.

Al igual que Heidegger había culpado a toda la tradición filosófica de raíz grecolatina por su *olvido del ser*, Qutb considera que filósofos como Averroes no pertenecen

a la auténtica tradición islámica, sino a la occidental, por su *olvido de la divinidad*. Qutb también coincide con Corbin en indicar que esta incapacidad es la fuente de todos los males y debilidades de la sociedad occidental. La falta de vitalidad de la fe cristiana ha conducido a Occidente a las puertas del nihilismo y, por lo tanto, sólo una reinstauración de la espiritualidad podrá salvarlo de caer, o bien en él, o, lo que podría ser peor, en las garras del otro gran enemigo de esa espiritualidad: el comunismo. Para recuperar la valía de lo espiritual, Corbin y Qutb coinciden en acudir al mito de la *edad áurea* y buscar en el pasado aquel momento en el que la unión entre lo espiritual y lo vital daba sus máximos frutos y ambos lo encuentran en los albores del islamismo.

Por esta razón, los dos, al unísono, aspiran al establecimiento de una teosofía que delimite todos los ámbitos de la existencia humana: desde el social al económico, desde el artístico al científico y, por supuesto, desde el militar al político. Este paradigma tiene, para ambos, un gran enemigo, que no representa sino la culminación última del modelo de interpretación de la realidad iniciado en Grecia: los ideales ilustrados sobre los que se sustenta la modernidad occidental, basados, entre otras, en las ideas de progreso, libertad, individualidad y laicismo.

En consecuencia, los dos coinciden en señalar que la vía de solución de los supuestos grandes males de la modernidad exige la realización de una hermenéutica de la fe islámica que conduzca a una sumisión absoluta al ámbito teológico de todos los órdenes de

la vida humana. Desde el punto de vista de la descripción de la divinidad, Qutb, en el segundo capítulo de esta misma obra, coincide con Corbin en sustentar la esencia de ésta en el concepto de unidad, esto es, en el *tawhid*. El *tawhid* es la llave teológica que permite a Qutb realizar su labor de reducción de todos los ámbitos de la vida humana al religioso, mediante una técnica argumentativa característica del método del *ontologismo fenomenológico y hermenéutico*. En primer lugar, reconoce la variedad de manifestaciones o *fenómenos* de la vida humana, para después señalar que, con la finalidad de encontrar su auténtico ser, esto es su verdadero carácter óntico, todos ellos deben ser interpretados, a partir de una *hermenéutica* coránica, a la luz del principio de la unidad de la creación. En opinión de Qutb, sólo siguiendo esta metodología se podrá acceder a las verdaderas raíces del Islam y a sus auténticos fundamentos.

Además, en la medida en que sólo el Islam, según la concepción de Qutb, está capacitado para lograr una auténtica definición teológica de la realidad cósmica y humana, no exclusivamente islámica, sino universal, él debe ser el encargado de cumplir la misión

Más aún, en el caso del fundamentalismo y el radicalismo islámicos, es palpable que el papel desempeñado por el pensamiento occidental es un factor determinante, cuya ausencia habría imposibilitado el surgimiento de este fenómeno en el seno del mundo musulmán.

divina de extender el régimen político que se deduce de esa teosofía al resto de la humanidad, justamente la misma misión *óntica* que, según Heidegger, debía llevar a cabo el pueblo alemán. A nuestro entender, los paralelismos entre la metodología seguida por Qutb para poner las bases del radicalismo y el fundamentalismo islámicos y la llevada a cabo por Corbin, a la sombra de su maestro alemán, no son fruto de la mera casualidad, sino el resultado de una línea de pensamiento que no debe identificarse en exclusiva con ninguna religión o cultura concretas²⁴.

Más aún, en el caso del fundamentalismo y el radicalismo islámicos, es palpable que el papel desempeñado por el pensamiento occidental es un factor determinante, cuya ausencia habría imposibilitado el surgimiento de este fenómeno en el seno del mundo musulmán.

Este es el argumento central de la obra de Paul Berman, *Terror and liberalism*²⁵. Según Berman, el totalitarismo musulmán, como culminación última, aunque no necesaria, del fundamentalismo y el radicalismo no es, por supuesto, un fenó-

meno exclusivo del Islam. No existe nada en la doctrina islámica que conduzca inexorablemente al totalitarismo, la intolerancia y el fanatismo. El totalitarismo es un fenómeno que puede darse en cualquier cultura. Más aún, este totalitarismo musulmán no sería sino una herencia del totalitarismo occidental del siglo XX²⁶. Una herencia que se hace palpable si se analiza la biografía de los padres del fundamentalismo islámico, marcados la mayoría de ellos por “identidades secundarias, e incluso primarias, occidentales”. De ahí que Berman, haciéndose eco de las ideas de E. Said, insista en que “aunque no es malo mirar hacia Oriente y la historia del mundo árabe y musulmán de los últimos siglos, si lo que intentamos es entender el extraño comportamiento de esas personas, también se debe mirar hacia Occidente, tanto a su política y sus ideas como a su literatura y filosofía, a lo más profundo de las ideas occidentales, no sólo de ahora, sino también del pasado, incluido el pasado lejano”²⁷.

Apoyándose en la obra de Albert Camus, *El hombre rebelde*, Berman señala que, para comprender el fenómeno del fun-

La unidad que supone, en el ámbito filosófico, un único Ser distinto del resto de los entes (Heidegger), en el ámbito teológico, un único Dios trascendente (Corbin y Qutb) y en el ámbito político, una única autoridad suprema. Desde el punto de vista filosófico, es innegable que el sistema del ontologismo fenomenológico y hermenéutico ofreció las armas imprescindibles para legitimar este sistema basado en la reducción de lo múltiple a la unidad y en la conversión del deseo de libertad en impulso de sumisión.

damentalismo y el radicalismo, hay que analizar previamente un concepto esencial en el pensamiento occidental de finales del XIX y principios del XX: el nihilismo. El nihilismo es una actitud vital, surgida principalmente de fuentes literarias, que se va gestando a lo largo del siglo XIX a partir de un impulso humano: la rebelión contra Dios. Una rebelión que empieza con la libertad como fin, pero que acaba desembocando en el crimen²⁸. Este sería el máximo fruto de un nihilismo surgido de la revuelta contra un Dios, al que, al mismo tiempo, se añora. En ese acto de rebelión contra Dios, el sujeto occidental moderno se solaza con el acto de rebelión, pero no tiene el valor suficiente para aceptar la desaparición de aquella entidad contra la que se rebela, por lo que se entrega a una denodada búsqueda de nuevos absolutos que, en tanto que inalcanzables, terminan provocando la irracionalidad, la insatisfacción, el desdén por la vida y el culto a la muerte. Como analizó Erich Fromm en su obra, *El miedo a la libertad*, el impulso inicial de rebeldía acaba desembocando en una incapacidad para asumir la libertad que éste conlleva. La añoranza del Dios perdido produce una sensación de caída en el vacío que se manifiesta, políticamente, como un miedo visceral a la libertad. El nihilismo se convierte, así, en un caldo de cultivo inmejorable para el totalitarismo²⁹. Al no saber asumir las consecuencias del nihilismo, se desarrolló en Occidente una tendencia a renegar del proceso de secularización que, desde la Ilustración, había puesto las bases para el progresivo

debilitamiento del concepto de Dios. En palabras de Berman: “La desesperación era su deseo; y se desesperaban. Miraban el paisaje de la civilización liberal, los numerosos logros en los campos de las libertades democráticas, la justicia social y la racionalidad científica, y en todo ello veían una gigantesca mentira. La civilización liberal les parecía un horror”³⁰.

El impulso de libertad acabó convertido en un deseo irrefrenable de sumisión. La sumisión a esa autoridad que había sido progresivamente debilitada por el espíritu ilustrado y que los movimientos totalitarios intentaron restablecer, indagando continuamente en el pasado, en esas *edades áureas* en las que la felicidad del ser humano reposaba en una autoridad fuerte respaldada por un Dios único y todopoderoso. Se trataba de conseguir que, a través de la sumisión, se lograra recuperar la unidad social que había sido puesta en peligro por el principio de libertad ilustrada. La unidad que supone, en el ámbito filosófico, un único Ser distinto del resto de los entes (Heidegger), en el ámbito teológico, un único Dios trascendente (Corbin y Qutb) y en el ámbito político, una única autoridad suprema.

Desde el punto de vista filosófico, es innegable que el sistema del *ontologismo fenomenológico y hermenéutico* ofreció las armas imprescindibles para *legitimar* este sistema basado en la reducción de lo múltiple a la unidad y en la conversión del deseo de libertad en impulso de sumisión.

¹ Beverley Milton-Edwards, "Researching the radical: The quest for a new perspective", en Hastings Donnan (ed.), *Interpreting Islam*, Sage Publications, Londres, 2002, pp. 32-50.

² Malise Ruthven, "Islam in the Media", en Hastings Donnan, *op.cit.*, pp. 51-75.

³ Pueden consultarse, como ejemplos significativos de esta postura, el texto de J. Miller, "The challenge of radical Islam", en *Foreign Affaire*, Spring, 1993, pp. 201-15, en donde se señala que la guerra del Islam contra Occidente es de tal virulencia que el fin justifica la utilización de cualquier tipo de medios, o las páginas de Bernard Lewis en "The roots of Muslim rage", *The Atlantic Monthly*, September, 1990, pp. 47-60 en las que se fundamenta la violencia radical del islamismo en un profundo resentimiento hacia Occidente.

⁴ Así, lo hacen autores como F. Halliday, *Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East*, I.B. Tauris, Londres, 1996 y O. Roy, *The Failure of Political Islam*, I.B. Tauris, Londres, 1994, quienes afirman, además, que ese resentimiento no tiene un fundamento real y es una mera invención política interesada, a partir de la acumulación de una serie de exageraciones sobre los supuestos abusos realizados por Occidente en el ejercicio de su secular dominación política, económica y militar sobre Oriente.

⁵ A. Taheri, *Holy Terror: The Inside Store of Islamic Terrorism*, Sphere, Londres, 1987, p. 1.

⁶ Bastaría con citar estudios como los de Massimo Campanini, *Islam e politica*, Bolonia, Il Mulino, 1999; Emmanuel Sivan, *Radical Islam*; Yale University, 1990; Bruno Étienne, *L'islamisme radical*, Hachette, París, 1987; Nazih Ayubi, *Political Islam*, Routledge, Londres, 1994 o Gilles Kepel, *Jihad: Expansion et déclin de l'islamisme*, Gallimard, París, 2000.

⁷ V.S. Naipaul, *Among the Believers: An*

Islamic Journey, Random House, New York, 1981, p. 16.

⁸ Heidegger defiende que el conocimiento debe estar al servicio del poder (en su caso del poder del Führer, como guía supremo del pueblo alemán en su camino hacia el cumplimiento de su *singular y esencial destino*) con palabras como las siguientes: "La autoafirmación de la Universidad alemana es la voluntad originaria, común, de su esencia. Para nosotros, la Universidad alemana es la escuela superior que, desde la ciencia y mediante la ciencia, acoge, para su educación y disciplina, a los dirigentes y guardianes del destino del pueblo alemán. La voluntad de la esencia de la Universidad alemana es voluntad de ciencia en el sentido de aceptar la misión espiritual histórica del pueblo alemán, pueblo que se conoce a sí mismo en su Estado. Ciencia y destino alemán tienen sobre todo que llegar, queriendo su esencia, al poder. Y lo lograrán si, y sólo si, nosotros, profesores y alumnos, exponemos, por un lado, la ciencia a su más propia necesidad y, por otro, nos mantenemos firmes en el destino alemán con todo su apremio", *La autoafirmación de la Universidad alemana*, Tecnos, Madrid, 1996.

⁹ Casi resulta superfluo, por obvio, recordar que Heidegger fue el principal valedor intelectual del más mortífero y sanguinario de los fundamentalismos y radicalismos del siglo XX: el nacionalsocialismo alemán.

¹⁰ Edward W. Said, *Orientalism*, Penguin Books, Londres, 2003 (1ª ed., Routledge & Kegan Ltd, 1978) *an Age of Empire*, Little Brown & Company, Boston, 1969, p. 131.

¹¹ *Ibid.*, p. 1 y 3.

¹² V.G. Kiernan, *The Lords of Human Kind: Black Man, Yellow Man, and White Man in an Age of Empire*, Little Brown & Company, Boston, 1969, p. 131.

¹³ Orientalism, p. 88.

¹⁴ Norman Daniel, *Islam and the West: The*

¹⁵ Carlo Siviani, *El oriente de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2004.

¹⁶ Edgar Quinet, *Le Génie des religions*, en *Oeuvres completes*, Pagnerre, París, 1857, p. 47.

¹⁷ Henry Corbin, “De la teología apofática como antídoto del nihilismo”, en *La paradoja del monoteísmo*, Losada, Madrid, 2003, pp. 233-289.

¹⁸ Así lo señala el propio Corbin en una conversación con Philippe Nemo, titulada justamente, “De Heidegger a Sohrevardi (<http://www.amiscorbin.com/textes/espagnol>).

¹⁹ Dada su formación esencialmente literaria, Said apenas hace referencias concretas al orientalismo filosófico que, en nuestra opinión, desempeña una función esencial en el proceso de dominación cultural. Ésta es, en parte, una de las lagunas que, dentro de esa crítica al orientalismo iniciada por el pensador palestino, nuestro trabajo pretende cubrir.

²⁰ La paradoja del monoteísmo, p. 14.

²¹ *Ibid.*, p. 18.

²² *Ibid.*, pp. 19 y 20.

²³ Sayyid Qutb, *Justicia Social en el Islam*, Almuzara, Córdoba, 2007, traducción, edición y estudio preliminar de José Cepedello Boiso.

²⁴ La biografía del propio Qutb demuestra claramente que los influjos occidentales fueron determinantes en la evolución de su pensamiento. Tras una educación primaria islámica tradicional, cursó sus estudios universitarios en la universidad de Dar al-Ulum, de sesgo occidental. De ahí que su trayectoria literaria se iniciara dentro del movimiento modernista, con claros tintes

luchar contra la presión de esas secuelas culturales que oprimían su espíritu. Además, la obra con la que inició su trayectoria dentro del pensamiento fundamentalista islámico, *Justicia Social en el Islam*, fue redactada justamente durante su estancia en EE.UU. Qutb reacciona contra un pensamiento y una forma de vida

occidental que conocía y por el que se había sentido atraído, por eso no es extraño que la manera de desarrollar esa reacción estuviera contaminada por elementos culturales del mismo Occidente.

²⁵ Paul Berman, *Terror and liberalism*, *Nueva York*, W.W. Norton & Company, 2004. En el presente artículo vamos a utilizar la versión en castellano, *Terror y libertad*, Barcelona, Tusquets editores, 2007.

²⁶ De forma minuciosa, Berman analiza el lento, pero inexorable, proceso que permitió que las ideas esenciales del totalitarismo occidental se fueran introduciendo en el ámbito islámico y cita ejemplos muy significativos como el de Sami al-Jundi, uno de los primeros líderes del movimiento Baaz, que se declaraba racista y admirador del nazismo, Sadam que quería resucitar el Imperio árabe de antaño, al igual que Mussolini, el Imperio Romano, Hitler, la raza aria o Franco, el espíritu medieval de las Cruzadas, los militantes del Joven Egipto que eran abiertamente pronazis, o Hassan al-Banna que expresó una notable admiración por los camisas pardas nazis.

²⁷ *Ibid.*, p. 42.

²⁸ Entre las fuentes literarias, Camus cita, por ejemplo, a Baudelaire, “El verdadero santo es el que vapulea y mata al pueblo por el bien del pueblo” y a André Breton para quien el acto surrealista más simple consistía en salir a la calle, empuñando un revólver, y disparar al azar contra la multitud.

²⁹ Erich Fromm, *El miedo a la libertad*, Paidós, Barcelona, 1984.

³⁰ *Terror y libertad*, p. 67.

Islam y Laicidad

Islam and Laicism

Mustafa Akalay Nasser

Maître de Conférences

Instituto Universitario de Saint-Denis

Universidad de París XIII

Recibido: septiembre de 2007

Aceptado: octubre de 2007

PALABRAS CLAVE: Laicismo, musulmanes europeos, legitimación institucional.

KEYWORDS: Laicism, European muslims, institutional legitimation.

Abstract.: Laicism in Islam has divided Sunni Muslims from Shiites and fundamentalists from liberals for more than a century, as evidenced in labels such as *ladiniya*, *ilmaniya*. Moroccan leftist intellectuals have periodically entered the debate. But, while Europeans tend to understand conflicts within European Muslim communities as a confrontation between laicism and teocracy, within those communities the problem is understood as that of tradition vs. modernity. In fact, laicism is a religious invention that many thinkers deem compatible with Islamic principles. The Spanish Muslim community is composed by people from many different countries where Islam is the only religion, and their new European context is generating new ways of living their religious faith. After 11-M, however, some Spanish journalists and writers have taken to stigmatize Islam, and many social and economic problems are interpreted as cultural or religious ones. Spain has an important role to play in the debate.

Resumen.: El Laicismo en el Islam ha separado a musulmanes sunníes y shííes, a los fundamentalistas de los liberales desde hace más de una centuria, como se ha evidenciado en etiquetas como *ladiniya* e *ilmaniya*. Intelectuales marroquíes de izquierda se han adentrado periódicamente en este debate. Pero mientras los europeos tienden a entender este conflicto en las comunidades musulmanas como una confrontación entre laicismo y teocracia, en el seno de estas comunidades el problema es entendido como el conflicto de tradición versus modernidad. En realidad, el laicismo es una invención religiosa que muchos pensadores creen compatible con principios islámicos. La comunidad musulmana española está compuesta de pueblos de muy diferentes

países, donde el Islam es la única religión, y para ellos el nuevo contexto europeo está generando nuevas vías para vivir su fe religiosa. Después del 11-M, sin embargo, algunos columnistas de prensa y escritores españoles han decidido estigmatizar al Islam, y muchos problemas sociales y económicos son interpretados como culturales o religiosos. España tiene un importante rol que desarrollar en este debate.

Es necesario un debate público que tienda a ajustar la reflexión a la acción en el ámbito específico del Islam en Europa¹, más concretamente un debate sobre Islam y Laicidad.

Asumo hablar del tema como un intelectual que vive en un espacio híbrido, fronterizo entre varias culturas y lenguas (*passer culturel* o *agente de mestizaje de culturas*²), y que por convicciones filosóficas ha optado desenvolverse en un espacio laico en su vida cotidiana y no en un espacio de un Islam inmigrado.

I. LA LAICIDAD EN EL ISLAM.

El problema del laicismo o la laicidad es para el gran investigador Abdou Filali-Ansary autor del libro: *L' Islam est-il hostile à la laïcité?* (1999) un problema que no es nuevo, y lo cita como:

“El problema de la relación entre el Islam y la laicidad se plantea agudamente desde hace más de un siglo. La llegada masiva de los europeos al corazón de los países del sur del Mediterráneo a partir del siglo XX, constituye una fecha importante para tener en cuenta. Los espíritus han comenzado a preguntarse acerca de las particularidades de los sistemas adoptados por los dos partenaires que se enfrentan desde entonces: los musul-

manes y los europeos. Es verdad que el enfrentamiento entre los dos se remonta más lejos en la Historia, tanto como el interés mutuo de unos por los otros”

Filali-Ansary, gran conocedor del pensamiento de Ali Abde-rrazik (juez egipcio) autor de *El Islam y los Fundamentos del Poder* (1926), expone que siempre hubo en el Islam dos escuelas que se han enfrentado a lo largo de la Historia:

“La relación entre lo religioso y lo político se manifestó sin contestación en la comunidad musulmana a raíz de la muerte del Profeta Mahoma, y continuó alimentando tensiones, oposiciones y divisiones hasta hoy día entre sunnies, chiíes, integristas, musulmanes liberales y otros”.

El término “laico” en árabe clásico se traduce por *ladiniya* (s.XIX y principios del XX), antes de optar por *ilmaniya* mientras que en la actualidad en Marruecos se adopta el término *laikia* del francés *laïque*. Término empleado en especial en la prensa de los partidos políticos de izquierdas. Estamos viendo que no es un concepto nuevo en el Islam, tal y como lo corrobora el gran jurista tunecino Yadh Ben Achour que en 1992 en un monográfico cita que la laicidad es una invención religiosa:

“Sin embargo la paradoja de la laicidad, de una manera general y no simplemente en la historia del cristianismo romano occidental o reformado, es una invención religiosa...., constituye la esencia de la religión. El colmo de la laicidad es la santidad, es decir la pasión del alma religiosa (la fe), tan fuerte que se eleva por encima de los asuntos del mundo, por el retiro (actitud del anacoreta) o por la abnegación al servicio del otro (espíritu caritativo y puramente altruista)”.

Que se encuentra en el corazón de la historia política y cultural del Islam, de ahí que nadie actualmente puede vanagloriarse y erigirse como autoridad laica. Tariq Ramadan expone que laicidad no es incompatible con el Islam, visión que comparte también Muhammed Charfi en su obra *Libertad e Islam* (2002).

Laicidad es un tema que es recurrente en la historia moderna contemporánea, por ejemplo en los países árabes. Abde-rzazik hablaba de un Islam moderno, con lo cual se creó una gran polémica en Egipto hacia los años veinte, a raíz de la publicación de su libro anteriormente citado³.

El islamólogo Abdelwahab Meddeb en su libro *La Enfermedad del Islam* (2003)⁴ habla del fenómeno de la europeización del Islam propuesto por Alí Abd ar-Ráziq en lo que sigue:

“ Desearía evocar otro ejemplo en el que se manifiesta en lengua árabe este proceso de europeización. Encontramos en efecto la aplicación del método crítico en la obra de otro universitario de al-Azhar, el sheij Ali Abd ar-Ráziq (1888-1966), que completó su formación en Oxford. Se dedicó a estudiar el

mito del califato y mostró su escasa eficacia en la historia, así como su carácter obsoleto. Escribió el libro coincidiendo con la abolición definitiva del califato (por Kemal Atatürk, en 1924). Abd ar-Ráziq no percibía la desaparición de la venerable institución como una pérdida, pues recomendaba a los musulmanes que reflexionasen sobre sus estructuras políticas teniendo en cuenta la evolución histórica y la aportación de las demás naciones. Evocando a Hobbes y Locke, nuestro ilustrado sheij llega incluso a impugnar la elaboración de los principios políticos en el Islam. Evidentemente, tales ideas suscitaron una viva polémica”⁵

En el Magreb ha existido siempre un debate cíclico en la intelectualidad de la izquierda, como lo prueba la obra de Mondher Sfar donde éste replantea la veracidad del texto coránico: *Le Coran est-il authentique?* (2000). El ensayista marroquí afincado en París Mohamed al-Mubaraqui en un ensayo crítico: *Manchourat Ikhtilaf*, nº 3 (1999) desarrolla la problemática del Islam y la Laicidad desde el punto de vista de la izquierda.

Asumo hablar del tema como un intelectual que vive en un espacio híbrido, fronterizo entre varias culturas y lenguas (*passer culturel o agente de mestizaje de culturas*), y que por convicciones filosóficas ha optado desenvolverse en un espacio laico en su vida cotidiana y no en un espacio de un Islam inmigrado.

En España existe una confusión sobre el término laicidad, hasta tal punto que se tiende a hablar del Estado español como aconfesional, y a veces pluriconfesional.

“(…) En España según la Constitución ninguna religión tiene carácter estatal. Somos un estado aconfesional, es decir, laico, pese a la extraña piraeta conceptual que algunos sectores católicos conservadores quieren hacer afirmando que somos sólo un Estado aconfesional y no laico, como si la aconfesionalidad no fuese en definitiva el contenido sustantivo de la laicidad... Así pues, confundir la confesionalidad oficial con la pluriconfesionalidad oficial, más que separar a las iglesias del Estado, conducirá a un retroceso de la laicidad y a nuevas mezclas y vinculaciones que transformarán a las instituciones y servicios públicos en instrumentos preferentes de aquello para lo que no han sido constitucionalmente establecidos, es decir, el desarrollo de los diferentes credos y la primacía y la promoción de la dimensión pública de lo religioso. Un reto que las tendencias conservadoras de las diferentes confesiones lanzan a la sociedad laica con la pretensión de recuperar el espacio público perdido desde la Ilustración a nuestros días. Así, se alejaría una vez más de nuestro país la posibilidad de lograr la vigencia plena de una Constitución laica en una sociedad laica, Y la servidumbre establecida sobre la Constitución por los acuerdos con el Vaticano de enero de 1979 tendría una nueva oportunidad de prolongarse, indefinidamente y ampliarse, dando amparo a una situación pluriconfesional no querida por la sociedad constituyente”⁵.

En Francia, Estado laico por antonomasia, aún se sigue debatiendo el problema de la normalización del Islam. Su población de casi

siete millones de personas de origen musulmán pide el derecho de reconocimiento de su religión que es la segunda en mayoría en el país galo. Ya han comenzado a trabajar desde el Gobierno en cooperación con asociaciones musulmanas. Se intenta construir un Islam francés:

“La presencia del Islam, que ya se ha convertido en la segunda religión de Europa, hace resurgir otras cuestiones en las que la laicidad propiamente dicha no es la única apuesta en juego: Me limitaré a evocar algunas analogías, en la historia de las religiones cristiana y musulmana que probablemente puedan aclarar algunos fenómenos actuales. Europa no ha logrado cristianizar su propia modernidad ya que la Ilustración se opuso. Sin embargo, modernizó de forma relevante el cristianismo. “Modernizar el Islam o islamizar la modernidad”, esta alternativa la presento por primera vez un pensador musulmán en el exilio, que prefiere no ser nombrado. De la misma manera que en la Europa de ayer, la modernidad se muestra reacia o reservada frente a ciertas manifestaciones islámicas. “El Libro no se toca”, es la respuesta que dan en el caso específico algunos creyentes. Podríamos recordar que en las Sagradas Escrituras no se modificó nada al eliminar la Inquisición, la hoguera, la tortura inflingida a los herejes y algunas otras perversiones de nuestras iglesias. La historia moderna en la que el colonialismo incide con todo su peso no ha permitido a la mayor parte de los países islámicos vivir su Siglo de las Luces. El Nahda o Tanzimat, igual que otros intentos importantes de reforma, no han tenido suerte o la posibilidad de tener un resultado satisfactorio. ¿Podemos modernizar, pues, la lectura

del Corán sin traicionar su Letra?
¿Hay una nueva lectura posible de las palabras del Profeta? El buscar la respuesta a estas cuestiones depende en primer lugar del mundo musulmán, de su intelectualidad ilustrada. En el fondo tienen buenas razones para desconfiar de nosotros.

“Nosotros quizás podríamos ayudarles tratando de evitar ciertas ideas nuestras equivocadas o tendenciosas: el Islam y el islamismo no son lo mismo; el islamismo y el integrismo islámico son cosas diferentes; el integrismo se distingue del fundamentalismo, y en el interior mismo del fundamentalismo existen corrientes místicas por una parte y fanáticas por otra, y son sólo estas últimas las que se convierten en terroristas y asesinas. Estas distinciones ayudarían a rehabilitar a la mayoría de los musulmanes de todo el mundo y hacer la vida más fácil a los que viven a nuestro lado en Europa”⁶

El pensamiento del profesor francés Henri Peña Ruiz en sus obras acerca de la laicidad y el anticlericalismo se basa en que es verdad que estamos inmersos en una vorágine de palabras, confusiones, debates, y que hay que ser muy precisos en la argumentación, y no dar lecciones a los demás. Para el citado profesor, cuyos análisis parten de una revisión crítica de la historia europea desde los orígenes del cristianismo hasta hoy, ésta nos permite ver una serie de hechos históricos basados en la “santa tolerancia” de la iglesia católica, que en nombre de la Verdad única y absoluta, impuso sus teorías cosmológicas negando la libertad de conciencia y de pensamiento a hom-

bres como Galileo, Giordano Bruno, Pascal, Montaigne, Molière, Charles Darwin, etc.

En pocas palabras, la laicidad como proyecto filosófico, no promueve directamente el anticlericalismo, ni consiste en un rechazo sistemático del clero; lo que sostiene el laicismo como movimiento social y cívico es que ninguna iglesia, confesión, institución religiosa, debe de disfrutar de privilegios políticos, económicos, culturales en el ámbito de lo público, y que los gobernantes no deben actuar en la elaboración de las leyes al dictado de ningún clero, ni de ninguna iglesia, ya que los Estados y los poderes públicos deben ser neutrales en materia de creencias religiosas⁷.

2. LOS EFECTOS DEL IIS EN LA INMIGRACIÓN MUSULMANA: LA SATANIZACIÓN DEL ISLAM.

Desgraciadamente, después del 11-S hemos asistido a una satanización del Islam debida a los columnistas periodísticos: Federico Jiménez Losantos y Antonio Burgos (“El Mundo”) y Pablo Ordaz (“El País”). Este último publicó un artículo lesivo y corrosivo que afectaba a la comunidad musulmana de Granada y cuyo título era: “El Albaicín bajo la sombra de Ben Laden”, en el que desgraciadamente ya estigmatizaba a nuestros hijos (que son ciudadanos españoles), afirmando que en un futuro serían terroristas en potencia.

El arabista Serafín Fanjul y el teólogo-historiador César Vidal se han hecho promotores de un ataque acérrimo contra el Islam y Al-Andalus, demonizando la inmigración musulmana, siguiendo así las huellas de

Giovanni Sartori y Orianna Fallaci, agoreros estos últimos de la intelectualización de la xenofobia.

Desde esta fatídica fecha, hay que reconocer que todos los magrebíes y árabes estamos en el ojo del huracán. No es una profunda obsesión paranoica, está demostrado, que existe una exclusión patente en la Administración Pública española al cerrar ésta la posibilidad de acceso a la función pública a todo español de origen magrebí o árabe: es, en cierto modo, el retorno a los fantasmas de la Reconquista ya que se está hablando del enemigo interior o quinta columna:

“Ante todo, el contexto político global, tras el 11 de Septiembre de 2001 y su repercusión sobre inmigración: desde el 11-S, y ante la prioridad absoluta de la <<guerra contra el terrorismo>>, las políticas de inmigración han desaparecido al menos como prioridad de la agenda, salvo en su vinculación a las cuestiones de home policy o, para decirlo con más claridad y precisión, en su conexión con la dimensión de seguridad y orden público. La primera necesidad, a mi juicio, es revisar esa estigmatización, que produce una regresión aun más perceptible en los países del flanco sur de la Unión Europea en relación con los flujos migratorios de la ribera sur y oriental del Mediterráneo (Magreb y Mashreck)”⁸.

Hay que resaltar que la población inmigrante musulmana en Europa no puede ser vista como un todo homogéneo, sino que procede de países diferentes de áreas geográficas como el Magreb, Oriente Próxi-

mo, Africa Subsahariana, Asia, etc, donde el Islam representa un papel de religión de estado o es la religión de la mayoría. La presencia de esta religión en un entorno no musulmán, pluralista y secularizado, genera nuevas formas de vivirla en los países de acogida, tal y como lo analiza y expone J. Lacomba Vázquez (2001):

“ En la relación que los inmigrantes musulmanes establecen con la sociedad de acogida hay dos factores básico que deben ser tenidos en cuenta: el primero es la posición que pasan a ocupar en su condición de inmigrantes; el segundo, es la categorización que reciben como musulmanes... experimentan la desvalorización y la pérdida de su estatus socioeconómico original...de sentirse o declararse musulmán en un espacio en el que lo islámico se carga de prejuicios y estereotipos..., puede hablarse de infravaloración del capital cultural... Alrededor del Islam los inmigrantes musulmanes entretejen nuevas solidaridades y encuentran respuestas a las condiciones de la vida migratoria; aunque, para conseguirlo, hayan de reconstruir un Islam adaptado a la situación migratoria y recrear formas de identificación étnica sobre bases no nacionales o lingüísticas ”⁹

En los países donde se reconoce jurídicamente a todas las religiones: España, Alemania, Bélgica, Italia, se ve favorecida la legitimación institucional del Islam. Así por ejemplo, la Ley Española del 26 de Enero de 1992 reconoce el culto musulmán a través de la Comisión Islámica que aglutina a la mayoría de las asociaciones musulmanas. El precursor europeo fue el

Estado Belga que ya en 1974 reconoce institucionalmente el culto musulmán, y en 1998 es cuando se celebraron las primeras elecciones para la constitución del Ejecutivo Musulmán en este Estado.

La resistencia al reconocimiento del Islam tiene sus orígenes en la ausencia de apertura de las mentalidades y en la existencia de obstáculos institucionales. Discriminación y exclusión social e institucional, *des boeurs* (franceses de origen magrebí) en el caso francés. Se puede hablar del fundamentalismo laicista en Francia, cuando se intenta prohibir por decreto el símbolo ostensible del *hijab* o velo. Alain Touraine y Edgar Morin se preguntan si la prohibición del velo es compatible o no con los valores de la República. De ahí, que varios componentes de la Comisión Stasi han denunciado públicamente la prohibición tajante del velo y su instrumentalización por el Presidente Chirac:

“Debo reconocerlo: el modelo europeo en el que crecí, el que emana del

Se puede hablar del fundamentalismo laicista en Francia, cuando se intenta prohibir por decreto el símbolo ostensible del *hijab* o velo. Alain Touraine y Edgar Morin se preguntan si la prohibición del velo es compatible o no con los valores de la República.

Siglo de las Luces francés, y en el que me formé a través de una enseñanza franco-árabe, ha dejado de ser atractivo. Lo comprobé cuando se planteó en las escuelas francesas la cuestión del velo, con gran carga simbólica en Europa.

En mi infancia (en los años cincuenta), en esa ciudadela del Islam que es la medina de Túnez, pude ver cómo las mujeres empezaron a quitarse el velo en nombre de la occidentalización y modernidad. Entre esas mujeres había esposas, hijas o hermanas de los ulemas que enseñaban en la milenaria universidad teológica de Zeituna (una de las tres más importantes del Islam suní, junto con la Qarawiyyin de Fez y la de al-Azhar de El Cairo). El que las mujeres se quitaran el velo en el medio conservador, en el que yo he crecido no fue únicamente resultado de la política de emancipación de Burquiba. En el contexto marroquí, más tradicional, Mohamed V había quitado el velo a sus hijas.

Era una modernidad que se sentía en el ambiente, y no sólo por la proximidad de Francia con el Magreb. En todo el mundo árabe, la retirada del velo correspondió a un proceso iniciado desde finales del siglo XIX, con el panfleto de Qásim Amín sobre la sumisión de las mujeres, cuyo símbolo de servidumbre era el velo. Inspirándose en las interpretaciones liberales del Corán propuestas por el sheij Mohamed Abduh (1849-1905), Qásim Amín había escrito un opúsculo sobre la liberación de la mujer, *Tahrir al-Mar'a*; sus ideas movilizaron a las mujeres en un proceso que las llevará a crear el movimiento feminista egipcio en 1925.

Y su presidenta Hoda Sharawi, rechazará oficialmente el velo en 1926. En su obra,

Qásim Amín no pide para las mujeres una liberación total; en el caso del velo, por ejemplo propone un velo práctico, que cumpla con las recomendaciones coránicas sin entorpecer la movilidad de las mujeres ni obstaculizar su participación en la actividad de la ciudad. El autor recuerda sobre todo que la opresión ejercida sobre las mujeres no proviene del Islam sino de las costumbres. Esta apreciación coincide con lo que escribía la antropóloga Germaine Tillion, quien a partir de la observación de una región islámica (el macizo montañoso de Aures, en Argelia), situaba en una estructura más amplia el envilecimiento de la condición femenina. Al tratar el tema de las mujeres y el velo, vinculaba <<la reclusión de las mujeres en toda la cuenca mediterránea con la evolución y la interminable degradación de la sociedad tribal>>. Mencionaba también las razones por la que esta humillante posición ha sido con harta frecuencia, y erróneamente, atribuida al Islam (Germaine Tillion, *La condición de la mujer en el área mediterránea*. Traducción de A. Fort y C. Huera. Ed. Península. Barcelona, 1993. Pág. 22).

El movimiento que instó a las mujeres a acabar con su reclusión se puede situar en un contexto cultural en vías de occi-

dentalización, que, desde el último cuarto del siglo XIX, ha marcado incluso el pensamiento y la acción de los teólogos. Es el caso del sheij Mohamed Abduh, maestro del salafismo (que invoca simultáneamente la modernización y el retorno a los salaf, los piadosos antepasados del primer Islam), y constituye una forma de fundamentalismo que debe distinguirse del integrismo que impera hoy día.

Este sheij estaba tanto en contra de la hegemonía europea como del despotismo local. Intentaba adaptar del modo más exacto posible las aportaciones de la civilización occidental a los fundamentos del Islam...”¹⁰.

Las luchas para la normalización del Islam en Francia se centran entre los Estados emisores de inmigrantes magrebíes (Marruecos y Argelia) y la corriente wahabista favorecida en su financiación por Arabia Saudí. El Islam va inscribiéndose cada vez más en el paisaje religioso de las sociedades europeas, asemejándose en su religiosidad a las otras iglesias en contra de lo que temen los agoreros del choque de civilizaciones; no será en Europa donde se produzca según lo defiende Bernabé López García en su artículo : *“El Islam y la integración. La inmigración en España”*.

Se atribuyen al Islam conflictos que son de otra índole. Se convierte en religioso o en cultural lo que en muchos casos es el resultado de la precariedad, de la exclusión o muerte social, de la discriminación negativa y no integración de esta nueva ciudadanía compuesta por los hijos de inmigrantes magrebíes de segunda y tercera generación en la administración pública, en empresas privadas y en estructuras políticas y sindicales; caso de Francia donde

El debate interno fundamental para muchos pensadores en el seno de las sociedades musulmanas es el de la tradición y modernidad: Entre el modelo turco y el modelo iraní con nula separación entre Estado y religión.

en el año 2004 se aplicó la discriminación positiva por primera vez, con el nombramiento de un francés de origen argelino en el cargo de gobernador, desafiando el Ministro del Interior Sarkozy a su Presidente Chirac, ya que este último lo quería designar como Secretario de Estado sin voz ni voto.

El debate interno fundamental para muchos pensadores en el seno de las sociedades musulmanas es el de la tradición y modernidad: Entre el modelo turco y el modelo iraní con nula separación entre Estado y religión. Para no pocos estudiosos de dichas sociedades, la creciente ola integrista que recorre el mundo musulmán, más allá de la retórica antinorteamericana y la falta de solución al conflicto israelo-palestino, se explica por las dificultades que enfrentan a estas sociedades para entrar de lleno en un mundo cada vez más globalizado. España tiene mucho que decir y aportar a este debate, y aprender de él, y no sólo porque en sus raíces mismas está la huella de la cultura del Islam, sino por su cercanía con el Magreb, y sus múltiples encuentros y desencuentros. La tragedia cotidiana de las pateras, el creciente rechazo a la inmigración magrebí, hacen de España una pasarela indispensable entre el próspero norte y el sur cada vez más precario. Terminó con una cita del periodista

granadino Javier Valenzuela que en su artículo *“EuroIslam y wahabismo”* ha escrito lo siguiente:

“Esta construcción de un EuroIslam podría hacerse, repito, sin apretar aún más al contribuyente, con tan sólo una ínfima parte de lo que nos gastamos en la Iglesia Católica. En este 25º aniversario de la Constitución, sería un buen modo de reconocer de veras el pluralismo religioso. Pero el gobierno de Aznar está en Babia.

En la Babia por ejemplo de la guerra de Irak, o en la satanización de la inmigración al reducirla a mero problema policial. Lo que necesitamos, en cambio, es una política de estado de integración. Una política cuyo objetivo sea la rápida y plena identificación de los inmigrantes de cualquier procedencia con los valores constitucionales.

La construcción de un Islam español sería un compañero de esa política. La diversidad es saludable siempre y cuando todo el mundo acepte unas reglas comunes de juego. Lo peligroso es el multiculturalismo entendido como un archipiélago de *“quetos”*¹¹.

España tiene mucho que decir y aportar a este debate, y aprender de él, y no sólo porque en sus raíces mismas está la huella de la cultura del Islam, sino por su cercanía con el Magreb, y sus múltiples encuentros y desencuentros. La tragedia cotidiana de las pateras, el creciente rechazo a la inmigración magrebí, hacen de España una pasarela indispensable entre el próspero norte y el sur cada vez más precario.

¹ (...) en todo nuestro continente se debate ahora sobre la necesidad de alumbrar lo que se ha dado en llamar un Euroislam, un Islam que aplicando más el espíritu que la letra del mensaje coránico, sea conforme con los valores de la democracia, los derechos humanos e igualdad de los sexos, y la separación entre Estado y Religión. Valenzuela, J.: “*Euroislam o Wahabismo*”. **El País**, 10 de Diciembre de 2003, pág.25.

² “Passeur cultural” término acuñado por el antropólogo americanista-francés Serge Gruzinski: **Passeurs culturels.Mécanismes de métissage**. Presses universitaires de Marne-la-Vallée. Paris, 2001.

³ Alí Abd al-Ráziq: *Al-Islam wa Usul al-Hukm*, El Cairo, 1926; traducción francesa de Abdou Filali-Ansari, *L’Islam et les fondements du pouvoir*, París, La Découverte, 1994. *El Islam y los fundamentos del poder*, traducción española, Juan Antonio Pacheco, Universidad de Granada, 2007.

⁴ Meddeb, Abdelwahab, *La Enfermedad del Islam*, Galaxia Gutemberg, Barcelona, 2003.

⁵ Mayoral Cortés, V.: “¿Estado aconfesional o pluriconfesional?”. **El Mundo, Opinión**. Jueves 15 de Julio de 2004. Págs.4-5

⁶ Matvejevic, P., “Europa y la Laicidad”, **El País**, Opinión, viernes, 18 de junio de 2004, Pág. 14

⁷Cifuentes Pérez, L. M^º: “*La Laicidad y la Nueva Europa*”. En, rededucación. net/ laicidadeneuropa.htm, 2004. Pág.3.

⁸ De Lucas, J.: “*Ciudadanía: La jaula de hierro para la integración de los inmigrantes*”. En *Inmigración y Procesos de cambio*. Icaria Antrazyt. IE Med. Barcelona, 2004. Págs. 2015-16.

⁹ Lacomba Vazquez, J.: *El Islam Inmigrado*. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Madrid, 2001, Págs.127-128.

¹⁰ Meddeb, A.: **La Enfermedad del Islam**. Galaxia Gutemberg. Barcelona, 2003. Págs.44-47.

¹¹ Valenzuela, J.: “*Euroislam o wahabismo*”. **El País**, 10 de Diciembre de 2003.Pág.25.

La Alianza de Civilizaciones. Un Proyecto de Naciones Unidas a propuesta del Gobierno Español.

The Alliance of Civilizations: An United Nations' Project
Sponsored by the Spanish Government.

Ramón Soriano

Catedrático de La Universidad Pablo
de Olavide de Sevilla

Francisco Rubiales

Presidente de la Fundación Tercer Milenio

Recibido: septiembre de 2007

Aceptado: septiembre de 2007

PALABRAS CLAVE: Civilizaciones, culturas, diálogo cultural, paz internacional, terrorismo.

KEYWORDS: Civilizations, cultures, cultural dialogue, international peace, terrorism.

Abstract.: the aim of this paper is that of serving as both an introduction and presentation to the exclusive interview granted by José Luis Rodríguez Zapatero, President of the Spanish Government, to *Revista Internacional de Pensamiento Político*. Describe the process of the initiative development of the Alliance of Civilizations, the criticism received and the subsequent responses by the articles' authors.

Resumen.: El artículo pretende ser una introducción y presentación de la entrevista concedida por el presidente del Gobierno español, José Luis Rodríguez Zapatero, a la *Revista Internacional de Pensamiento Político*, que se transcribe a continuación. Da cuenta del proceso de desarrollo de la iniciativa de la Alianza de Civilizaciones, los discursos oficiales dando a conocer el significado y alcance de la misma, así como las críticas recibidas y la réplica a las mismas de los autores del artículo.

I. EL PROCESO DE CREACIÓN Y CONFIGURACIÓN DE LA ALIANZA DE CIVILIZACIONES

La iniciativa de la alianza de civilizaciones tiene origen en el discurso del presidente José Luis Rodríguez Zapatero pronunciado en la Asamblea General de Naciones Unidas el 21 de septiembre de 2004. El presidente indica expresamente que este proyecto tiene como objetivo tender puentes entre Occidente y el mundo árabe y musulmán. A tal efecto y como instrumento de desarrollo y ejecución del proyecto sugiere la conveniencia de creación de un Grupo de Alto Nivel, que sería configurado por el secretario general de Naciones Unidas, del que formarían parte personas de distintas áreas geográficas del mundo y de diversas ocupaciones. Todavía en el discurso del presidente no aparece el copatrocinio del proyecto por el presidente de Turquía, Recep Tayip Erdogan, que hará acto de presencia en el posterior discurso del secretario general de Naciones Unidas, Kofi Annan.

Al parecer la iniciativa del presidente español cogió de sorpresa a los miembros de la Asamblea General. No hay un eco de la misma en los medios de comunicación con anterioridad, aún cuando es presumible que el presidente Rodríguez Zapatero la hubiera comunicado al secretario general de Naciones Unidas. De hecho su discurso, dirigido a la opinión pública internacional en general, tiene un destinatario especial y directo en la persona de Kofi Annan, del que pide su implicación en el asunto, tomando la iniciativa en sus manos y dándole cauce y forma.

No tardó mucho el secretario general de Naciones Unidas en recoger el guante del presidente español, y el 14 de julio de 2005 anuncia la iniciativa de creación de una Alianza de Civilizaciones para cerrar la brecha que separa a las sociedades occidentales e islámicas, auspiciada por los Gobiernos de España y Turquía, a cuyo efecto nombrará un grupo de expertos de alto nivel para que elabore un informe y un plan de actuaciones.

Poco después, la Asamblea General de Naciones Unidas aprueba el 24 de octubre de 2005 el documento final de la Cumbre Mundial, de fecha septiembre del mismo año, en el que se dice expresamente que “se acoge con satisfacción la iniciativa de la Alianza de Civilizaciones anunciada por el Secretario General el 14 de julio de 2005”.

El 21 de noviembre de 2005 el Grupo de Alto Nivel queda configurado con 19 miembros pertenecientes a España, Turquía, Irán, Qatar, Túnez, Egipto, Marruecos, Senegal, Sudáfrica, Francia, Reino Unido, Federación Rusa, Estados Unidos, Uruguay, Brasil, Pakistán, India, Indonesia y China. Un amplio abanico de miembros de todas las latitudes y de diversas profesiones. Co-presidentes de este Grupo son el español Federico Mayor Zaragoza, exdirector general de la UNESCO, y el turco Mehmet Aydin, ministro de Estado.

Desde el anuncio del proyecto por el secretario general de Naciones Unidas diversos Estados de todos los continentes han ido adhiriéndose al mismo; especialmente significativa ha sido la adhesión de Estados

Unidos, que tuvo lugar en febrero de 2006. El número de Estados adherentes crece progresivamente.

El Grupo de Alto Nivel organizado por Naciones Unidas entregó el plan de actuación, que se le encomendó para desarrollar la iniciativa de la Alianza de Civilizaciones, al secretario de Naciones Unidas, al presidente español y al primer ministro turco el 13 de noviembre de 2006 en un encuentro en Estambul¹.

Este documento del Grupo de Alto Nivel necesitaría un comentario extenso, fuera de los límites de esta introducción-presentación de la entrevista del presidente del Gobierno español, que viene a continuación, pues es por ahora sin duda el texto más importante en torno a la Alianza de Civilizaciones. El documento contiene un primer apartado dedicado al examen del contexto político mundial y a la presentación de recomendaciones de carácter general y un segundo apartado destinado a las actuaciones concretas dentro de los espacios o áreas de actuación -educación, juventud, medios de comunicación y migración-, terminando con un plan para la ejecución de las recomendaciones y actuaciones concretas.

Las recomendaciones generales de la primera parte se refieren a “la resolución de los conflictos políticos más enconados y simbólicos” centrándose en el conflicto palestino-israelí, donde es urgente la creación de dos Estados soberanos y un Libro Blanco que señale la ruta para la solución del problema, una Conferencia Internacio-

nal sobre el proceso de paz en Oriente Medio, Pactos Internacionales para Irak y Afganistán, el fomento del pluralismo político en los países musulmanes, un compromiso para el multilateralismo y el respeto del derecho internacional y los derechos humanos, un plan de políticas de migración coordinadas, un programa para combatir la pobreza y las desigualdades económicas, un plan para la protección de la libertad de culto y de los lugares sagrados de todas las religiones, el ejercicio de un liderazgo responsable que promueva el entendimiento entre culturas, la incorporación de la sociedad civil para llevar adelante las recomendaciones y el fomento del asociacionismo de organismos internacionales para el desarrollo de las recomendaciones y actuaciones². Sería muy prolijo detallar el plan de actuaciones concretas en diversas áreas, que ocupa la segunda parte del documento.

La iniciativa Alianza de Civilizaciones tiene un precedente cercano en la presentada con el título de Diálogo de Civilizaciones ante la Asamblea de Naciones Unidas el 21 de septiembre de 1998 por el presidente de Irán Mohamed Jatamí. La más clara diferencia entre ambas iniciativas consiste en que la de 1998 insistía en aspectos académicos y culturales y la reciente de 2004 incorpora además un componente político, pues persigue consensos entre los Estados para mejorar las percepciones y las relaciones entre el mundo occidental y el mundo árabe-musulmán. La propuesta de 2004 es más ambiciosa y promete tener un mayor alcance.

2. LOS PRINCIPALES DISCURSOS OFICIALES EN TORNO A LA ALIANZA DE CIVILIZACIONES.

El discurso más trascendente es el del presidente español pronunciado ante la Asamblea General de Naciones Unidas el 21 de septiembre de 2004, aún cuando en él poco se dice sobre la iniciativa: en qué consiste, cuál es su alcance, cómo se desarrolla. El presidente, creador de la nueva idea, da a entender, aunque no lo dice expresamente, que la definición y configuración es tarea de futuro y del trabajo conjunto de personas significativas, que vayan poco a poco y a través del consenso estableciendo un programa de actuación. Una labor de expertos y de voluntades políticas, actuando conjuntamente, que exigirá la participación de un buen número de Gobiernos de todo el mundo, occidentales y no occidentales. Sigue una reseña de los principales discursos en torno a la Alianza de Civilizaciones³.

2.1. Discurso del presidente del Gobierno de España pronunciado ante la XL Asamblea General de Naciones Unidas. 21 de septiembre de 2004.

El discurso contiene tres apartados. En el primero, tras referirse a los atentados del 11-M de Madrid, proclama la necesidad del “respeto a la legalidad internacional y a las Naciones Unidas”, que es el único instrumento según el presidente para vencer al terrorismo. Hay en el discurso una velada crítica a la política exterior de Estados Unidos en un párrafo valiente y poco consonante con la diplomacia moderada de Naciones Unidas: “el mayor riesgo de una

victoria terrorista se produce cuando para luchar contra el terror la democracia traiciona su propia esencia, los Estados limitan las libertades, cuestionan las garantías judiciales o realizan operaciones militares preventivas”

El segundo apartado del discurso es un repaso a los principales compromisos de España en la solución de conflictos internacionales: Oriente Próximo, Irak, Israel, Palestina, Sudán, Sahara Occidental, Gibraltar.

El tercer apartado, al final del discurso, es el que nos interesa, pues en este tramo el presidente español hace un llamamiento a la creación de “una Alianza de Civilizaciones entre el mundo occidental y el mundo árabe y musulmán” y solicita al secretario general de Naciones Unidas “la constitución de un Grupo de Alto Nivel para llevar a cabo la iniciativa”

2.2. Discurso del ministro español de Asuntos Exteriores y Cooperación ante la Liga de los Estados Árabes. 10 de diciembre de 2004.

El discurso del ministro español tiene por objeto concretar la iniciativa sobre la Alianza de Civilizaciones lanzada por el presidente del Gobierno español casi tres meses antes, aludiendo a los ámbitos de actuación de esta Alianza. Pero es además exponente de una interesante filosofía sobre las relaciones interculturales desplegada al comienzo. Veamos el alcance de esta filosofía y a continuación la concreción de la iniciativa del presidente español.

El ministro exige el diálogo entre los extremismos excluyentes provenientes de Occidente y del mundo árabe e islámico. El extremismo occidental se concreta en “teorías aviesas”, que establecen una identidad entre Islam y terrorismo; teorías que proclaman “un vínculo causal entre el terrorismo y el Islam.” Las religiones –dice el ministro- son pacíficas, pero algunos grupos radicales en el seno de la religión las reducen y pretenden justificar en ellas su violencia. Por otra parte, el extremismo árabe y musulmán se concreta en la difusión de “una imagen distorsionada de un Occidente agresor”, sin percatarse de que Occidente y sus valores no son nocivos para el mundo árabe e islámico. Frente a ambos mundos la propuesta del ministro instaurando “cauces de comunicación entre los diversos pueblos del mundo”

La concreción de la iniciativa del presidente del Gobierno tiene lugar en dos ámbitos. En el ámbito político y de seguridad el objetivo es el de un “mundo estable, pacífico y justo”, y para tal fin la práctica del multilateralismo, la observancia de las resoluciones de Naciones Unidas y el respeto a los derechos humanos. En el ámbito cultural y educativo el objetivo es la promoción del diálogo de las culturas, operando en dos frentes: mediático y educativo, fomentando la tolerancia y el conocimiento de las culturas y luchando contra los prejuicios culturales

2.3. Discurso del presidente del Gobierno español en la clausura de la Conferencia Internacional sobre democracia, terrorismo y seguridad. 10 de marzo de 2005.

El discurso del presidente del Gobierno trata de las causas del terrorismo internacional y de los remedios para combatirlo y vencerlo. Y es en el capítulo de los remedios donde alude a la Alianza de Civilizaciones como marco idóneo para la lucha contra el terrorismo. Se extiende el discurso del presidente sobre la definición, las causas y el plan de acción contra el terrorismo.

El terrorismo para el presidente español es el mayor ataque a la dignidad humana y no hay nada que pueda justificarle. El terror no puede ser patrimonio de ninguna civilización, cultura o religión. Expresamente alude el presidente del Gobierno al trasnochado concepto del choque de civilizaciones, indicando que el terrorismo no es una divisoria para la catalogación de las civilizaciones.

Para vencer al terrorismo es necesario conocer sus causas, económicas y sociales, pues no hay una única causa, sino un conjunto de factores: “la pobreza extrema, la exclusión social, la falta de educación, los Estados fallidos” (curiosa alusión del discurso a un término acuñado por los neoconservadores estadounidenses: los Estados fallidos).

El remedio contra el terrorismo es la primacía del Estado de Derecho, la promoción de la democracia, el respeto a los derechos humanos, el impulso de la justicia social.

El plan de acción contra el terrorismo estriba en el consenso como idea y el multilateralismo y la cooperación internacional como acción, reconociendo a Naciones Unidas el liderazgo que le corresponde.

En este entramado, ¿dónde se sitúa la Alianza de Civilizaciones? Es el marco general de la lucha contra el terrorismo construyendo un consenso que ayude a la ejecución de un plan de acción. La Alianza de Civilizaciones es el instrumento para el conocimiento de las culturas y civilizaciones:

“una Alianza de Civilizaciones basada en el conocimiento, la comprensión y el respeto al otro”

2.4. Discurso del presidente del Gobierno español en la Cumbre de la Liga de los Estados Árabes. 22 de marzo de 2005.

El discurso del presidente español tiene por objeto presentar ante la Liga Árabe su proyecto de una Alianza de Civilizaciones informando acerca de sus características y alcance. El principal objetivo de la Alianza de Civilizaciones es “tender puentes de entendimiento entre las diversas culturas de nuestro planeta”. El presidente insiste en la necesidad de ambas partes –los países de Occidente y los países árabes y musulmanes- de colaborar para limar la brecha producida tras los acontecimientos del 11-S de 2001. La Alianza de Civilizaciones debe ser configurada en el seno de Naciones Unidas, pues es la organización mundial más universal, correspondiendo al secretario general la dirección del desarrollo de la iniciativa. La Alianza de Civilizaciones es un hito más en un proceso que cuenta con otros precedentes (el discurso no alude a la propuesta de creación de un Diálogo entre las Culturas a finales de los noventa presentada por el presidente iraní Jatami ante la Asamblea General de Naciones Unidas;

quizás por parecerle imprudente al presidente español la alusión). La Alianza de Civilizaciones tiene finalmente un carácter abierto en el orden subjetivo y objetivo: “la Alianza de Civilizaciones no queda circunscrita a un determinado problema o a áreas territoriales concretas”

La presentación de la Alianza de Civilizaciones va precedida de la exposición por el presidente del Gobierno español de su filosofía sobre el terrorismo internacional, en la línea de los discursos anteriores del presidente ante organismos internacionales. La referencia a esta filosofía era muy oportuna en un discurso ante los dignatarios árabes y musulmanes para generar un clima de confianza y credibilidad tras la sucesión de atentados terroristas en el mundo occidental. Dos son los puntales de esta filosofía. Primero: el terrorismo no es patrimonio de ninguna civilización, cultura o religión, porque “ha sido utilizado en el nombre de diferentes ideologías o confesiones religiosas”. Segundo: el Islam no contiene una apelación a la violencia, a pesar de que algunas visiones reductoras y fanáticas del mismo así lo pretendan;

“El Islam –dice el presidente- es una pacífico y tolerante elemento de identidad de muchos países y muchos pueblos”

2.5. Discurso del Rey de España ante la Reunión Plenaria de Alto Nivel de Naciones Unidas. 14 de septiembre de 2005.

Es un breve discurso en el que el jefe del Estado español hace un repaso de los pun-

tos cruciales de la agenda internacional y de la implicación de España en ellos: ayuda al cumplimiento de los objetivos del nuevo Milenio, estrategia contra el terrorismo, reforma de Naciones Unidas, fortalecimiento del multilateralismo. Finalmente, el rey alude a la Alianza de Civilizaciones y se congratula de que el secretario general de Naciones Unidas haya asumido la iniciativa española y designado un Grupo de Alto Nivel, que debe elaborar un plan de acción antes de finales de 2006.

2.6. Discurso del ministro español de Asuntos Exteriores y Cooperación ante la LX Asamblea General de Naciones Unidas. 20 de septiembre de 2005.

Es un discurso sobre el Documento Final de la Cumbre, aprobado por la LX Asamblea General de Naciones Unidas. Contiene una relación de los apoyos de España a los acuerdos de la Cumbre y a sus compromisos de futuro en una diversidad de materias: estrategia global contra el terrorismo, fondo internacional de asistencia a las víctimas del terrorismo, duplicación de la ayuda oficial española al desarrollo, participación en la condonación de la deuda de países subdesarrollados, iniciativa contra el hambre y la pobreza, operaciones de mantenimiento de la paz, reforma de Naciones Unidas y aumento de su credibilidad, incremento de la ayuda a África, conflictos que atañen especialmente a España, como Gibraltar y Sahara Occidental.

Por lo demás, una breve alusión del ministro a la Alianza de Civilizaciones, y el anuncio de que en otoño (a finales del 2005) el

Grupo de Alto Nivel celebrará en España una primera reunión.

3. LA CRÍTICA A LA INICIATIVA DE LA ALIANZA DE CIVILIZACIONES

La Alianza de Civilizaciones ha recibido una abundante crítica incesante desde las filas del PP desde el momento de la presentación de la propuesta por el presidente del Gobierno español ante Naciones Unidas; se ha hecho famosa la frase del expresidente José María Aznar: “la Alianza de Civilizaciones es una estupidez”. También se han sumado intelectuales de quienes no cabe predicar una filiación partidista. No vamos a referirnos a la crítica breve en la prensa, cuyo comentario se saldría de los límites de esta presentación breve de la propuesta como introducción a la entrevista de Rodríguez Zapatero concedida a esta revista. Nos centraremos en la crítica expuesta en artículos y libros, dedicando una atención más cuidadosa a la del profesor Gustavo Bueno, contenida en su libro *Zapatero y el pensamiento Alicia. Un presidente en el país de las Maravillas*, y a la del diplomático Gustavo de Aristegui, presente en su libro, *La Yihad en España. La obsesión por reconquistar Al-Andalus*. Ambos valoran negativamente el proyecto de la Alianza de Civilizaciones en capítulos de sus libros.

1. Para R. L. Bardaji⁴ es equivocado y engañoso el proyecto de una Alianza de Civilizaciones, porque desconecta de su realidad al terrorismo internacional, que es básicamente islámico, situándole “más allá de las civilizaciones, como algo externo”, cuando es realmente un producto de una cultura

y civilización determinada y “de la enseñanza fundamentalista del Islam militante” y porque pretende un diálogo con el mundo musulmán que solo quiere imponerse a Occidente por la fuerza.. Por otro lado, asegura Bardají, hay otros medios más eficaces para vencer al terrorismo islámico como es la promoción de la democracia y la transformación profunda de las sociedades islámicas; “la tiranía –dice- se combate con la expansión de la democracia, no con el diálogo con los tiranos”.

Éstas son sus dos críticas fundamentales, a las que se añaden otras de menor calado como “pretender la mayor gloria de Zapatero y su gobierno”, oponerse a la política exterior de anteriores gobiernos (del PP) y el fracaso de una experiencia semejante anterior (se refiere implícitamente al Diálogo de Civilizaciones de presidente iraní Jatami)

R. L. Bardají había repetido las críticas del artículo anterior, ampliándolas, en una colaboración anterior⁵: a) La Alianza de Civilizaciones cuenta con un precedente fracasado: el pretendido Diálogo de Civilizaciones de Mohamed Jatamí; b) La Alianza de Civilizaciones es un instrumento erróneo para erradicar el terrorismo, porque las causas del mismo no residen en la pobreza o el desconocimiento de las civilizaciones, sino en “las condiciones intrínsecas políticas del mundo islámico”, donde predominan “la opresión política, la intolerancia y el fanatismo educativo”; c) La Alianza de Civilizaciones es peligrosa, además de errónea, porque “antepone el diálogo con el enemigo al cambio”; el enemigo no quiere dialogar, sino imponerse, y es un gran

riesgo pretender comprenderle y no transformarle; y d) la Alianza de Civilizaciones es un fracaso ella misma, porque “es la transformación de Oriente Medio, y no el acomodo o el apaciguamiento, lo que está funcionando”. El cambio político en Irak, con gobierno elegido, servirá de ejemplo para la zona –asegura el articulista-, alabando la firmeza de Estados Unidos y considerando un suicidio desde el punto de vista de la lucha contra el terrorismo el abandono de Irak por las tropas españolas.

2. F. J. Martínez⁶ señala que no es que sea utópica o ambiciosa, sino “inconcebible” e “insostenible” la propuesta de Zapatero. E indica tres dificultades. La primera es la dificultad de aquilatar qué significa “civilización”, al ser un concepto genérico: “no es fácil explicar qué significa “civilización” en abstracto, y tampoco es fácil hacerlo cuando descendemos al terreno de una civilización cualquiera”. La segunda consiste en la dificultad de identificar a las partes, que participan en la alianza: quiénes y en base a qué estarían legitimadas para formar parte de la alianza. La tercera es la dificultad en llegar a acuerdos concretos cuando tan diferentes son las civilizaciones: qué alianza cabe con “quienes practican la mutilación genética femenina” o con “quienes están todavía en el Paleolítico, como ocurre con muchos indígenas”. Es un artículo de mal tono, que termina: “o bien ZP es un enviado de Dios, en cuyo caso me callo porque los designios de Dios son inescrutables, o bien es un iluso o un majadero”.

3. Gustavo de Aristegui, diplomático, experto en Relaciones Internacionales, dedi-

ca un apartado de su libro, *La Yihad en España*⁷, al proyecto de la Alianza de Civilizaciones. En contraste con otros críticos centra su discurso en la relación alianza de civilizaciones-terrorismo, que es sin duda el objetivo del proyecto, como claramente se manifiesta en los textos y discursos oficiales. Para Aristegui es claro que una alianza es inviable porque el terrorismo no pretende otra cosa que derrotar y desoye cualquier razón. El terrorismo no razona, sino que se impone. “El planteamiento es profundamente erróneo –afirma-, pues presupone que se puede acabar con el terrorismo suprimiendo sus razones, por medio de la alianza de civilizaciones. He aquí un craso error, pues el terror no tiene razones... No hay mas forma de terminar con el terrorismo que su derrota, incluida la lucha en el terreno de las ideas”. Además de este argumento fáctico y pragmático emplea otro de mayor alcance: la superioridad e innegociabilidad de los valores y principios de la civilización occidental, que serían comprometidos en una alianza con civilizaciones que no los profesan. “La superioridad ética y moral de la democracia y el respeto a los derechos humanos –dice Aristegui- no admite ni duda ni compromiso alguno. Estos valores los consideramos universales e irrenunciables, la alianza los comprometería⁸.”

Finalmente, Aristegui hace una curiosa distinción entre alianza y diálogo con las civilizaciones, admitiendo la posibilidad del segundo pero no la de la primera: diálogo, sí, pero alianza, no. “Un eficaz catalizador: el diálogo entre civilizaciones, muy crítico cuando las circunstancias lo requieren...”

Alianza sólo puede haber entre democracias que compartimos principios y valores”⁹.

Un planteamiento similar al de José María Aznar, que admitía el diálogo y no la alianza entre civilizaciones; incluso se jactaba de haber mantenido durante su gobierno un diálogo con el presidente iraní Jatamí. La posición de Aristegui es similar a la de los liberales clásicos, que admiten un dialogo intercivilizacional con reservas de principios y sin que éste se traduzca en acuerdos comprometedores para la intangibilidad de esos principios.

4. El conocido filósofo Gustavo Bueno dedica un capítulo de su libro, *Zapatero y el Pensamiento Alicia. Un Presidente en el País de las Maravillas*, expresamente a la Alianza de Civilizaciones, que para él es un exponente de lo que llama el pensamiento Alicia, que tiene su fuente en la Alicia de Carroll en el País de las Maravillas. Un tipo de pensamiento onomástico que se caracteriza “por la borrosidad de las referencias internas del mundo que se describe y la ausencia de distancia entre ese mundo irreal y el nuestro”; un tipo de pensamiento cercano al pensamiento utópico, que presenta sociedades irrealmente mal definidas y marcando la distancia entre ellas y las nuestras. Pues bien, el pensamiento del presidente del Gobierno español es para Bueno un ejemplo claro de pensamiento Alicia: “El <Pensamiento Zapatero> (podríamos también denominarlo, con más precisión, <Pensamiento José Luis Rodríguez Zapatero>) es un caso o individuo concreto del tipo <Pensamiento Alicia>”¹⁰.

Este pensamiento Alicia del presidente se proyecta en su idea de la Alianza de Civilizaciones, respecto a la que Bueno critica la misma denominación “civilizaciones” y de la que asegura que es “un contrasentido formal” y “un absurdo en el terreno material”

Asegura Bueno que “civilización” en su acepción clásica presenta una unicidad como tendencia a la universalidad incompatible con una diversidad de civilizaciones. La civilización es el punto de llegada de círculos culturales. La civilización, como repite el filósofo, es cosmopolita. En cuanto tendentes a la universalidad las civilizaciones serían incompatibles. Por ello y en consecuencia una Alianza de Civilizaciones es contradictorio con la unicidad de la civilización. Es incompatible el concepto único de civilización con la existencia de una pluralidad de civilizaciones que se alían entre sí.

“Es evidente –dice Bueno– que cuando nos situamos en la perspectiva de la civilización universal, dotada de unicidad, el proyecto de una Alianza de Civilizaciones cae por su base, por la sencilla razón de que no tiene sentido hablar de Alianza de Civilizaciones, en plural, cuando se entiende la Civilización como única, como dotada de unicidad, como aquella Civilización que es la verdadera “casa común” de todos los hombres. Dicho de otro modo, supuesta la Civilización universal, la Alianza de Civilizaciones es un mero sin sentido”¹¹.

Por otro lado material y formalmente una Alianza de Civilizaciones no tiene sentido. Las civilizaciones son tan diferentes ma-

terialmente que no pueden establecerse alianzas entre ellas. Afirma Bueno que

“las circunstancias materiales que privan de sentido objetivo al proyecto de una Alianza de Civilizaciones tienen que ver con la incompatibilidad de las mismas civilizaciones”¹².

Acude al binomio de conceptos incompatibles que definen a civilizaciones contrapuestas: monogamia/poligamia, propiedad privada/propiedad colectiva, democracia/dictadura, Cristo como Dios/Cristo como profeta. No pueden entenderse ni establecer alianzas civilizaciones caracterizadas por la profesión de valores contrapuestos.

Formalmente es difícil precisar cómo procederían las civilizaciones en su acercamiento para establecer alianzas: quiénes las representarían y con qué condiciones y requisitos.

“Una alianza entre civilizaciones –dice Bueno– presupone la posibilidad de representantes personales o comisarios de tales civilizaciones que sean capaces de pactar. Pero, ¿quién puede asumir con títulos fundados la representación de una “civilización” en el momento de tratar de establecer una alianza con otras?”¹³.

Pero la Alianza de Civilizaciones no es meramente “una denominación grandilocuente y retórica”, sino una idea peligrosa en función de sus consecuencias, porque desconecta y oculta la realidad y sus riesgos reales poniendo en su lugar una fantasía. Provoca, pues, una falta de atención

a los problemas reales. “Encubre, bajo las fantasiosas ideas de las “civilizaciones”, los problemas reales e impide centrarlos en sus quicios propios”¹⁴. Bueno distingue entre la aplicación del Pensamiento Alicia a la literatura y a la política, porque en la literatura es inofensivo lo que en política puede resultar vergonzoso:

“Lo que el Pensamiento Alicia puede tener de interesante en el terreno literario lo tiene de vergonzoso cuando se aplica a la política y a la cultura como lo hace el Pensamiento Zapatero”¹⁵.

4. RÉPLICA A LOS CRÍTICOS Y CONCLUSIONES.

Interesante la filosofía que aflora en los discursos del presidente del Gobierno español y del ministro español de Asuntos Exteriores y Cooperación, que nos atreveríamos a denominar cercana al interculturalismo, puesto que insisten en la necesidad – no mera conveniencia, sino necesidad- del diálogo intercultural para así conocerse mejor las culturas, destruir los prejuicios existentes y a través del diálogo descubrir los valores compartidos. Falta a esta actitud intercultural un desarrollo de fundamentos, principios y reglas, lo que comportaría entrar ya en un plano teórico impropio de los discursos políticos¹⁶. Pero nos queda la preocupación y la duda de conocer hasta qué puntos el presidente del Gobierno español y el ministro de Exteriores son partidarios de una ideología intercultural, o, dicho de otra manera más explícita, hasta dónde llega y alcanza su profesión de fe intercultural, cuando hablan de la necesidad de “destruir prejuicios”, “dialogar para conocerse”

y “descubrir valores compartidos” (palabras textuales presentes en sus discursos). Y sobre todo cuando aluden a la riqueza de la diversidad cultural y a que todas las culturas son valiosas. Hay un párrafo del presidente del Gobierno, que no me resisto a dejarlo en el tintero, porque permite encuadrarle en las filas de un interculturalismo fuerte: “Estamos convencido de que cada cultura es una forma absolutamente legítima de aproximarse a la realidad y a los ideales de la sociedad humana”. Muchos no suscribirían estas palabras del presidente del Gobierno español.

En relación con las críticas dirigidas al proyecto de una Alianza de Civilizaciones, muchas de ellas claramente partidistas, consideramos que les faltan argumentos por encerrarse en un mundo hobbesiano acabado y sin posibilidad de cambio. Insisten en la utopía, ingenuidad, falta de conocimiento de la realidad internacional y sus actores por parte de los proponentes y simpatizantes de la Alianza de Civilizaciones. En pocas palabras las críticas se centran en la utopía e ineficacia del proyecto. Pero en contra de estas críticas creemos que el proyecto vale por sí mismo, esto es, que aunque el proyecto no se realice no por ello pierde valor; aunque se quede en simple propósito de intenciones; las intenciones ya son positivas por su mera existencia.

Pero el valor del proyecto no reside únicamente en su existencia e influencia, sino en mucho más. Vamos a presentar una réplica contra las críticas al proyecto, procediendo con orden. De la réplica puede obtener el lector el valor y alcance de una Alianza de Civilizaciones.

1. La Alianza de Civilizaciones es un proyecto utópico e ineficaz

Primero, un proyecto de esta naturaleza no es totalmente ineficaz; una llamada al consenso y al trabajo compartido siempre llega a algunas voluntades. Segundo: nadie puede predecir hasta dónde puede llegar la bola que rueda reclamando consensos y acuerdos sectoriales -en cuanto a la materia- y parciales -respecto a los sujetos participantes-; en este proceso nadie tiene la llave del futuro. Tercero: los acontecimientos terroristas exigen cualquier cosa menos cruzarse de brazo o alentar el fuego de la discordia. Quizás haya otras iniciativas más eficaces a corto plazo, pero difícilmente poseerán a largo plazo la eficacia de un proceso de construir poco a poco mediante el diálogo de las culturas acuerdos comunes para el mantenimiento de la paz internacional y el aumento del bienestar general.

A quienes critican la iniciativa de una Alianza de Civilizaciones le recomendaríamos la visita de la web: www.unaoc.org, donde encontraría, día a día, los encuentros regionales (Nueva Zelanda y China son los últimos recogidos en la web en la fecha de firma de este escrito) para impulsar la iniciativa y desarrollar las recomendaciones del grupo de Alto Nivel de Naciones Unidas creado al efecto, con participación de políticos, expertos, intelectuales de todo el mundo. Es un proceso en cadena que va a más claramente.

2. El concepto de civilización es inapropiado.

La crítica más abundante va dirigida al concepto abstracto de civilización: no se sabe bien

qué es una civilización, y si no se sabe en qué consiste huelga celebrar alianzas entre ellas: O sea, un problema de identificación del objeto sobre el que se establece la alianza. Pero no falta quien se coloca en el otro extremo, como hace Gustavo Bueno, y expresa un concepto estricto y preciso de civilización, la civilización clásica que se caracteriza por su unicidad y universalismo, y si la civilización es una y universal no tiene sentido hablar de una serie de civilizaciones que se alían; la unicidad de la civilización se opone a la pluralidad de civilizaciones; no es posible una alianza de civilizaciones, porque solamente hay una civilización, la definitiva y cosmopolita.

Hay una acepción clásica de civilización profesado por Gustavo Bueno, pero no deja de ser una acepción entre varias. En realidad definir la civilización en su acepción clásica sin admitir otras es cosificarla y reducirla. Al fin y al cabo las etimologías cambian en el tiempo y los términos suelen evolucionar en su significado. Los juristas lo sabemos muy bien y nos vemos obligados a desvelar si el nuevo significado de un término jurídico ha evolucionado tanto en su significado que ya no vale la norma que lo refleja, y nos preocupamos de que una interpretación extensiva de una norma no termine en la creación de una norma nueva debido a la excesiva libertad en la aplicación de los criterios hermenéuticos a los términos en que la norma se expresa. En los siglos XVIII y XIX la civilización era el ideal de la humanidad ilustrada: una civilización formada por hombres sujetos de derechos, libres e iguales. Las grandes potencias propagaban por el mundo su civilización, la civilización ideal a la que habían

llegado y a la que tenían que llegar los pueblos salvajes, y este ideal civilizatorio –triste es comprobarlo desde nuestros días- se imponía a los pueblos colonizados y conquistados, despojándoles de sus valores y tradiciones, de sus gobiernos, religión y derecho. Doble cara de la moneda de una civilización única que se imponía por la fuerza de las armas. Lo que explica que posteriormente se abandone o se extienda un falso velo sobre una acepción de civilización que tantos desmanes y despojos provocó en la historia de los pueblos, y que muchos prefieran no hablar de civilizaciones o equiparen el concepto de civilización al de cultura u otros similares. Desde luego, por nuestra parte, consideramos más adecuado hablar de alianza de culturas que de alianza de civilizaciones. Quizás el término “civilización” deba su actualidad y uso al hecho de que antes de su acuñación se ha hablado y mucho del “choque de civilizaciones” y es lógico contraponer la alianza al choque de las civilizaciones. “Choque de civilizaciones” como expresión consolidada en el lenguaje del mundo occidental y del mundo árabe-musulmán, y no sólo en el primero, pues el prolífico publicista marroquí Madhi Elmandjra no se cansa de proclamar su paternidad en la utilización primera de la expresión contra la atribución de la misma al estadounidense Huntington.

Hoy en día asistimos a una mezcla en el empleo de términos intercambiables, y pretender ignorarla comporta colocarnos fuera del lenguaje real –esa

realidad de la que huye el Pensamiento Alicia según Gustavo Bueno-.

3. La Alianza de Civilizaciones es materialmente inviable.

¿Qué se opone a que existan alianzas entre civilizaciones dispares en asuntos donde no entren en colisión? ¿Es que no hay temas indiferentes al margen al margen de los valores o principios a priori incompatibles? ¿Por qué negar que las civilizaciones no pueden cambiar con el diálogo crítico entre ellas? ¿Por qué negar que a través del diálogo las diferencias pueden decrecer? Precisamente porque, como dice Gustavo Bueno, las civilizaciones no son “esferas sustantivas”, sino “sistemas dinámicos de instituciones”¹⁷.

Una alianza no presupone que los aliados sean plenamente compatibles. Cuántos aliados de conveniencia nos depara la historia! Cuántos aliados diversos, dispares, pero que se unen en una determinada causa común y consiguen el éxito!. La causa de la Alianza de Civilizaciones de Naciones Unidas es la causa de la victoria sobre el terrorismo, una causa que ciertamente puede aliar a civilizaciones dispares, pero afectadas por esta misma lacra en el seno de sus sociedades, que desean derrotar.

Los críticos del proyecto de una Alianza de Civilizaciones incurren en un argumento falso: “ex parte ad totum”; elevan a la categoría de la generalidad lo que no es sino una parte o fracción del objeto. Las civilizaciones son bien diferentes, y concretamente, para no salirnos del contenido de la Alianza de Civilizaciones

de Naciones Unidas, muy diferentes la civilización occidental y la civilización musulmana; pero ello no es óbice para que puedan unirse para la consecución de determinados objetivos, porque las diferencias entre ellas no es tal que impidan la totalidad de sus relaciones.

4. La alianza de Civilizaciones es formalmente inviable.

Se preguntan algunos críticos –Martínez, Bueno...- cuál va a ser el procedimiento para la Alianza de Civilizaciones: quiénes y en virtud de qué títulos van a representar a las civilizaciones en el proceso de sus relaciones para llegar a una alianza.

“¿Quién puede asumir con títulos fundados –pregunta Gustavo Bueno- la representación de una “civilización” en el momento de tratar de establecer una alianza con otras? ¿Acaso la alianza entre la “civilización católica” y la “civilización musulmana” puede llevarse a cabo a través de la negociación entre el Papa de Roma y el imán de Bagdad?”¹⁸.

Si las civilizaciones son algo confuso, borroso, incluso inexistente, si es difícil o imposible identificarlas, aún más difícil o imposible debe resultar identificar a sus representantes. Éste es su planteamiento. Consideramos que esta apreciación es de las que rompen ya el saco y colman la paciencia, puesto que sitúa el problema fuera del contexto de la Alianza de Civilizaciones de Naciones Unidas. Las fuentes de la misma, los textos de Naciones Unidas, los discursos oficiales, las entrevistas de sus patrocinadores insisten en su ape-

lación a los Estados de todo el mundo para que se adhieran al proyecto, lo asuman y le den vida. Los Estados que componen la civilización occidental y la civilización musulmana son los directa y reiteradamente llamados a la gran labor de una Alianza de Civilizaciones. Y en este sentido Naciones Unidas va informando periódicamente de los Estados que progresivamente van incorporándose a la Alianza. Y son obviamente los Gobiernos de estos Estados quienes representan a sus sociedades. Por lo tanto, ¿quiénes representan a las civilizaciones de la Alianza de Civilizaciones? Los Gobiernos de los Estados adherentes a la misma. Es por otra parte la forma tradicional de actuación de Naciones Unidas, que en este asunto como en otros actúa de factor promotor e instrumento para el desarrollo de una tarea o función llevada a cabo por los Gobiernos de los Estados.

Es verdad que las fuentes no se olvidan de la sociedad civil de los Estados para su contribución al éxito de la Alianza de Civilizaciones, pero ocupan un importante segundo lugar como referente. El informe del Grupo de Alto Nivel citado en el primer epígrafe señala en sus recomendaciones políticas generales “la importancia central del activismo de la sociedad civil”.

“El Grupo de Alto Nivel –dice el informe- insta a conceder un papel mayor y una participación más intensa a la sociedad civil en los mecanismos para llevar adelante sus recomendaciones”¹⁹.

¹ El informe en www.unaoc.org/repository.htm

² Págs. 19-24 del citado Informe del Grupo de Alto Nivel para la Alianza de Civilizaciones.

³ Los discursos que siguen pueden consultarse en el dossier preparado por el Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación español: www.maes.es/NR/redonlyres/D7DA919A-A9CF-4BA2-8133-B89EA47E49E8/O/Alianzavicilizacioneses.pdf

⁴ Bardají, R.L., *La alianza de civilizaciones. Elementos para una crítica* (Ponencia presentada en FAES el 29 de enero de 2005). GEES de 26 de marzo de 2005. www.gees.org/articulo/1238/

⁵ Bardají, R.L., El fiasco de la alianza de civilizaciones. GEES de 8 de marzo de 2005. www.gees.org/articulo/1178

⁶ Martínez, F.J., La “alianza de civilizaciones” de ZP, en *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, núm. 36, febrero de 2005, pp. 11 ss. www.nodulo.org/ec/2005/n036p11.htm

⁷ Aristegui, Gustavo de, *La Yihad en España. La obsesión por reconquistar Al-Andalus*, 3ª edición, Esfera de los Libros, Madrid, 2005

⁸ Aristegui, cit., p. 340.

⁹ Aristegui, cit., p. 342.

¹⁰ Bueno, G., *Zapatero y el Pensamiento Alicia. Un Presidente en el País de las Maravillas*, 3ª edición, Temas de Hoy, Madrid, 2006, p. 25.

¹¹ Bueno, cit., p. 30

¹² Bueno, cit., p. 33.

¹³ Bueno, cit., p. 34.

¹⁴ Bueno, cit., p. 37.

¹⁵ Bueno, cit., p. 37.

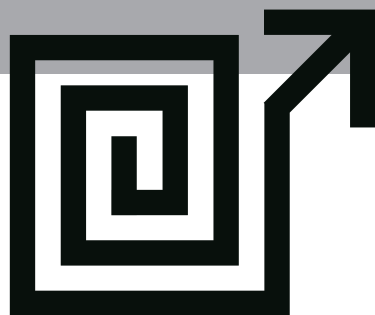
¹⁶ Uno de los autores de este artículo ha redactado una monografía conteniendo los fundamentos y principios de una filosofía intercultural publicada el mismo año que el

presidente Rodríguez Zapatero lanzaba su propuesta de una Alianza de Civilizaciones (Ramón Soriano, *Interculturalismo. Entre liberalismo y comunitarismo*, Almuzara, Córdoba, 2004)

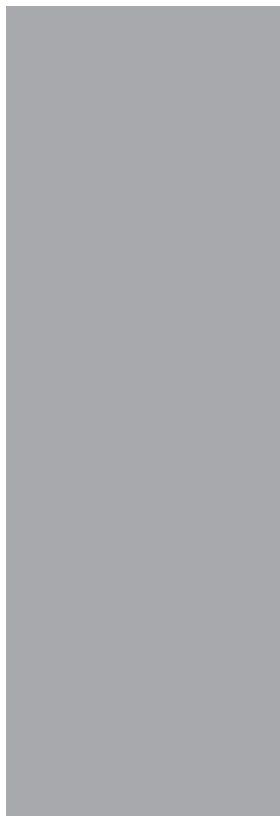
¹⁷ Bueno, cit., p. 35.

¹⁸ Bueno, cit., p. 34.

¹⁹ Informe del Grupo de Alto Nivel, cap. Otras recomendaciones políticas generales, p. 23. www.unaoc.org/repository.htm,



2 Entrevista



La Alianza de Civilizaciones: un proyecto de Naciones Unidas a propuesta del Gobierno español.

The Alliance of Civilizations: An United Nations' Project Sponsored by the Spanish Government

José Luis Rodríguez Zapatero, presidente del Gobierno español.

Entrevista concedida a la Revista Internacional de Pensamiento Político.

Interview with the Spanish President José Luis Rodriguez Zapatero on the initiative for an Alliance of Civilisations.

Agradecemos al Presidente del Gobierno su amabilidad al responder a una entrevista de esta revista sobre su iniciativa de construir la Alianza de Civilizaciones para evitar la fractura entre Occidente y el mundo árabe y musulmán. Iniciativa asumida por Naciones Unidas y que está encontrando el apoyo creciente de Estados, organismos internacionales e instituciones de la sociedad civil, que se van incorporando a la misma.

RIPP: En 1998, seis años antes de su propuesta de creación de una Alianza de Civilizaciones en la Asamblea de Naciones Unidas el 21 de septiembre de 2004, el presidente de la república iraní, Muham-

mad Jatami, había lanzado una propuesta similar bajo la denominación de “Diálogo de Civilizaciones”. ¿Puede Vd. precisar las diferencias entre esta propuesta del presidente de Irán y la suya?

PRESIDENTE DEL GOBIERNO: El “Diálogo de Civilizaciones” del entonces presidente de Irán fue una iniciativa meritoria que, como tal, sigue vigente. Hay, en todo caso, diferencias sustanciales entre esa iniciativa y la Alianza de Civilizaciones. En primer término, porque aquella tiene un contenido eminentemente cultural y religioso, lo que explica que sea la UNESCO el ámbito que le es propio, en tanto que son las Naciones Unidas el marco institucional en que actúa

la Alianza. La Alianza de Civilizaciones es una criatura de la ONU. Pero hay algo más, que marca la diferencia y que constituye el valor añadido de esta otra iniciativa. La Alianza quiere llevar sus principios y objetivos al terreno de la práctica, traducirlos en medidas concretas. Así está previsto tanto en el Informe del Grupo de Alto Nivel como en el Plan de Aplicación presentado por su Alto Representante, Jorge Sampaio, al Secretario General Ban Ki-moon el pasado 14 de junio.

RIPP: Tras asumir su propuesta, Naciones Unidas ha creado en 2005 un Grupo de Alto Nivel, formado por personalidades diversas. ¿Cuáles han sido los principales pasos dados por este grupo hasta la fecha en la consolidación del proyecto de una alianza de civilizaciones?

PRESIDENTE DEL GOBIERNO: El Grupo de Alto Nivel, integrado por veinte personalidades designadas por Kofi Annan, culminó en noviembre de 2006, en Estambul, el mandato que había recibido del entonces Secretario General de la ONU: la elaboración del Informe de recomendaciones antes mencionado. Este documento pasa revista y elabora un diagnóstico de la situación mundial y propone un conjunto de medidas, de naturaleza política unas, de carácter práctico otras, centradas estas últimas en cuatro sectores: la juventud, la educación, los medios de comunicación y las migraciones.

RIPP: En su discurso ante Naciones Unidas centró su proyecto en “combatir el terrorismo por otra vía que no sea la militar”.

Estados Unidos forma parte de la veintena de países que se ha adherido a él. ¿Supone esto un cambio de actitud de Estados Unidos y que abandona la vía militar? ¿Cuál cree Vd. que es el alcance de esta adhesión de Estados Unidos a su propuesta?

PRESIDENTE DEL GOBIERNO: La lucha contra el terrorismo no se agota por la sola vía de las medidas de seguridad, mucho menos por las de índole militar. Hay que explorar y combatir sus raíces profundas. También las de naturaleza cultural y religiosa que son explotadas, con objetivos políticos, por los extremistas. La Alianza de Civilizaciones está respaldada por un “Grupo de Amigos” integrado por más de sesenta países y organizaciones internacionales. La Secretaria de Estado de los Estados Unidos confirmó por escrito en 2006 que su país contribuiría financieramente a sus objetivos una vez que se dispusiera de un plan de acciones concretas. El Plan de Aplicación para los dos próximos años está ultimado en sus líneas generales. Corresponde ahora a Washington identificar aquel o aquellos proyectos a los que desee contribuir.

RIPP: Vd. habla en su discurso ante Naciones Unidas que “para combatir el terrorismo es necesario conocer sus raíces” ¿Cuáles cree Vd. que son estas raíces?

PRESIDENTE DEL GOBIERNO: El terrorismo jamás tiene justificación. Pero el mal que combatimos y que queremos erradicar está en “las mentes y en los corazones” y, ciertamente, alguna de esas motivaciones hunde sus raíces en la injusticia, la pobreza y la exclusión; en el despecho de cuantos

se sienten humillados. Por eso la Alianza de Civilizaciones lucha contra los extremismos que utilizan estas lacras en provecho propio.

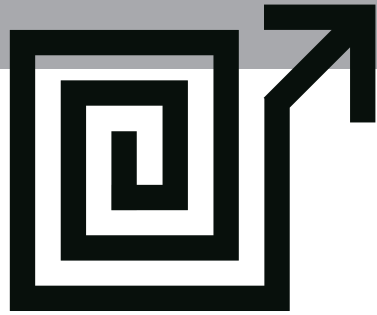
RIPP: Se ha criticado la vaguedad de la propuesta de una Alianza de Civilizaciones. Su discurso está plagado de generalidades. Hay motivos para sostener que todo consiste en la lucha contra el terrorismo islámico por vía pacífica. La opinión pública no sabe a ciencia cierta en qué consiste esta alianza, a la que considera más un tema de intenciones y buena voluntad que de programa a desarrollar. ¿Podría Vd. concretar más los objetivos y actuaciones de esta alianza?

PRESIDENTE DEL GOBIERNO: El espectáculo diario que nos ofrecen Iraq y Oriente Medio da, desgraciadamente, cumplida respuesta a quienes manipulan los verdaderos objetivos de esta propuesta. La guerra tiene como objetivo la destrucción del enemigo; la amenaza de llevarla a cabo persigue disuadirlo. Pero no se disuade a quien está resuelto a morir matando, como tampoco se puede acabar con él destruyendo a la población en la que está inmerso. Muy al contrario, se crea con ello mayor encono y resentimiento, y los barrios arrasados se convierten en escuelas y campos de entrenamiento de nuevos terroristas.

Con la designación de Jorge Sampaio Alto Representante para la Alianza de Civilizaciones y la presentación del Plan de Aplicación, ha finalizado la etapa de su lanzamiento, consolidación e institucionalización. Se inicia ahora la de puesta en práctica de sus

objetivos. La Alianza tiene una dimensión global, como global es la amenaza contra la paz y la estabilidad internacionales que pretende combatir, prestando por ello particular atención a las relaciones entre las sociedades occidentales y musulmanas. Desde su concepción, su finalidad primordial ha consistido en analizar los factores que están detrás de la actual fractura entre distintas sociedades y culturas, y también en el interior de ellas, y proponer a la comunidad internacional un conjunto de medidas concretas y prácticas que den respuesta a esas cuestiones. La suya es – a nadie se le escapa– una tarea a largo plazo y, desde luego, hartamente compleja. Todos estamos llamados a colaborar con ella; los gobiernos, las organizaciones internacionales y la sociedad civil.

Madrid, 29.6.2007



3 ^{In Memoriam}

Joseph Ki-Zerbo (1922-2006)

Joseph Ki-Zerbo (1922-2006)

Michel-Ange Iblè Kambiré Somda

Fecha de recepción: agosto de 2007

Fecha de aceptación: septiembre de 2007

PALABRAS CLAVES: Historia, política, liberación nacional, desarrollo endógeno, socialismo africano.

KEY WORDS: History, politics, national liberation, endogenous development, african socialism.

Abstract. : Died at 84 professor Joseph Ki-Zerbo was an inveterate politician who consecrated more than 50 years of life to politics. He began his political activities in Paris back in 1950 when, still a student, founded with a group of other black African students, the Association of Students of Upper Volta and the Association of Catholic students from the Antilles and Madagascar. He was president of both associations from 1950 to 1956. In 1954, the anti-colonialist young man and proponent of the immediate independence and liberation of Africa published an important essay “On demande des nationalistes, [Looking for Nationalists] “ in the magazine Tam Tam. In Paris, he congeniated with important figures as the also Historian and inventor of carbon 14, Cheikh Anta Diop, and the former President of Senegal, Abdoulaye Wade or Albert Tévoédjrè, Nobel prize winner and author of *Richesse, pauvreté des Peuples* with whom Ki-Zerbo created the National Liberation Movement, the basis of his ideology.

Resumen. El Profesor Dr. Joseph Ki-Zerbo fue un político inveterado que de sus 84 veranos vividos dedicó más de 50 años a la política. Sus actividades políticas datan de 1950 en París cuando, aún siendo estudiante y junto con algunos compañeros negros africanos fundaron la Asociación de Estudiantes de Alto Volta (AEHV, sus siglas en francés) y la Asociación de Estudiantes Católicos de las Antillas y Malgache (AECAM). Fue presidente de ambas asociaciones desde 1950 hasta 1956. En 1954, el joven inquieto anticolonialista y proponente de la independencia inmediata de la liberación de África

publicó, en la revista Tam Tam, un artículo de gran calado cuyo título es “On demande des nationalistes” [Se buscan nacionalistas]. En París tuvo la suerte de conocer y madurar sus pensamientos políticos con algunos congéneres de sus inclinaciones tales como el historiador e inventor del carbón catorce Cheikh Anta Diop y Abdoulaye Wade, ambos senegaleses (el último actual presidente de este país), Albert Tévoédjrè, Premio Nobel y autor de *Richesse, pauvreté des Peuples*, de Benin y otros, Junto a ellos creó el Movimiento de Liberación Nacional (MLN), base de su ideología.

El objeto de nuestro estudio sobre el pensamiento político, desde Ki-Zerbo, no puede ser sino teórico y práctico a la vez, puesto que pensamiento y vida están íntimamente unidos en su quehacer de profesor, sabio y político¹, que parte siempre de la realidad tal cual para volver a la realidad histórica, hasta proponer revertir la historia desde la masa popular, la ciudadanía de a pie.

Antes de iniciar este artículo conviene dar a conocer algunos datos biográficos acerca del profesor Dr. Joseph Ki-Zerbo (1922-2006). Del lado físico, Ki-Zerbo como todos los sahelianos era filiforme; algo acético, con gesto lento y propósito medido, era el hijo de Alfred Simon Diban Ki-Zerbo, primer cristiano bautizado del ex Alto Volta, y de Thérèse Folo Ki. Nació el 21 de junio de 1922 en Toma, ex Sudán Francés, ex Alto Volta y actual Bukina Faso²(País de los hombres íntegros). Vivió el “Reino de infancia”³ en Toma, su pueblo natal en el centro oeste del país. Se crió en el medio rural y campesino. El nacimiento de Joseph Ki-Zerbo estuvo marcado por la expansión colonial y por los años después de la Primera Guerra Mundial. Hasta la Primera Guerra Mundial el continente africano “fue un período de

ocupación y pacificación con recogida de productos naturales: marfil, caucho, aceite de palma, goma, oro, diamantes, etc. Entre las dos guerras se extendieron las plantaciones de productos exportables: cacao, café, hevea, té, maíz, algodón, etc., y se descuidó la producción alimenticia; adquirió también cierto relieve la explotación minera de tecnología poco complicada. A partir de la Segunda Guerra, la minería y la industria extractiva consiguieron un papel relevante, al tiempo que se desarrollaron más las plantaciones y se marginó la agricultura alimentaria”⁴.

Nacido en una familia patriarcal, pasó su infancia rodeado de sus padres, hermanas y hermanos, en seno de una familia numerosa⁵ y de la mujer del segundo nuncio de su padre, tras el enviudarse, sin necesidad de someterse, como muchos otros de sus compañeros, aún de tierna edad, a los duros trabajos de la *brousse*⁶, sabana africana, fueron estos años de primera infancia dedicados a juegos y correrías, en contacto con la naturaleza cuyos secretos le desvelaba su queridísimo padre, el patriarca Diban Ki-Zerbo⁷.

Al cumplir la edad de 5 años, y para arrancarlo de una vida ociosa e indisciplinada, su

padre lo inició en la escolarización y alfabetización en las escuelas de los misioneros padres blancos de su localidad natal de Toma.

El negro africano es un ser que no existe más que en la comunidad y para la comunidad. Este espíritu de solidaridad explica sus organizaciones político-sociales, les empuja a crear hermanos de sangre y hace que su comunidad, a cualquier nivel en que se considere, aparezca como una sociedad comunitaria de vida, comunidad de medios vitales⁸.

El hombre negro africano sabe muy bien que no vive su propia vida, sino la vida de la comunidad. Sabe que, desligado del grupo étnico no podría existir; pues no es más que una partícula del todo vital. Todo lo que puede decir de sí es “yo soy porque nosotros somos; y porque nosotros somos yo soy.” Principio clave de la ontología negro africana, tan lejano del “Yo pienso, luego existo” cartesiano. El comunitarismo, término que merece un respeto⁹, o la unión negro africana, trascendería los límites de lo jurídico y lo social, para adentrarse en lo ontológico. Tal concepto formó la base del socialismo africano que Ki-Zerbo y Julios Nyerere promovieron en su construcción de la unidad africana y del desarrollo endógeno, liberación e independencia africana. Estas disposiciones negro africanas marcaron la vida de nuestro profesor Dr. Ki-Zerbo, en su vida intelectual así como en la política. Según el mismo Ki-Zerbo, los once primeros años de su vida en su pueblo, han marcado profundamente su personalidad.

“L'essentiel de ma relation avec la matrice africaine provient de là, aussi bien la relation avec la grande famille qu'avec la nature. Ce sont les années d'innocence et de forte imprégnation à la base en ce qui concerne les connaissances et les valeurs de notre société et de notre culture”, (Ki-Zerbo: 1983, 54).

De 1933 hasta 1940, estudió en “Les Écoles de la Mission ”¹⁰, las escuelas de los misioneros Padres Blancos¹¹ en Toma¹², en Pabré, localidad situada a unos 20 kilómetros de Ouagadougou, la capital del país, en Faladié (Malí). Después cursó estudios superiores de filosofía y teología en el Seminario Mayor Regional de África Occidental en Koumi, localidad distante a unos kilómetros de Bobo-Diulaso, segunda ciudad más importante del país, llamada también capital económica de Burkina Faso por ser la ciudad que más industrias alberga del país. En Dakar capital de Senegal, Ki-Zerbo impartió clases durante unos años, y como es algo común en este campo de la inmigración, se dedicaba a otros muchos oficios para llegar tener unos ingresos dignos y llevar cómodamente su estancia en aquella tierra extranjera. Fue trabajador en el Servicio de Ferrocarril en Dakar un tiempo y trabajó para el semanario católico *Afrique Nouvelle*, cuyos cofundadores eran el padre Prost y el mismo Ki-Zerbo.

Tras su estancia en el Seminario, donde cursó filosofía y teología y su salida del mismo, se examinó del bachillerato francés por libre¹³ y lo aprobó en Bamako (Malí). Tuvo excelentes notas lo que le valió una beca para cursar sus estudios universitarios en

Historia en la Universidad de la Sorbonne en París de 1949 a 1956 donde salió doctor y después catedrático en historia, además de una licenciatura en Ciencias Políticas. Lo más destacable es que el profesor Ki-Zerbo fue el primer negro africano que accedió al puesto de catedrático en Historia en 1956 por la Universidad de la Sorbonne, París.

Profesor y por ende funcionario de la República Francesa, enseñó Historia en Orleáns, en París, después en Dakar (Senegal), en 1957 y Conakry (Guinea) y por último en Ouagadougou (Burkina).

Político, o mejor dicho intelectual comprometido, Ki-Zerbo en 1957 crea el MLN (Movimiento de Liberación Nacional), que fue implantado en varios países de África occidental. En 1972, aparece pública su famosa obra *Histoire de l'Afrique Noire, D'hier à Demain*, [*Historia del África Negra, Del ayer al mañana*] que es un trabajo de referencia obligada en la historia africana, traducida en 34 idiomas y considerada como la “biblia” de las personas que estudian historia de África. En ella refuta la descripción que desde Europa y tiene respecto al continente africano, su cultura y su historia (Ki-Zerbo: 1972,10-15). Corroborando el mismo hecho, Robles Piquer (2006, 21) recoge el testigo afirmando “son muchos los que han creído que, antes del predominio europeo, la mayor parte de África era un conjunto amorfo, sin ley y enteramente desprovisto de normas de convivencia; es decir: casi sin historia. Se trata de una creencia errónea –y seguramente racista- que concierne sobre todo al África

subsahariana, pero que también suele olvidar, por ejemplo, el arte rupestre de las montañas del Air, en el Níger septentrional, la cultura íbero-mauritana de cazadores-recolectores, que prosperó en las montañas del atlas entre los años 18.000 y 8.000 a.C., o la capsiana de ganaderos, que le sucedió en tierras hoy tunecinas entre los años 10.000 y 5.000 a.C.. Contra esa visión falsa se alzaron, con ardor, algunos excelentes historiadores africanos como el senegalés Cheick Anta Diop o el burkinabè Joseph Ki-Zerbo”.

En los años de 1983 a 1992 se vio obligado a abandonar su país Burkina Faso, tras el proceso de Revolución iniciado con un joven capitán, Thomas Noël SANKARA, que accedió a la magistratura suprema del país mediante un golpe de Estado.

Gran sabio, erudito, profesor e investigador, Ki-Zerbo, en calidad de profesor de Universidad, creó el Consejo Africano y Malgache de Enseñanza Superior (CAMES) y desde la UNESCO, en donde era miembro del Consejo Directivo, trabajó sin tregua para idear una enseñanza adecuada y en sintonía con la realidad africana. Propuso la introducción de los idiomas africanos en la enseñanza primaria para facilitar el aprendizaje al inicio de la vida escolar (Ki-Zerbo: 1999).

De regreso a Ouagadougou en 1992, reanudó su vida política creando el PDP/PS con el cual se presentó a las elecciones presidenciales 1993 en las que su partido fue el segundo más votado y desde entonces ocupó un escaño en la Asamblea Na-

cional como cabeza de fila de la oposición al gobierno del ex militar Blaise Compaoré que se hizo con el poder político matando a Thomas Sankara. Ocupó su escaño como diputado y más tarde renunció en agosto de 2006 por motivo de salud trasladando su batalla contra el gobierno de Burkina en la sede del Centro de Estudio para el Desarrollo en África (CEDA) donde se entregó con gran dedicación como un buen combatiente hasta encontrar la muerte el pasado 4 de diciembre de 2006 rodeado de familiares, amigos y alumnos. *“Les morts ne sont pas morts: los muertos no están muertos”* (DIOP, B.:1947, 1).

Durante su vida nadie se atrevió a escribir ni a investigar sobre él. Mètuolè (1977: 1), un gran sociólogo negro africano escribió: que *“qui attendrait de tout connaître et de tout comprendre avant d’écrire, n’écrira jamais”*, [quien quisiera saber todo y entender todo antes de escribir, jamás escribiría], ocurre lo mismo cuando se trata de investigar acerca del profesor Ki-Zerbo. No obstante, como dijo Guissou in (KAMBIRÉ: 2007, 57) “él ha escrito la historia de África y a nosotros nos toca escribir su historia”, refiriéndose a Ki-Zerbo, unos días tras su muerte. Ilboudou in KAMBIRÉ (2007,5), periodista del diario burkinabè *L’Observateur Paalga* escribió el día después de la muerte de Ki-Zerbo alegando la misma incomodidad:

“Le professeur Joseph Ki-Zerbo, historien et homme politique est décédé hier à Ouagadougou à l’âge de 84 ans. C’est, à n’en pas douter, une bibliothèque dans tous les sens du terme qui

vient de s’éteindre. Comment tracer en quelques traits de plume une vie aussi riche et pleine comme le fut celle du Professeur Ki-Zerbo, sans trahir ou omettre quelques facettes de cette personnalité aux multiples casquettes?”

Tal vez tengan razón quienes se quedan mudos ante la persona y la obra de Ki-Zerbo, sin embargo me remito a lo que el mismísimo Ki-Zerbo decía: *“Naaan Laara an saara*, [si nos acostamos, nos morimos]”¹⁴ . Me queda poca opción; y tomo la mejor parte la de ir construyendo lo que él buenamente ha dejado en un camino bien allanado.

Durante mucho tiempo, mitos y prejuicios de todas índoles han ocultado al mundo la historia real de África. Las sociedades africanas pasaban por sociedades que tenían o no podían tener historia. Sin embargo, importantes trabajos realizados, desde los primeros decenios del siglo pasado, pioneros tales como Leo Frobenius, Maurice Delafosse, Arturo Cabriola y un buen número de especialistas no africanos, animados por ciertos postulados, defendían que esas sociedades no pueden ser objeto de un estudio científico, debido al hecho de que carecen de fuentes, de documentos escritos.

Si la *Illiada* y la *Odisea* pueden ser consideradas, a justo título, como unas fuentes esenciales de la historia de la Grecia Antigua, no se podrá negar, en contrapartida, el correspondiente valor a la tradición oral africana, esa memoria

de los pueblos que permite conocer la trama de tantos eventos que han marcado su vida.

Se limitaban escribiendo la historia de una parte de África con fuentes fuera de ella, para dar una visión no de lo que podía ser la andanza de los pueblos africanos, sino de lo que pensaban que debía de ser. La “Edad Media” europea, a menudo tomada como punto de referencia, o los modos de producción, las relaciones sociales así como las instituciones políticas no se estaban percibiendo más que por referencia al pasado de Europa.

De hecho, se rechazaba ver en el africano al creador de culturas originales que están expandidas y perpetuadas, desde varios siglos, en vías que les son propias y que el historiador no puede captar sin renunciar a ciertos prejuicios y sin renovar su método.

Asimismo, el continente africano nunca estuvo considerado como una entidad histórica. El acento se ponía sobre el objeto de la investigación la idea de una escisión existente, desde siempre, entre una “Africa Blanca” y una “Africa Negra” ignorantes una de otra. Se presentaba muy a menudo el Sahara como un espacio impenetrable que rendía imposible la mezcla de etnias y de pueblos, el intercambio de bienes, creencias, costumbres e ideas, entre sociedades constituidas de una parte y otra por el desierto. Trazaban fronteras compactas entre las civilizaciones del Egipto Antiguo y la Nubia, y las de los pueblos del Africa Negra.

No cabe duda, de que la historia del África “Blanca” ha estado mucho más ligada a la Cuenca del Mediterráneo, mientras que la “Negra” se ha quedado en el olvido asombroso que de cuando en cuando es recordada hoy en día por las civilizaciones del continente africano, por medio de la variedad de lenguas y culturas que constituyen su cosmología en ciertos niveles sus vertientes históricos de un conjunto de pueblos y de sociedades unidos por unos lazos seculares.

Otro fenómeno sembró el desconcierto para un estudio objetivo del pasado africano: podemos referirnos a la erupción en el continente africano de la famosa “Trata de los Negros” y la colonización, los elementos estereotipados raciales generadores de odios e incompreensión pero muy bien adentrados que desviaron hasta los mismos conceptos de historiografía. A partir del momento que se hizo uso de los términos de “blancos” y de “negros” para nombrar genéricamente a los colonizadores, considerados como superiores, y a los colonizados, los africanos tuvieron que luchar contra la doble sumisión: la económica y la psicológica. Detectable por su pigmentación de piel que pronto pasa a ser una mera mercancía entre muchas otras, obligado a realizar trabajo forzoso, el africano viene a simbolizar, en la conciencia de sus dominadores, una esencia racial imaginaria e ilusoriamente inferior denominada “nègre”. Este proceso de falsa identificación se tragó la historia de los pueblos africanos en la mente de muchos en la fila de una etno-historia donde la apreciación de las realidades

históricas y culturales estaba abocada a ser errónea.

La situación ha evolucionado mucho desde el fin de la Segunda Guerra Mundial y, en particular, desde que los países africanos habiendo accedido a la independencia, participaron activamente en la vida de la comunidad internacional y en los intercambios mutuos que son su razón de ser. Cada vez más historiadores se han esforzado de abordar el estudio de África con más rigor, objetividad y con una mente abierta, utilizado –por supuesto con las debidas precauciones- las fuentes africanas mismas. En el ejercicio de su derecho a la iniciativa histórica, los africanos mismos han sentido profundamente la necesidad de restablecer sobre unas bases sólidas la calidad histórica de sus sociedades.

ACTIVIDADES POLÍTICAS DE KI-ZERBO:

Joseph Ki-Zerbo inició sus actividades políticas siendo todavía estudiante universitario. Fue el cofundador y presidente de la Asociación de Estudiantes de Alto Volta (AEHV) de 1950 hasta 1956 y de la Asociación de Estudiantes Católicos Africanos, de las Antillas y del Madagascar (AECAM). En 1954, el joven inquieto, anticolonialista y teniente de la independencia y de la liberación de África publicó en la revista católica *Tam-Tam* un artículo de gran calado bajo el título “On demande des nationalistes”; [se buscan nacionalistas]. En París tuvo la suerte de madurar sus pensamientos políticos con algunos de sus congéneres tales como el historiador e inventor del carbón cañero Cheikh Anta Diop y Abdoulaye Wade,

ambos senegaleses y el último actual presidente de este país, Albert Tévoédjrè de Benín, Premio Nobel y autor de *Richesse, pauvreté des Peuples y otros*. En su paso a Bamako Ki-Zerbo conoció a Jacqueline Coulibaly, hija de un celebre sindicalista de Malí con quien terminó militando, y con cuya hija contrajo matrimonio y tuvo cinco hijos (tres hombres y dos mujeres).

La segunda mitad de los años cincuenta fue un periodo de cambios profundos en el continente africano. Ghana, como primer país del África del Oeste, consiguió su independencia el 6 de marzo de 1957. En 1957 Joseph Ki-Zerbo creó el Movimiento de Liberación Nacional (en adelante MLN) cuyo manifiesto presentó a Kwame N’Kruma, premier presidente de Ghana. Nuestro profesor hasta 2002 tenía este hecho muy presente en su mente como un ayer que pasó acerca del dirigente carismático e independiente (Ki-Zerbo: 2003,131).

El programa político de MLN, “grosso modo” alberga los siguientes temas como su quintaesencia: independencia inmediata, creación de los Estados Unidos de África y el socialismo. El MLN durante varios años llevó a cabo unas campañas de sensibilización y concienciación en toda África, culminando con un resultado infructuoso que se hizo palpable en el referéndum que Charles de Gaulle convocó en 1958 con el propósito de crear una “Communauté Franco-Africaine, CFA”. De todos los países del África Occidental, sólo Guinea Conakry votó el no, accediendo inmediatamente a su independencia; el resto respaldó el sí por la creación de una Comunidad Franco-Africana.

Las consecuencias del no de Guinea no se hicieron esperar, Francia dejó al país sin recursos humanos sacando a todos sus ciudadanos. El país de Sékou Touré se vio sumido en una situación problemática por lo que lanzó y lanza un llamamiento a los intelectuales y profesionales africanos de la metrópolis. Numerosos fueron los profesores, ingenieros, médicos, veterinarios en definitiva técnicos cualificados, los que respondieron; entre ellos, el ideólogo del MLN, como es lógico, Ki-Zerbo y su esposa Jacqueline Coulibaly¹⁵.

En 1960 Joseph Ki-Zerbo regresó al Alto Volta abandonando a Guinea y justificando su salida del país socorrido en los términos siguiente (Ki-Zerbo: 2003, 130):

“J’ai expliqué à Sékou Touré qu’il fallait que je retourne chez moi pour continuer la lutte pour l’indépendance dans les autres territoires”.

Tras unos años dedicados a la enseñanza en Ouagadougou -cabe señalar que entonces Ki-Zerbo era el primero y único catedrático africano en Alto Volta-, como ciudadano y funcionario francés, en octubre de 1965 fue nombrado Inspector del Academia y Director General de Educación, de la Juventud y de Deportes. De 1968 a 1973 puso en marcha la creación de la Universidad de Ouagadougou cuya cátedra de historia ocuparía como docente e investigador. De 1967 a 1979, junto a algunos investigadores y científicos africanos fundaron el Consejo Africano y Malgache para la Enseñanza Superior (en adelante CAMES)¹⁶, órgano

regulador de la política académica autónoma de los países africanos.

El CAMES juega un papel pionero en promulgar la investigación acerca de la para farmacia, la denominada *“pharmacopée traditionnelle africaine”* [farmacopea tradicional africana] y promover el relevo científico en África.

Joseph Ki-Zerbo expuso las ideas sociales y políticas en numerosas revistas sobre la historia y la cultura africanas. Escribió en 1963 un manual escolar de historia. En 1972 publicó su celebre y famosa obra *Histoire de l’Afrique Noire, d’Hier et Demain*, que es un obra maestra y de referencia obligada en historia de África. En la introducción, el profesor refuta la descripción errónea con tinte de desprecio y racismo de algunas corrientes europeas respecto a términos como el continente africano no tiene una cultura, una historia, etc. y pone de manifiesto la cultura e historia africanas basadas en investigaciones científicas y documentadas. Plasma en su obra de 1972 la que era África, el nivel que alcanzó en el campo de desarrollo político, social y cultural antes de la trata de los negros y la colonización por potencias europeas, causantes del declive del continente africano. En este libro Ki-Zerbo narra también la nueva esperanza que vislumbraba en el horizonte con las independencias de los países africanos: *“un avenir positif, dans la liberté et l’autodétermination”*. Lo mismo comenta Robles Piquer en su libro, *Europa y el drama de África* (Robles Piquer: 2006, 20-21).

A caballo entre la investigación y la política de compromiso, Ki-Zerbo promovió el pluripartidismo en Alto Volta y rehabilitó el MLN al que actuó como órgano de control de la gestión del gobierno de Maurice Yaméogo, primer presidente del país (1960-1966). En aquella época se había prohibido la creación de los partidos políticos. El MLN, con el concurso de los sindicalistas -ellos si existían-, actuó entre maestros, profesores y campesinos uno de ellos, el profesor Dr. Ali Lankouandé que fue Ministro de Enseñanza y compañero de lucha de Ki-Zerbo que recuerda (2003:192)

“Nous allions dans les campagnes, Joseph était tout le temps au volant de sa voiture. Nous restions des journées et des nuits entières à discuter avec les paysans”.

Los sindicatos y el MLN jugaron un papel muy importante en la organización popular que llevó a desbancar a Maurice Yaméogo del poder (*“Soulèvement Populaire de Ouagdoukou” el 3 de enero de 1966 cuya memoria permanece inmortalizada en la llamada “Place de la Révolution” en el centro de la capital burkinabè*)¹⁷.

Ki-Zerbo hace del MLN un partido político oficial y pasó a ser su Secretario General. El país recién salido de una opresión precisó de un tiempo de preparación y formación en democracia. Transcurrido unos cuatro años, el país vivió por primera vez sus elecciones legislativas, era el año 1970. Ki-Zerbo se presentó con el MLN¹⁸ junto a otros partidos, (RDA y PRA).

En febrero de 1974, la embrionaria democracia iniciada en Alto Volta, se vió interrumpida por un golpe de Estado. El Parlamento fue destituido y todas las actividades políticas y los partidos prohibidos. Los militares impusieron su política y el país entró en una tensión política además de calamidades naturales, hechos frecuentes en este país del Sahel, la sequía y la invasión de langostas, saltamontes. Entre tiras y aflojas, Ki-Zerbo, hombre de diálogo, inteligente y buen político, consiguió la reaparición de los partidos políticos en la escena pública. Así, tras la debacle de las elecciones de 1970 con las malas interpretaciones acerca de su partido MLN, procedió a un cambio y el MLN pasó a ser UPV (Unión Progresista Voltaico). Pero los *sambenitos* no se descuelgan fácilmente y sus detractores políticos no tardaron en decir al electorado que “un caimán en ningún momento puede ser elefante” son animales salvajes de hábitat diferente, uno es anfibio y ovíparo y el otro paquidermo y mamífero. Junto al UPV del profesor nació un partido del primer presidente la Unión Democrática Voltaica (UDV). El país contó entonces con los siguientes partidos: RDA, PRA, UPV y UDV.

De 1972 hasta 1978, Ki-Zerbo fue nombrado miembro del Consejo Ejecutivo de la UNESCO, y enseguida inició la elaboración y redacción de *L’Histoire Générale de l’Afrique* bajo los auspicios de la UNESCO. Es una obra de ocho volúmenes y el tomo I es del profesor con prólogo de su amigo también profesor universitario Amadou M’Bow, ex director de la UNESCO.

Ki-Zerbo, combatiente infatigable de la liberación de África mediante un desarrollo

endógeno, de 1976 hasta 2001, fue presidente de la Asociación de los Historiadores Africanos (AHA). En 1980 creó el Centro de Estudios para el Desarrollo (en adelante CEDA), cuyo lema es *“On ne développe pas on se développe”* [no desarrollamos, nos desarrollamos].

Basado en un análisis crítico del imperialismo en las relaciones Norte-Sur, Ki-Zerbo postuló un *“développement endogène”* que enarbolara los valores sostenibles y sociales, de la identidad cultural propia de África.

En 1983, Alto Volta, como lo vamos a exponer a continuación es de nuevo escenario de un golpe de Estado. Esta vez un joven capitán, que pronto pasa en la historia de este país de África como el padre de Burkina Faso, cambió el nombre del país, el himno nacional, la bandera e implantó como sistema político un “comunitarismo” al estilo soviético con los valores singulares e idiosincrasia africanos. Era una “Revolución” según el profesor Dr. Guissou (KAMBIRÉ, 2007). Esta “Revolución” fue tan coercitiva que el profesor que debería poder sintonizar con ellos, se vio violentado por lo que indicó Palé Welté Issa, Ministro de Agricultura del entonces gobierno derrocado:

“On vivait bien, chacun se remplissait les poches mais il ne manquait rien pour personne. Maintenant ces enfants sont venus tout gâter”.

Decir *“les enfants ont tout gâté”* es referirse al estado de insurrección que impuso el

joven capitán Thomas Sankara y sus acólitos (Blaise Compaoré, Henri Zongo, Jean Baptiste Lingani, Pierre Ouédraogo, todos capitanes) y las represalias tout azimuth que efectuaron al país. El profesor Ki-Zerbo se vio obligado de abandonar su país el Alto Volta que pasó a ser Burkina Faso con el lema “la patria o la muerte, venceremos” sacado del pensamiento del revolucionario de origen boliviano compañero de Fidel Castro, Ernesto Che Guevara. Ki-Zerbo en su obra de 2003 reconoce que se marchó junta a su esposa Jacqueline Coulibaly en 1983 porque a Sankara le consideraba reformista: *“on l’a considéré comme un réformiste”*; y añade Jacqueline su mujer *“Ki-Zerbo en tant que bon historien, il a bien compris ce langage; il a donc décidé de partir”.*

En 1984 mientras vivía en Dakar, (Senegal) impartiendo clases en la Universidad, su biblioteca privada con más de once mil libros (11 000) entre los cuales muchas de sus obras inéditas, fue incendiada.

Los jóvenes militares gobernaron bajo un Consejo Nacional de la Revolución (CNR). Promovieron una ruptura total con la herencia colonial y una transformación social radical, dando poderes a la masa campesina por medio de una participación importante en los estratos políticos y económicos.

En 1987 el país que pasó a ser un campeón en golpes de Estado cambió de jefe de fila, se trataba de uno de los acólitos de Sankara, Compaoré. No satisfecho con la forma de gobernar de su “hermano putativo” lo asesinó el 16 de octubre de 1987 y se hizo con la magistratura suprema.

En el exilio en Dakar, Ki-Zerbo creó el Centre de Recherche pour le Développement Endogène (en adelante CRDE) y en colaboración con la UNESCO, en 1990, publicó su obra *Éduquer ou périr* que trata de la crisis en el sistema educativo africano. En 1992 publicó *La natte des autres*, actas de un coloquio internacional organizado por Ki-Zerbo en Bamako (Malí) en 1989 sobre el desarrollo endógeno.

Desde 1986 hasta su muerte fue miembro del Grupo Vézelay, Alianza para un mundo responsable y solidario, una agrupación de personalidades.

En 1992, Ki-Zerbo volvió a Burkina Faso donde de nuevo la esperanza parecía emerger con unos cambios sustantivos debidos a presiones internacionales.

En Ouagadougou Ki-Zerbo se armó de valor y quiso dar vida a su biblioteca privada quemada y resucitó (al CEDA) y convierte su partido político UPV en Partido para la Democracia y el Progreso (PDP) cuya presidencia asumió. En los comicios de 1997 el PDP se hizo con un 10,1% de los doce millones de burkinabè o sea 6 escaños en el hemiciclo de la Asamblea Nacional que cuenta con 111. No obstante pasó a ser el jefe de fila de la oposición, segundo partido más importante del país. Pero en 1998, tras el asesinato de un periodista, Norbert Zongo el 13 de diciembre del mismo año, caso muy bien conocido a nivel internacional como mártir de la libertad de expresión, Ki-Zerbo dimitió de su escaño. Con los partidos de la oposición, movimientos pro derechos humanos, sindicatos, comerciantes,

empresarios y entidades en pro de la libertad y de una verdadera democracia en el país se congregaron y crearon el “Collectif des organisations démocratiques de masse et des partis politiques” (CODMPP) cuya presidencia asumió Halidou Ouédraogo, Presidente de la Unión Interafricana de Derechos Humanos (UIADH) y de Movimiento Burkinabè para la Liberación de Derechos Humanos y de los Pueblos (MBDHP).

Halidou, gran amigo del profesor, reconoció que el saber y el buen hacer de Ki-Zerbo permitió a la juventud burkinabè desvelar una red de prácticas impunes. Por eso subraya la grandeza del profesor:

“le Burkina Faso a en lui un homme, un monument, une personnalité, une richesse qu’il n’exploite pas suffisamment: quand on côtoie le professeur, on a l’impression qu’il sera éternel. Le professeur m’a pris comme son fils et cela me rassure, car il est un leader naturel. J’admire beaucoup sa disponibilité et sa volonté de discuter à l’aise avec les jeunes comme avec tout le monde. C’est quelqu’un qui soumet ses idées à débat comme tout le monde et qui plaisante avec les jeunes comme avec des copains de son âge. Il encourage la jeunesse à se battre pour son avenir en lui disant qu’il n’y aura pas de salut lorsqu’elle reste assise les bras croisés” (KAMBIRÉ : 2007, 7).

Es durante un meeting a favor de un juicio justo sobre el caso de Norbert Zongo periodista asesinado, con el Colectivo mencionado anteriormente que Ki-Zerbo deja perplejo su auditorio con su buen manejo de los idiomas africanos y su predilección

por el “bambara” lanzando su famosa frase “*Naan Laara an Saara*”, [si nos acostamos, estamos muertos], máxima que hoy en todo el país forma parte del refranero popular.

En el plan internacional Ki-Zerbo es reconocido por su lucha para que reconozcan “la trata de los negros” y “la esclavitud” como crímenes contra la humanidad y por ende proceder a reparar los daños generados.

En 1997 recibe el Premio Nobel Alternativo para sus investigaciones sobre modelos originales de desarrollo, este premio es conocido a nivel internacional como *Right Livelihood Award*.

En 2000 recibe el Premio Kadhafi de los Derechos Humanos. Y es doctor *honoris causa* por numerosas universidades tanto occidentales como africanas; la última fue en 2001 la Universidad de Padua en Italia.

En febrero de 2005 renunció a la presidencia del partido que creó y el Profesor Dr. Ali Lankouandé, catedrático en la Universidad de Ouagadougou, tomó las riendas y el relevo como presidente; un año más tarde abandonó su escaño en el Congreso de diputados cediéndolo al suplente en la lista electoral de partido, su compañero Dr. Etienne Traoré, profesor también en la Universidad de Ouagadougou. En octubre de 2006 aquejado de problemas de neumología se recluye en su casa y sigue sacando fuerzas para dedicar algo de tiempo al CEDA, hasta la mañana del 4 de diciembre de 2006, día en que rodeado de familiares, allegados, junto a su esposa Jacqueline

Coulibaly e hijos presentes en Ouagadougou, a las 9 horas GMT, el profesor, icono, baobab, defensor de los defensores, profesor de los profesores emprende su viaje ultra tumba. El 6 de diciembre de 2006, con grandes honores y en presencia de las autoridades nacionales, internacionales y familiares y bajo la mirada indescriptible de la población de su Toma natal recibe sepultura. Ki-Zerbo como creyente y ex seminarista, hombre de fe puede recitar este cántico del viejo Simeón (Lc, 2, 29 ss in BJ) *Nunc Dimittis*: “Ahora Señor, puedes, según tu palabra, dejar que tu siervo se vaya en paz”.

Recibió como se debe “la Palma de Oro de las letras” a título póstumo, algo que merecía en vida pero el gobierno de Compaoré en el poder en Burkina Faso nunca lo quiso conceder por el hecho de que “nadie es profeta en su tierra” (Lc, 4,24). Pero una vez muerto, y con las presiones internacionales de los intelectuales africanos, finalmente se lo otorgó.

SINOPSIS BIBLIOGRÁFICA SOBRE KI-ZERBO:

Nació el 21 de junio de 1922 en Toma Burkina Faso, África Occidental de Alfred Simon Diban Ki-Zerbo y de Thérèse Folo Ki.

- **1927-1933:** Enseñanzas primarias en la escuela de los Misioneros de Toma.
- **1933-1940:** Seminario menor de Pabré (Ouagadougou-Burkina Faso).

- **1940-1941:** Seminario medio de Faladié (Mali).
- **1941-1946:** Seminario mayor de Koumi (Bobo-Diulaso- Burkina Faso).
- **1946:** profesor de enseñanzas primaria y secundaria en Alto Volta, y Bamako -Malí-.
- **1946-1947:** Trabajó como periodista en la revista Afrique Nouvelle que fundó él junto al padre Prost en Dakar -Senegal-.
- **1947:** preparó y aprobó por libre el bachillerato francés con matricula de honor, lo que valió la obtención de una beca para estudiar en la universidad de la Sorbonne, París.
- **1949-1953:** Estudiante de Historia en la Sorbonne, París.
- **1953:** Licenciado en Historia por la Sorbonne.
- **1955:** Doctor en Historia por la Sorbonne.
- **1953-1955 :** Curso de Licenciatura al Instituto de Estudios Políticos de París [Institut d'Etudes Politiques] (IEP), de París
- **1955:** Licenciado en ciencias Políticas por el IEP de París.
- **1956:** Catedrático de Historia por la Sorbonne.
- **1950-1956:** Co-Fundador y primer Presidente de la Asociación de Estudiantes de Alto-Volta en Francia.
- Co-Fundador y primer Presidente de la Asociación de Estudiantes Católicos, Africanos, de las Antillas y de Madagascar.
- **1956-1963:** Profesor de historia en Bufón, Poitiers, Orleáns, París (Francia), Dakar (Senegal), Conakry (Guinea) y Zinda –Ouagadougou- (Burkina Faso).
- **1963-1967:** Director General de Educación, de la Juventud y de Deportes de ALTO-VOLTA.
- **1958-1966:** Aliado político de Patrice LUMUMBA (ex Presidente de la República Democrática del Congo y KWAME N'KRUMAH (ex Presidente de República de Ghana).
- **1962:** Presidente del Coloquio sobre la enciclopedia Africana en Accra (Ghana).
- **1962-1969:** Presidente de la Comisión nacional de Alto Volta para la UNESCO.
- **1962-1969:** Presidente de la comisión (Historia y Arqueología) del Primer Congreso Internacional de los Africanistas.
- **1968-1973:** Profesor en la Universidad de Ouagadougou que el mismo promovió la creación.
- **1967-1979:** Secretario General de Conseil Africain et Malgache pour

l'Enseignement Supérieur (C.A.M.E.S.).

- **1970:** Miembro de la Conferencia sobre la Vida de la Humanidad promovida por la ONU.

- **1983-1992:** Exiliado político en Dakar (SENEGAL) y profesor en la Universidad Cheick Anta Diop de Senegal, en la universidad nacional de Malí y la de Níger.

OTROS RECONOCIMIENTOS Y CARGOS DESEMPEÑADOS:

- Doctor Honoris Causa por Universidad de GHANA (1964).

- Doctor Honoris Causa por Universidad de Padua (Italia).

- Miembro del Consejo Ejecutivo de la l'UNESCO (en los años 1970).

- Miembro del Consejo de Administración del Instituto de Naciones Unidas para la Formación y la Investigación (siglas oficales,UNITAR) (1970 – 1978).

- Vice Presidente del Consejo Internacional de Filosofía y de Ciencias Humanas (en lo años 1980).

Secretario General de las organizaciones políticas:

- Movimiento de Liberación Nacional (M.L.N.).

- Unión Progresista Voltaica (U.P.V.).

- Frente Progresista Voltaico (F.P.V.).

- Presidente de Asociación de los Historiadores Africanos -AHA- (en los años1970).

- Uno de los Vice Presidentes de la Oficina de Consejo Internacional para la Redacción de Historia General de África por la UNESCO.

- Miembro del Consejo de la Universidad de las Naciones Unidas en Tokyo (en los años 1980).

- Investigador del IFAN (Universidad Cheikh Anta DIOP, Dakar, Senegal).

- Presidente del Centro de Investigación para el Desarrollo Endógeno (siglas en francés CRDE) de 1986 hasta 1992.

- Presidente del Centro de Estudios para el Desarrollo Africano (CEDA) con sede central en Ouagadougou (1980-1983 y 1992-2006).

- Presidente del Partido para la Democracia y del Progreso/Partido Socialista -PDP/PS- (2000-2005).

- Diputado en el Congreso de los Diputados (Assemblée des Députés du Peuple

- A.D.P.- Ouagadougou Burkina Faso (1993-2006).

- Premio Right Livelihood Award »Stoc-kholm – Premio Nobel Alternativo (1997).

- Premio Maomar El Kadhafi –presidente

libro- de los Derechos Humanos (2000).

- Comandante de Palmas de Oro de Letras de Burkina Faso, a título póstumo.

ALGUNAS OBRAS RELEVANTES DE KI-ZERBO:

El profesor Dr. Ki-Zerbo es un escritor prolífico y tiene en su haber más 200 publicaciones de toda índole, Historia, ciencias políticas, economía de desarrollo, ciencia de educación, democracia, ciudadanía, etc. de las más relevantes tenemos:

A.- Autor de los siguientes libros:

- **1954** : *Histoire et conscience nègre*, Colección Présence Africaine, Vol. II, París.

- **1956** : *L'économie de la traite en Afrique Noire ou le pillage organisé*, Colección Présence Africaine Vol. XI, París.

- **1961**: *The Content of education in Africa*, UNESCO document, Addis Abéba.

- **1961**: *Le Contenu de l'enseignement en Afrique*, UNESCO document, Addis Abéba.

- **1962** : *Le Monde contemporain: classes terminales*, Hatier, París.

- **1963**: *Le monde Africain Noir*, 1ª Ed. Hatier, París.

- **1964**: *Le monde Africain Noir*, 2ª Ed. mejorada Hatier, París.

- **1969** : *Des origines au VI è siècle* (ap. J.C.). Classe de 6è : *Programme africain et malgache*, Hatier, París.

- **1970** : *Quellen zur Geschichte Afritas südlich der Sahara in den archiven der Bundesrepublik Deutschland*, Inter Documentation company, Colonia.

- **1972**: *Histoire de l'Afrique noire : d'Hier et de Demain*, Hatier, París.

- **1972**: *Le Monde africain noir : histoire et civilisation*, Hatier, París.

- **1972**: *La Tradition orale : problématique et méthodologie des sources de l'histoire africaine*, UNESCO, París.

- **1973**: *Perspectives de l'éducation*, CO-DIAM, Dakar.

- **1974**: *Histoire de l'Afrique noire : d'Hier et de Demain*, 2ª Ed. mejorada, Hatier, París.

- **1977**: *Storia dell'Africa nera : Un continente tra la preistoria e il futuro*, G. Einaudi.

- **1978**: *Histoire de l'Afrique noire : d'Hier et de Demain*, 3ª Ed. mejorada, Hatier, París.

- **1978** : *Classes de stratifications sociales en Afrique. Le cas de la Guinée*, PUF -Publicaciones de la Sorbonne- París.

- **1980**: Study, UNESCO document, Yaoundé.

- **1980** (dir.) : *Histoire générale de l'Afrique, Tomos : 1-8*, UNESCO, Paris.
- **1980** : *Tomo 1, Méthodologie et préhistoire africaine, Nouvelles Editions Africaines*, Paris.
- **1980** : *Tomo IV, L'Afrique du XIIIe au XVIe siècle*, UNESCO, Paris.
- **1980**: *Historia geral da africa, T 1, Metodologia e pre-historia da Africa*, Atical UNESCO.
- **1981**: *General history of Africa: Methodology and African prehistory*, Heinemann, University of California Press.
- **1981**: *Die Geschichte Schwarz-Afrikas*, Fischer Taschenbuch Verlag.
- **1982**: *Historia general de Africa*, 1ª Ed., Tecnos, Madrid.
- **1983**: *Alfred Diban, premier Chrétien de Haute-Volta*, Cerf, Paris.
- **1984** : *Histoire générale de l'Afrique, T 1, Méthodologie et préhistoire africaine*, 2ª Ed. mejorada, UNESCO, Stok.
- **1984**: *General history of Africa: chinese edition*, UNESCO, Paris.
- **1986**: *Histoire générale de l'Afrique, T 1, Méthodologie et préhistoire africaine*, Ed. abreviada, EDICEF/ UNESCO.
- **1986**: *General history of Africa: arabic edition*, Edicef, Paris.
- **1987**: *De la pertinence de l'école par rapport à la société africaine*, HPE-UNESCO, Paris.
- **1987**: *Story generale dell'Afrika, T1, Metodologia e pristoria dell'Africa*, Jaca Book, UNESCO
- **1988**: *Histoire de l'Afrique noire : d'Hier et de Demain*, 3ª Ed. mejorada, Hatier, Paris.
- **1989**: *Histoire générale de l'Afrique, T1, Méthodologie et préhistoire africaine*, 3ª Ed. mejorada, Jeune Afrique, Paris.
- **1989**: *La natte des autres : pour un développement endogène en Afrique*, COSDERIA, Bamako.
- **1990**: *Eduquer ou périr*, L'Harmattan, Paris.
- **1990**: *Methodology and African Pre-history*, Abridged edition, James Currey, University of California Press.
- **1991**: *Histoire générale de l'Afrique, Tome IV, L'Afrique du XIIIe au XVIe siècle*, Edición abreviada, Présence Africaine, Paris.
- **1992**: *Historia general de Africa*, 2ª edición mejorada, Tecnos, Madrid.
- **1992**: *Anthologie des grands textes de l'humanité sur les rapports entre homme et la nature*, Ediciones de Charles Léopold Mayer, Paris.

• **1992:** *Compagnons du soleil: anthologie de grands textes de l'humanité sur les rapports entre l'homme et la nature*, la Découverte, Paris.

• **1993:** (Ki-Zerbo y otros): *Senghor, l'humaniste africain*, Edifra, Beyrouth.

• **1994:** *General history of Africa: chinese edition*, 2ª edición mejorada, UNESCO, París.

• **1995:** *Histoire générale de l'Afrique. 1, Méthodologie et préhistoire africaine*, edición mejorada, UNESCO, París.

• **1999:** *L'Apôtre Alfred Simon Diban : premier chrétien de Haute-Volta*, Ed. Resource.

• **1999:** *Historia da Africa negra*, T1, Europa-America.

• **1999:** *Historia da Africa negra*, T2, Europa-America.

• **2003:** *À quand l'Afrique ?* Ediciones de l'Aube

• **2004:** *À quand l'Afrique?* Edición mejorada, Ediciones d'en Bas.

• **2005:** *A quando l'Africa?* EMI, Bologna.

• **2005:** *Afrique Noire*, Ed. Infolio, París.

B.- Obras de Ki-Zerbo editadas por el CEDA solo disponible en su sede en Ouagadougou, Burkina Faso: (Son algunos ensayos y conferencias del Profesor

Dr. Ki-Zerbo inherentes al pensamiento político).

• **1990:** *Société civile et décentralisation*.

• **1991:** *Les droits de l'Homme en Afrique: Tradition et Modernité*.

• **1991:** *De l'Ajustement Structurel imposé aux Africains à l'Ajustement par la Self-Reliance collective dans un monde solidaire et co-responsable*.

• **1992:** *Religions et Nature : Regards multiples et croisés*.

• **1993:** *Développement et Environnement: Humaniser l'homme ou répudier le soleil*.

• **1994:** *L'organisation militaire pré-coloniale dans les pays du BURKINA FASO*.

• **1995:** *Les aventures africaines de l'idée européenne de développement*.

• **1997:** *L'Afrique se meurt, l'Afrique vit*.

• **1997:** *La bonne gouvernance pour l'Afrique : La Bonne gouvernance de qui ? Le cadre historique de la gouvernance en Afrique*.

• **1997:** *Histoire et développement*.

• **1997:** *Où va l'Afrique ?*.

• **1998:** *Aide et Embargo: des moyens différents pour un même objectif*.

- **1998:** *Rôle et place de l'opposition dans un Etat de droit.*
 - **1998:** *Rôle des Parlements dans le Processus démocratique en Afrique.*
 - **1998:** *Colloque International de Ouagadougou « Nations et Ethnies devant la Démocratie en Afrique ».*
 - **1998:** *Entre intérêts locaux et responsabilités mondiales.*
 - **1999:** *L'état de la démocratie au BURKINA FASO.*
 - **1999:** *L'intellectuel et la politique.*
- C.-) Autor de los siguientes artículos en revistas científicas:** artículos relacionados con el pensamiento político.
- On demande des nationalistes », *Tam-Tam*, 1954, enero, pp:10-12.
 - Concerning a borderline: aid to the least-developed countries » *UNESCO Serial article*, nº 20656, 1976, pp: 603-610.
 - À propos d'un cas limite: l'aide aux pays les moins développés », *UNESCO Serial article*, nº 20656, 1976, pp: 648-655.
 - Intellectuels, ouvriers, et paysans : les rapports nouveaux à construire pour une auto-gestion africaine », *AUTOGESTION – AFRIQUE NOIRE*, Nº 39, sept. 1977, pp 25-50.
 - “De la naturaleza bruta a la humanidad liberada”, *El Correo de la UNESCO*, nº 44664, 1979, pp: 39-43.
 - Africa's dialogue with time », *The UNESCO Courier*, nº 44639, 1979, pp: 12-16.
 - La scuola invece », *Negrizia*, febrero 1983, p.14.
 - Nation, justice and liberty», *Diógenes* (International Council for Philosophy and Humanistic Studies) nº 124, 1983, pp: 68-77.
 - L'ère des slogans est révolue ! », *Jeune Afrique*, 1989, junio, nº 1484, pp : 4-11.
 - Interview » *Le Courrier de l'UNESCO*, 1992, febrero, pp: 8-13.
 - L'Universal et le particulier, *Le Courrier de l'UNESCO*, diciembre 1993 (1ª ed.), pp : 28-30.
 - “Lo Universal y lo particular”, *El Correo de l'UNESCO*, diciembre 1993 (1ª ed.), pp: 28-30.
 - “The Universal and the particular», *The UNESCO Courier* diciembre 1993 (1ª ed.), pp: 28-30.
 - «Nation-building and changing political values», *UNESCO publication chapter*, nº 95947, 1993, pp: 468-498.
 - Les droits de l'homme en Afrique: Tradition et modernité », *Sedos Bulletin*, 1996, 15 de enero, PP : 79-87.

• « Droits de l'homme en Afrique » *Spiritus*, sept. 1996, n° 144, pp: 302-315.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA:

• BIBLIA de Jérusalem, 1998, DBB.

• COMBINAROS M. (2000): *Dios en África, valores de la tradición bantú*, Mundo Negro, Madrid.

• CORTÉS LÓPEZ, J.L. (2007): *La historia de África, en sus hechos, textos y lugares*, Mundo Negro, Madrid.

• DESCARTES, R. (1628): *Regulae, traducido del latín por Georges Le Roy y publicado por Victor Cousin, (1826): Les Règles pour la direction de l'esprit, Oeuvres complètes*, Levrault, París.

• DIOP, B. (1947): *Souffles, Présence Africaine*, París.

• FONTAINE de la, J. (2006): *Fables*, Ed. Pocket, París.

• KAMBIRE, M.A.I. (2007): « *Les morts ne sont pas morts* » : *Hommage au professeur Joseph Ki-Zerbo*, Productor propio, Sevilla.

• KAMBIRÉ, M.A.I., (2007): *El Profesor Joseph Ki-Zerbo, icono de África*, (Tesina), UPO, Sevilla.

• KI-ZERBO, J. (1972): *Le monde africain noir : Histoire et civilisation*, Hatier, París.

• _____. (1983): *Alfred Diban, premier*

chrétien de Haute Volta, Cerf, París.

• _____. (1986): *Histoire générale de l'Afrique, Tome I: Méthodologie et préhistoire africaine, Présence Africaine*, Edicef, UNESCO, París.

• ____ y otros (1992): *La natte des autres (pour un développement endogène en Afrique)*, Actas del coloquio del Centre de recherche pour le développement endogène (CRDE), CODESRIA/Karthala, París.

• _____. (2003): *Á quand l'Afrique?*, L'Aube, Lausanne.

• LUMUMBA, P. (2000): *La pensée politique de Patrice Lumumba*, Présence Africaine, París.

• M'BOW, A.M. (1980): *Histoire générale d'Afrique*, UNESCO, París.

• METUOLE SOMDA, J.B. (1977): *SAGESSE DAGARA I: Anthroponymie dagara, Savane Bobo*, Koumi (Burkina Faso).

• MULAGO, V. (1965): *Un visage africain du christianisme*, París.

• PERRIER, J. (1992): *Vent d'Avenir. Le cardinal Lavignerie, (1825-1892)*, Karthala, París.

• RENAULT, F. (1992): *Le Cardinal Lavignerie, 1825-1892*, Fayard, París.

• ROBLES PIQUER, C. (2006): *EUROPA Y EL DRAMA DE ÁFRICA*, Taurus, Madrid.

- SORIANO, R. (2004): *INTERCULTURALISMO, entre liberalismo y comunitarismo*, Almuzara, Córdoba.
- SARTORI, G. (1987): *Teoría de la democracia*, Alianza, Madrid.
- SARTRE, J.P. (1948): *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, PUF, París.
- SENHOR, L. S. (1990): *Oeuvres Poétiques, Le Seuil*, París
- TÉOVÉDJRÈ, A. (1977): *La Pauvreté, Richesse des Peuples, Ouvrières, París*, (Premio Nobel).
- WEBER, M. (1959): *Le savant et le politique*, Plon, París.
- _____. (1980) –reedición mejorada- : *Le savant et le politique*, Colección 10/18, París

¹ Tema que trata ampliamente Weber, M. (1959) en su obra *Le savant et le politique*, editada por Plon en París.

² Datos recogidos en la obra de Ki-Zerbo, J. (1983): *Alfred Diban, premier chrétien de Haute Volta*, Cerf, París; (1999 2ª edición): *Apôtre Alfred Simon Diban Ki-Zerbo, premier chrétien de Haute Volta, edición mejorada, Ressource*, Colombelles, obra traducida en español y editada por Mundo Negro.

³ Senghor, L.S. (1990): *Œuvres poétiques*, Le Seuil, París.

⁴ Cortés López, J.L. (2007): La historia de África, en sus hechos, textos y lugares, Mundo Negro, Madrid, pp: 260-261

⁵ La familia de Joseph Ki-Zerbo: Padre Diban Ki-Zerbo de padres campesinos y adeptos de Religión Tradicional Ancestral (en adelante RTA), nació en 1875 recibió el bautizo el 6 de mayo de 1901 siendo el primer cristiano de la población de Alto Volta en manos de los misioneros de la Sociedad de Misioneros de Africa popularmente conocidos como Padres Blancos.

Se casó en mayo de 1904 con Coulibaly Marie Louise de este matrimonio nacerán:

Maurice, Margarita, Marie, Georges y Jeanne D'Arc, todos ellos fallecidos.

Tras la muerte de Marie Louise la primera mujer en 1913, Diban se casa en segundo nuncio con Folo Ki en 1914 aún siendo de la RTA y en 1917 recibió el bautizo y el nombre de Thérèse.

Del matrimonio de Alfred Simon y Thérèse nacerán:

Agnès en 1918, Joseph en 1922 protagonista de nuestro estudio, fallecido en diciembre de 2006.

Angélica en 1924-1924, Anne Marie, 1926

; Germaine-Marie en 1928-1928 ; François en 1928-1928

Jean-Baptiste, 1930; Jean-Gualbert en 1934, Jean-Marie en 1937-1982. No cabe duda que la familia nuclear del Profesor Ki-Zerbo es numerosa.

⁶ Se llama así en África el campo con vegetación silvestre.

⁷ Nacido con el apellido Ki, por mala transcripción del mismo como suele ocurrir con los nombres y apellidos africanos, Joseph más tarde una vez con fuerza y credibilidad ante las autoridades francesas hizo valer su verdadero apellido añadiendo Zerbo al Ki de allí su actual apellido Ki-Zerbo que él mismo explicó en los siguientes términos: “Il faut redresser cela, lui dira-t-il, parce que Ki n'est pas notre nom en entier. Nous nous appelons Ki-Zerbo; il n'y a qu'à écouter les gritos quand ils appellent notre famille” vers Enciclopedia Wikipédia.

⁸ Mulago, V. (1965): *Un visage africain du christianisme*, Paris, p. 117, citado por Combinaros M. (2000): *Dios en África, valores de la tradición bantú*, Mundo Negro, Madrid, p. 127.

⁹ Según el profesor Dr. Soriano, Catedrático de Filosofía del Derecho y Filosofía Política en la Universidad Pablo de Olvide en Sevilla: “El comunitarismo se enfrenta al liberalismo universalista defendiendo el valor de cada cultura en su propio ámbito, con independencia de su naturaleza, historia, dimensión y relaciones con otras culturas. Cada cultura es valiosa en sí misma”. SORIANO, R. (2004): *INTERCULTURALISMO, Entre liberalismo y comunitarismo*, Almuzara, Córdoba, p.59.

¹⁰ “Les Écoles de la Mission”, es un conjunto de colegios en la primera era de la colonización que crearon los misioneros y misioneras de la sociedad de los misioneros de África en casi todo el continente.

¹¹ En África, llevan el nombre de *Padres*

Blancos, los Padres y Religiosos de la Sociedad de los Misioneros de África, Congregación fundada por el Cardenal Charles Lavigerie (1825-1892) para más información ver las obras: RENAULT, F. (1992): *Le Cardinal Lavigerie*, 1825-1892, Fayard, París y PERRIER, J. (1992): *Vent d'Avenir. Le cardinal Lavigerie* (1825-1892), Karthala, París. Les llaman Padres Blancos porque en los tiempos que hicieron su aparición en el continente africano eran los únicos que llevaban sotanas de color blanco, mientras que el resto del clero -tanto forasteros como nativos- se vestían con sotana negra. Ellos eligieron el color blanco para poder soportar los altos grados de calor en el Norte de Africa, zona que tenían la mayoría de sus misiones. Canónicamente, es decir según el Derecho del Canon de la Iglesia Católica, son reconocidos como padres blancos, los padres y religiosos de la congregación de los Redentoristas, fundada por San Alfonso de Ligorì, padre de los moralistas.

¹³ Parece extraño que a sus 25 años Ki-Zerbo estuviera todavía examinarse de un bachillerato; no obstante el ex alumno, el Profesor Dr. Guissou de la Universidad de Ouagadougou, nos saca de duda y explica: "Un rappel historique et indispensable pour situer Joseph Ki-Zerbo dans son contexte des années 1940/50. Lorsqu'il se présentait en candidat libre au BEPC, au BAC, à la Licence puis à l'agrégation en Histoire, ce parcours était officiellement et pratiquement interdit aux « *Nègres indigènes* ». Les petits Nègres colonisés par la France et qui fréquentaient l'école primaire indigène devaient, après l'obtention du Certificat d'Études Primaires indigènes, s'inscrire aux écoles primaires supérieures de Katibougou (actuel Mali), Bingerville, (actuelle Côte d'Ivoire), Saint Louis et « *Williams Ponty* » (Sénégal).

Le diplôme d'une de ses écoles marquait la fin du cycle de la formation par le savoir dispensé dans les colonies. Ahmadou Hampaté Bâ, jeune « *écrivain temporaire essentiellement précaire et révoicable* » de l'administration coloniale française, arrive en 1922 à Ouagadougou et il écrit ceci : «

Sous l'effet de la colonisation, la population de l'Afrique Occidentale Française (AOF) s'était divisée automatiquement en deux grands groupes, eux-mêmes subdivisés en six classes qui vinrent se substituer aux classes ethniques. Le premier était celui des citoyens de la République française, le second celui des simples sujets... Le premier groupe était divisé en trois classes : les citoyens français de pur-sang, né en France ou européens naturalisés Français, les citoyens français des « quatre communes de plein exercice » du Sénégal (Gorée, Saint Louis, Dakar, Rufisque) ; enfin, les Africains naturalisés citoyens français. Tous jouissaient des mêmes droits (en principe) et relevaient des tribunaux français. Le second groupe, celui des sujets, comprenait à son tour trois classes : au sommet... les sujets français du Sénégal, qui jouissaient d'une situation privilégiée par rapport à ceux des autres pays... puis venaient... les sujets français « lettrés » (c'est-à-dire scolarisés ou connaissant le français) et les sujets français « illettrés » (uniquement du point de vue du français, cela va de soi)... Du point de vue de la division « officielle » des classes, j'étais un sujet français lettré, né au Soudan et non au Sénégal, donc juste au-dessus de la dernière catégorie. Mais selon la hiérarchie indigène, j'étais incontestablement un Blanc-noir, ce qui, on l'a vu, nous valait quelques privilèges, à cette réserve près qu'à l'époque, le dernier des Blancs venait toujours avant le premier des Noirs... ».

C'est justement cette « *hiérarchie* » que Joseph Ki-Zerbo refusait par son entêtement à dépasser les barrières coloniales, á la recherche de « *toujours plus de connaissances et de savoir* » pour consolider sa personnalité, son identité culturelle et historique, pour « *être en soi et pour soi* », sans la tutelle humiliante des autres. Ki-Zerbo a eu l'intelligence, le courage et la persévérance pour contourner toutes les barrières racistes de son époque et avancer. Il a voulu maîtriser á son profit ce que Cheick Amidou Kane appelait

dans son roman «*L'aventure ambiguë*» :
«*savoir vaincre sans avoir raison* ». Ver
Guissou in (KAMBIRÉ: 2007, 59-60).

¹⁴ (*Naan Laara, an Saara en el idioma diula que significa en castellano: Si nos acostamos estamos muertos*) una invitación a seguir los consejos que alberga el siguiente poema de la Fontaine: *LE LABOUREUR ET SES ENFANTS*

Travaillez, prenez de la peine:

C'est le fonds qui manque le moins.

*Un riche laboureur, sentant sa mort
prochaine,*

Fit venir ses enfants, leur parla sans témoins.

«Gardez-vous, leur dit-il, de vendre l'héritage

Que nous ont laissé nos parents :

Un trésor est caché dedans.

*Je ne sais pas l'endroit; mais un peu de
courage*

Vous le fera trouver: vous en viendrez à bout.

*Remuez votre champ dès qu'on aura fait
l'août:*

*Creusez, fouillez, bêchez; ne laissez nulle
place*

Où la main ne passe et repasse.»

*Le père mort, les fils vous retournent le
champ,*

Deçà, delà, partout: si bien qu'au bout de l'an

Il en rapporta davantage.

*D'argent, point de caché. Mais le père fut
sage*

De leur montrer, avant sa mort,

Que le travail est un trésor.

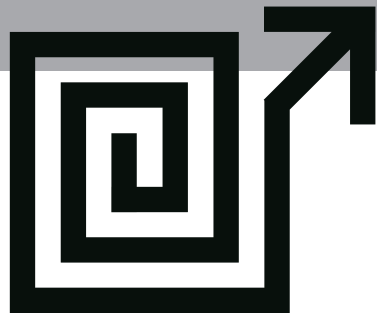
¹⁵ Sobre este hecho y durante una estancia de trabajo e investigación que tuve en Ouagadougou en diciembre 2006 y enero de 2007, en el domicilio de la familia Ki-Zerbo, la viuda del recién fallecido profesor Jacqueline Coulibaly confesaba lo siguiente: “*Ou bien on se limitait au discours de salon de l'indépendance ou bien on allait se coltiner avec les réalités de l'indépendance*”. Para

Jacqueline, profesora, fundadora y ex directora de “Cours Normal des Jeunes Filles” una especie de escuela de formación profesional para mujeres, en Conakry; pues “*el hecho de ir en Guinea junto a mi esposo entonces era un acto de solidaridad política y de credibilidad personal*”.

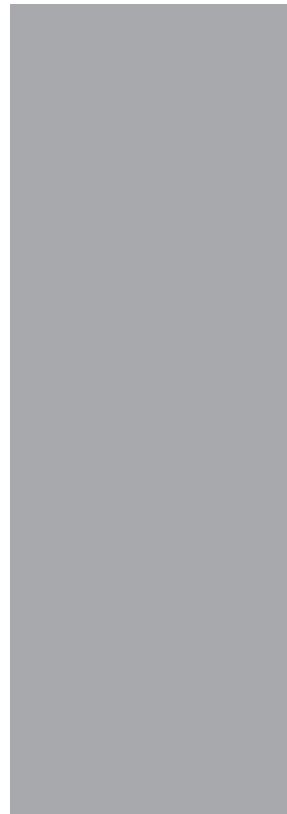
¹⁶ El título oficial es en francés “Conseil Africain et Malgache pour l'Enseignement Supérieur”.

¹⁷ “Burkinabè” es el gentilicio de BURKINA FASO, término invariable –un burkinabè, una burkinabè, unos burkinabè y según su etimología: burkina término procedente de la lengua “moosé” significa íntegro y bè término de la etnia “peul” o “fulfuldé” significa Hombre, es decir el ser humano sin distinción de sexo. Así pues este gentilicio goza del aval de la academia francesa. Aprovechamos este espacio para invitar a las españolas y los españoles a hacer lo mismo y que dejen de utilizar como gentilicio de Burkina Faso, burkinen singular y burkinenses plural como venimos leyendo en la prensa española. Francia misma siendo colonizadora de Burkina Faso tras un juicio celebrado sobre el gentilicio de este país convocado por el joven capitán Thomas Sankara reconoció este término como tal y como quiere el pueblo de Burkina Faso llamándose burkinabè.

¹⁸ Ante un socialismo que pregonaba el profesor comprensivo y entendible para los intelectuales y una masa de compasivos añorando su libertad y su tradición esclavizadas los dos partidos de derecha RDA y PRA pactan y ganan las elecciones y el MLN de izquierda y socialista (fonéticamente que significa “*inmilèn*” en idiomas africanos del grupo voltaico da otro sentido a las siglas MLN: “yo también quiero compartir”, se trata según sus adversarios *compartir todo incluyendo las mujeres*; así una mala jugada y interpretación hicieron perder las elecciones al profesor primer catedrático y alto funcionario del país que se conformó sólo con 6 escaños de 76 en el parlamento.



4 **Notas**



Eurabia: el dominio musulmán de Europa

Eurabia: the muslim dominion of Europe

Fernando León Jiménez

Profesor contratado doctor de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla
fleojim@upo.es

Fecha de recepción: agosto de 2007

Fecha de aceptación: septiembre de 2007

PALABRAS CLAVES: Europa, Arabia, sumisión, Islam, conspiración.

KEYWORDS: Europe, Arabe, submission, Islam, conspiracy.

Abstract. :“Eurabia” is a new world that refers to the progressive and malicious Islamization on Europe. It is born from the blending of the terms “Europe” and “Arabia” to make geographic reference to respectively Europe and the countries of Arab language and culture. Eurabia is not an accidental phenomenon; instead, although slow, it refers to a steady process.

Resumen. “Eurabia” es un término nuevo que expresa la progresiva y maliciosa islamización de Europa. Se forma por la unión de dos términos, a saber: Europa y Arabia, que vienen a englobar geográficamente al continente europeo y a los países de habla y cultura árabe. No sucede de forma accidental y es un proceso lento pero firme.

Formalmente, este neologismo resulta de la *refundición* de los términos “Europa” y “Arabia”. Originariamente, fue el nombre de una pequeña *revista* fundada en 1.975 por la Association France-Pays Arabes de París, el Middle East International Group de Londres, el Groupe d’Erudes sur le Moyen Orient de Ginebra, y el Comité Europeo de Coordinación de las Asociaciones de Amistad con el Mundo Árabe (organismo CEE).

Con un sentido crítico, la palabra también fue “creada” por *Bat Ye’or* (que en hebreo significa *hija del Nilo*). Es el pseudónimo de la escritora judía Giselle Littman, nacida en Egipto y con actual nacionalidad británica. *Bat Ye’or* es especialista en historia de Oriente Medio y pionera en el estudio de la situación de los dhimmis y de la *Jihad*. El término *dhimmi* lo emplea en su libro *Islam and Dhimmitude: Where Civilizations Collide*¹. *Ye’or* atribuye al político libanés *Bashir Gemayel* la creación del término *dhimmitud*, que equivale a la sumisión al dominio islámico de las tierras y de la gente. A cambio de esta sumisión, los no musulmanes recibirían de las autoridades islámicas la promesa de la protección (*dhimma*). Esta protección estaría, además, condicionada a un impuesto (*jizya*). Es, en suma, un concepto que formaliza la opresión y ausencia de libertad. *Ye’or* escribe desde la experiencia de haber presenciado la destrucción en pocos años de una vital comunidad judía asentada en Egipto durante más de dos mil seiscientos años, desde los tiempos del profeta Jeremías. Ha visto la desintegración y la huida de familias desposeídas y humilladas, la destrucción de sus sinagogas, el bombardeo de sus barrios

y el terror de una población pacífica. Ha conocido personalmente las penurias y la dureza del exilio, la miseria de ser una apátrida. En suma, equipara la dhimmitud como la condición social resultante de la *Jihad*, definiéndola como un estado de inseguridad de los infieles, a los cuales se exige sumisión. *Ye’or* considera la condición de los dhimmis dentro de un contexto de *Jihad*. En efecto, la dhimmitud es la consecuencia directa de la *Jihad* porque comprende todas las leyes y costumbres islámicas aplicadas durante más de un milenio a las poblaciones sometidas de judíos y cristianos residentes en los territorios conquistados por la *Jihad* y, por tanto, islamizados.

En este contexto se gesta el concepto de *eurabia*, que ha empleado en su obra *Eurabia, the Euro-Arab axis*². En esencia, sostiene que “*Eurabia*” es el nombre por el que se conoce una teoría geopolítica que augura una Europa en la que la cultura dominante no será occidental, sino islámica, y en la que la inmigración habrá multiplicado el número de adeptos musulmanes. Esta hegemonía demográfica se alzaría como un larvado caballo de troya que, en su momento, consumará la victoria cultural del Islam. Se trata, en suma, de una invasión lenta y silenciosa que realizan los musulmanes en los países democráticos, para intentar que todos formemos parte de su concepción del mundo, en un alarde de doble moral o dictadura que usa la democracia para sus propósitos totalitarios³.

Pero fue *Oriana Fallaci* la que utilizó el término con especial firmeza, al hacerlo coincidir sin rodeos con el yihadismo invasor

de Europa. Con este estilo-denuncia se convirtió en una de las valedoras de la voz "eurabia", que definía esta nueva situación geopolítica donde la cultura dominante e intolerante en Europa será la versión más descarnada del Islam. Pese al respeto hacia las "religiones del libro" que invocan los musulmanes más moderados, no hay duda de que el antisemitismo y el antisionismo configura una parte esencial en el nuevo pensamiento islamista. Fallaci lo expresó sin reservas:

"Europa ya no es Europa, es 'Eurabia', una colonia del Islam. Nuestro primer enemigo no es Ben Laden ni Al-Zarqawi, es el Corán, el libro que los ha intoxicado." "Estamos en guerra, ¿podemos entender eso de una vez? En la guerra se llora, se muere y ya está. [Europa] sigue sin darse cuenta de que tiene el enemigo en casa. [En Europa] no quieren darse cuenta de que esto es una cruzada a la inversa. El islamismo es el nuevo nazifascismo. Con el nazifascismo no es posible compromiso alguno."

Geográficamente, el término "Eurabia" engloba al continente europeo y a los países de habla y cultura árabe. Ciertamente, la separación geográfica y cultural entre ambas regiones es muy clara. Pero el mundo financiero ha evolucionado de tal modo que las naciones del mundo se han visto en la necesidad de abrir sus perspectivas económicas hacia otras latitudes y establecer parámetros y relaciones de estas características. Las facilidades técnicas para el tránsito de personas y la necesidad de mano de obra joven han favorecido la mezcla en occidente de masas humanas

de ambos paradigmas. Por fin, un régimen de libertades amplio y cómodo para los asimilados ha permitido que mantengan sus prácticas culturales y creencias, no siempre tolerantes con las culturas que los acogen. En consecuencia, la distancia geográfica se disuelve y la confusión entre miembros de culturas diferentes se convierte en un hecho preparador del salto hasta "Eurabia".

Además, Eurabia no "sucede" por *accidente*. Tiene el apoyo permanente de grupos de opinión y acción, cuentan con la participación activa de líderes políticos europeos, la incomprensible complacencia del periodismo de izquierdas marcadamente antiamericano y, en fin, un sostén económico no despreciable. Y todo ello en un contexto de libertades que juega contra la libertad misma. La idea ha sido bien resumida por el arzobispo Giuseppe Bernardini, al citar las declaraciones de un autorizado personaje musulmán durante un encuentro oficial para el diálogo islámico-cristiano:

"Gracias a vuestras leyes democráticas os invadiremos, gracias a nuestras leyes religiosas os dominaremos: los petrodólares que entran en las cajas de Arabia Saudita y de otros Gobiernos islámicos son usados para construir mezquitas y centros culturales en países cristianos con inmigración islámica, incluida Roma".

La meta es influir gradualmente en Occidente para que vaya aceptando cada vez más al Islam. Los musulmanes deben participar en la vida pública en todas las esferas para cambiar las cosas "hacia" el Islam, hasta llegar a un "Islam que todo lo abarque". El

musulmán debe ser un ciudadano para influir en su ambiente social, pero le está prohibido ser influenciado por el ambiente. En definitiva, “no hay que modernizar el Islam, sino islamizar la modernidad”.

El *cambio cultural* que “Eurabia” persigue en Europa comenzó con la crisis del petróleo de los años 70, que habría obligado a los dirigentes europeos a hacer concesiones a los países productores árabes. Las principales concesiones fueron ocho, a saber:

- Una política exterior conciliada con los países árabes. Ésta exige concesiones culturales y en nuestro sistema de valores para llegar a puntos de encuentro. Por su parte, las propuestas islamistas no ceden en sus principios ni un milímetro (esto sería inaceptable en su paradigma). Así, Europa se desplaza sutilmente hacia “Eurabia”
- Oposición conjunta a Estados Unidos e Israel. Del punto anterior se infiere este resultado. Esta oposición está apoyada también en la información masiva antiamericana que fomenta, al tiempo, la visión como mártires y explotados de los musulmanes, especialmente del pueblo palestino. Y la demonización de lo americano nos aleja de esos aliados naturales de Europa para acercarla a “Eurabia”.
- Inclusión de Turquía en la Unión Europea. De admitirse en el seno de la Unión, supondría una desfiguración de la identidad europea al incorporar a esta entidad política a millones de musulma-

nes y una cultura que no se corresponde con la tradición europea.

- Apertura a la inmigración musulmana. La forma más sutil y sólida de consagrar “Eurabia” es sembrar el territorio europeo con adeptos a la fe islámica, que por razones obvias provienen masivamente de países musulmanes.
- Rechazo a la mención de las raíces cristianas de Europa en la Constitución Europea. Se equipara la importancia de las demás religiones a la cristiana en el territorio europeo, siendo un hecho incontestable la influencia hegemónica de ésta en el pensamiento, la ética y la política europeas. Pero esta desfiguración es conveniente en el camino a la suplantación de la identidad cultural europea.
- Defensa de la compatibilidad entre Islam y democracia. El Islam tiene una vocación totalizadora: aspira a influir en todos los ámbitos de la vida social y no distingue entre el orden civil y el religioso, entre autoridades de uno y otro orden, en la separación, en suma, entre Estado y Religión. Ésta es, por tanto, una entidad moral a la que deben subordinarse las instituciones y la sociedad civil toda. La democracia y la libertad individual también. Sin duda, es difícil conciliar nuestra idea de democracia liberal con la que pueda defenderse desde una concepción islamista, que subordina libertades, derechos e instituciones a principios religiosos de obligado cumplimiento. La falacia de esta supuesta compatibilidad solamente puede obedecer al intento de presentar al Islam como compatible con

creencias irrenunciables en Europa (la democracia, la libertad individual y el Estado de Derecho), a fin de facilitar el tránsito a “Eurabia”.

- Idealización de ciertos períodos de la historia europea, como Al-Andalus, con repudio de la Reconquista o la Conquista de América. Se presenta Al-Andalus como un período de florecimiento cultural, tolerancia y paz, mientras Europa vivía en el oscurantismo fanático y atrasado. Las conquistas musulmanas fueron pacíficas y enriquecedoras, y la reconquista cristiana brutal y abusiva, a igual que la conquista de Indias, que se caracterizaron por el sometimiento, el abuso y el genocidio. En cierta manera, esta idealización encubre la reivindicación sobre los antiguos territorios musulmanes, a los que no se renuncia por tenerse legítimo derecho de recuperación.

- Adopción del relativismo cultural, con aceptación de la poligamia. Se fomenta la superación del cristianismo como forma de intolerancia y absolutismo en los valores, presentándose el relativismo como forma idónea de convivencia democrática. Realmente, esta fórmula es la que permite exigir respeto por formas de vida y conducta inaceptables en nuestra cultura, tales como la poligamia, la sumisión de la mujer al hombre o la eficacia civil de las autoridades religiosas.

Son varios los hechos que apoyan el futuro *éxito* de “Eurabia”:

- Entre el 16 y el 20 por ciento de los nuevos europeos nacen en hogares mahometanos.

- El número total de musulmanes en Europa supera ya los 12 millones, más del 3 por ciento de la población continental.

- La pareja media europea tiene hoy menos de 1,4 hijos, frente a los 3,6 hijos de una pareja inmigrante musulmana.

- Un dato local: en treinta años los musulmanes de Granada han pasado de 0 a 15.000, y ya han empezado a llamar referirse a la ciudad como “capital islámica de Europa”. Entre 500.000 y 800.000 viven hoy en España.

- Los imanes ejercen presión sobre las autoridades europeas para que designen oficialmente zonas para extender la ley musulmana, no encontrando tajantes negativas a admitir fisuras en principios esenciales de nuestra cultura jurídica.

- Europa estará plagada de mezquitas, y sus decisiones políticas y sociales serán adoptadas por la numerosa población musulmana. El nivel de votantes islámicos será decisivo para determinar quién controla los gobiernos.

- Entre los jóvenes musulmanes no ha desaparecido el radicalismo. Mai Yamani, profesor en el Royal Institute of International Affairs de Gran Bretaña, opina que los jóvenes musulmanes en Europa llegan al radicalismo por tres factores. Primero, la globalización desdibuja su identidad y los hace buscar un refugio seguro en la religión. Segundo, el acceso a Internet y a la televisión árabe por satélite los conecta con una actualidad de Medio Oriente donde

Occidente es representado como un agresor. Y tercero, la educación wahabita que se enseña en las mezquitas y colegios del Reino Unido, que alienta la hostilidad contra los infieles.

A modo de *conclusión*, podemos establecer que:

1. *“Eurabia” es un término en gestación.* Trata de resumir un fenómeno actual, circunstancia que lo convierte en especialmente maleable ante hechos y doctrinas futuras, que pueden completarlo o reconfigurarlo en su sentido final.

2. *Es un término crítico-descriptivo.* En efecto, “Eurabia” no es una doctrina, sino un hecho. Mejor dicho: la denuncia de un hecho consistente en la deliberada, maliciosa y peligrosa islamización de Europa. Este contenido de denuncia y crítica configura su razón de ser, al ser su vocación difundir entre el público occidental y especialmente europeo esta amenaza. En este contexto de denuncia, parece que su sentido de alerta cultural solamente desaparecerá con la eliminación del peligro mismo. En consecuencia, es un *concepto defensivo*: pretende repeler las agresiones islamistas a los valores fundamentales de nuestra cultura.

3. El aparato crítico que despliega el concepto se alza *frente al islamismo*, y no contra ninguna otra doctrina.

4. No se planteen posibles vías de *solución consensual*. Por tanto, el multiculturalismo es impracticable y hasta peligroso, pues

no es posible la coexistencia de culturas cuando una de ellas pretende imponer sus principios por la fuerza y sin el respeto a los derechos humanos más elementales. Y si Europa se convierte en “Eurabia”, significará la pérdida de nuestros aliados culturales, económicos y militares más estrechos.

5. Como quiere que sea, la creación y desarrollo del concepto contribuye a *enriquecer y formalizar* el debate sobre una cuestión clave de este siglo y que, sin duda, exigirá respuestas políticas, éticas, jurídicas y ciudadanas.

N o t a s

¹ *Islam and Dhimmitude: Where Civilizations Collide*, Fairleigh Dickinson University Press, 2001.

² *Eurabia: The Euro-Arab Axis*, Fairleigh Dickinson University Press, 2005.

³ Bat Ye'or ha conseguido un renombre mundial como pionera en el estudio de los dhimmis y de la *Jihad*. Sus obras son ampliamente citadas y muy valoradas entre los medios de la lucha contra el *terrorismo*. Ha pronunciado conferencias en el *Congreso de los Estados Unidos* y en la *Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas*.

Filosofía del Poder Absoluto. Testimonio de una Víctima del Holocausto.

Philosophy of Absolute Power. Testimony of a Victim of the Holocaust

Marisa Soriano González

Colaboradora honoraria de la Universidad
Pablo de Olavide de Sevilla

Fecha de recepción: abril 2007

Fecha de aceptación: julio 2007

PALABRAS CLAVES: Holocausto, nazis, Auschwitz.

KEYWORDS: Holocaust, nazis, Auschwitz.

Abstract.: Jean Améry (pseudonym of Hans Meyer), a jewish prisoner in Auschwitz, could not stand that the enormous nazi's stain remained unpunished and that Europe made a fresh start so quickly Améry describes both the process of human degradation as a pre-conceived strategy and the questions that this fact triggers in an intellectual; he also describes how the process affects prisoners differently depending on their education, beliefs and moral character.

Resumen.: Jean Améry (pseudónimo de Hans Meyer), prisionero judío en Auschwitz, no pudo soportar que la enorme culpa de los nazis quedara sin castigo y que Europa pasara rápidamente la página. Améry describe el proceso de degradación humana como una estrategia preconcebida, las preguntas que este hecho provoca en un intelectual y cómo este proceso influye de distinta manera en los prisioneros según su formación, catadura moral y creencias.

LA CONDICIÓN HUMANA Y LA PERPLEJIDAD.

La lectura del libro de Jean Améry (pseudónimo de Hans Mayer), *Más allá de la culpa y la expiación*, sobrecoge y engancha al lector. Cuando se comienza su lectura, es difícil abandonarla, porque es la vivencia por un intelectual de sus recuerdos y reflexiones en el campo de exterminio nazi de Auschwitz, que no deja salida a la condición humana. Me ha llamado la atención las palabras finales del prólogo a la segunda edición del libro, que son tan amargas que presagian el desenlace fatal del autor, que se suicida dos años después, en 1978 (había escrito el prólogo en 1976). No me resisto a dejar de poner las palabras de presagio de Améry, y he de decir que las leí antes de saber que se había suicidado (leí antes el prólogo que la solapa del libro donde se habla de su suicidio). Éstas son sus palabras:

“Lo que ha sucedido, ha sucedido. Pero el hecho de que haya sucedido no es fácil de aceptar. Yo me rebelo: contra mi pasado, contra la historia, contra un presente que congela históricamente lo incomprensible y con ello lo falsea del modo más vergonzoso. Ninguna herida ha cicatrizado, y lo que en 1964 parecía a punto de sanar, vuelve a abrirse como una pústula”

Si tengo que destacar un punto o escoger una idea que me haya impresionado del relato de Améry yo diría que es *la lucha sin fin que mantiene con la condición humana*, a la que no acepta y trata de encontrar una explicación ¿Cómo es posible que los humanos puedan llegar a tal punto

de degradación y depravación? Ésta es la gran pregunta que se hace el autor y que late entre las páginas del libro. Es también la pregunta que le llevó a escribirlo: relatar cómo es la condición humana y hasta dónde puede llegar en una situación límite. Él trata de encontrarle una explicación, pero a pesar de que ha leído bastante sobre el Holocausto no está de acuerdo con las explicaciones que se han dado. Fundamentalmente porque las circunstancias que atravesaba Alemania no eran las que dicen los tratadistas que pueden conducir a una degradación como la de Auschwitz. No había motivos para llegar a tanto. Por ello afirma que el Holocausto “surgió por generación espontánea”.

Améry escribe lo que pasó y piensa y reflexiona sobre ello, pero no encuentra explicación, porque con la explicación quisiera salvar a la condición humana, a la especie a la que pertenece, que inesperadamente puede convertirse en el peor enemigo de sí misma. No se atreve a escribir durante largos años. Al final se decide con un pequeño ensayo y después con un libro. Pero el ensayo y el libro son para él como un monólogo en voz alta para comprender y a través de una comprensión intentar reconciliarse. Lo intenta una y otra vez. Y no lo consigue. No puede reconciliarse con la condición humana. Al final, cansado, fracasado, se da muerte y desaparece. Yo creo que la muerte es el fin de un largo proceso hacia el encuentro de una respuesta que nunca llega. Améry se quedó perplejo cuando recibió el primer golpe del verdugo y desde ese momento siguió perplejo hasta su muerte. Probablemente *la perplejidad*

sea el sentimiento que explica su muerte voluntaria.

EN LAS FRONTERAS DEL ESPÍRITU.

Améry describe la pérdida progresiva del espíritu en Auschwitz hasta terminar en la más pura materialidad. Relata los problemas del intelectual, es decir, del hombre con conocimiento y que reflexiona en los campos de concentración nazis, pues su situación es mucho peor que la de los prisioneros no intelectuales, que tienen más aptitudes para adaptarse a la situación y sobrevivir. El problema del intelectual es el de la resistencia para aceptar la situación y adecuarse a ella, y por otra parte el sufrimiento de la ausencia de espiritualidad que va apoderándose de él poco a poco. Ha de soportar el proceso de bestialización de la existencia acompañada por el cierre de las personas sobre sí mismas y la manifestación de sus mayores vicios ante una situación límite en las que todos luchan por sobrevivir.

Améry explica que esta situación tan límite no se corresponde con las dibujadas y explicadas por otros libros de prisioneros, porque la realidad de Auschwitz era mucho peor que la de otros campos nazis. Y pone el ejemplo del escritor Nicos Rost, prisionero en el campo de Dachau, en el que los presos judíos disfrutaban de unas condiciones más favorables. La ausencia de espiritualidad en Auschwitz era total -viene a decir Améry- mientras que en otros lugares aún se podía respirar un soplo de espíritu.

El relato insiste en la incertidumbre total en la que vivían los prisioneros –podía pasar

cualquier cosa en cualquier instante- y en las absurdas normas establecidas por los guardias de las SS, en las que Améry encuentra un propósito de confusión moral para domeñar los principios y convicciones de los prisioneros. La incertidumbre personal y la crudeza y mantenimiento a ultranza de normas irracionales son buenos instrumentos para someter a la voluntad y aceptar la nueva realidad. Améry llega a decir que con el tiempo, en este proceso de interiorización de nuevos valores y hechos, los prisioneros terminan por identificar al Estado nazi con el Estado hegeliano, es decir, que el nuevo Estado nazi es la encarnación de la realidad posible. Me parece que en este pasaje Améry exagera o su visión es personal, pero no compartida por otros que resistieron mentalmente a la situación y nunca consintieron la depravación moral que supuso el Estado nazi.

Quizás lo más interesante del capítulo sea la distinción entre intelectuales y personas sencillas a la hora de afrontar las penalidades del campo de concentración. Éstas se adaptan mejor a las nuevas circunstancias, porque normalmente tienen menos que perder. Les ha ido peor que a los intelectuales en la vida y están más acostumbrados al dominio de terceros. También tienen la experiencia de recursos de todo tipo para sobrevivir. Sin embargo, el intelectual está menos acostumbrado a las inclemencias y penalidades de la prisión y además se resiste mentalmente mucho más a aceptar la realidad de los hechos. Siente una mayor repugnancia por el atropello de la dignidad de las personas, y por ello le cuesta más adaptarse a la nueva situación.

Y dentro de la categoría de los intelectuales todavía era peor la situación para los agnósticos y apolíticos que para quienes disfrutaban de la fortaleza de una fe religiosa o política, porque esta fe les ayudaba a sobrevivir además de proporcionarle consuelo en el presente. Era como una agarradera, una razón para vivir, de la que carecían los

intelectuales sin religión y compromiso político. Un consuelo para la esperanza, ya sea en el premio de la salvación o en la venganza contra los nazis de los partidos marxistas.

Améry se refiere a los intelectuales, pero creo que este auxilio de la fe –ya sea religiosa o política– hay que extenderla a todos los prisioneros, pues a todos ayudaba la profesión de una religión o de unas creencias políticas. En el campo de prisioneros los portadores de fe se sentían miembros de una comunidad y proyectaban hacia el futuro y hacia fuera la esperanza de un mundo mejor. Dentro y fuera se sentían más reconfortados, en tanto el pobre Améry sufría una tremenda soledad.

EL PRIMER GOLPE DE LA TORTURA.

Sobrecoge el relato de la tortura sufrida en la fortaleza de Breendonk, a mitad de camino entre Bruselas y Amberes, a manos de las SS de Hitler. Es el punto de partida. Formaba parte Améry de una asociación clandestina de la resistencia contra los nazis, que distribuía pasquines entre los soldados alemanes haciéndoles ver que participaban en una guerra injusta. Se lamenta, cuando escribe su libro, de la ingenuidad

de los jóvenes resistentes, que consideraban equivocadamente que podían hacer mella entre los soldados alemanes, cuando –todo lo contrario– éstos entregarían obedientes los pasquines a sus jefes y éstos a su vez a sus superiores.

El relato es una reflexión sobre la tortura: lo que significa para el verdugo y la víctima. La víctima ve todo de otra manera cuando es detenido y transportado a la prisión. Incluso el portalón de la fortaleza de Breendonk, que tantas otras veces había contemplado, le parecía distinto, y los árboles de la carretera le parecía dotados de una especial luminosidad desde la ventana del furgón que le transportaba camino de la fortaleza. Sabía lo que le iba a suceder, pero no es lo mismo pensarlo que vivirlo en propia carne.

Especialmente se detiene en las consecuencias para la víctima del primer golpe, pues es el momento en que se le rompen los esquemas de relación con la humanidad, con los otros, y del sentimiento de su propia dignidad. La víctima se da cuenta de que no tiene escape, no puede recibir ayuda y está sólo ante su verdugo. No puede conectar con la humanidad y además la humanidad se transforma en verdugo. Es el momento en que se pierde la confianza en los humanos, que hasta entonces eran amigos, compañeros, personas. La humanidad, y los humanos concretos que la representan, se convierten en los otros, los extraños feroces que te oprimen.

Llama la atención a Améry que sus verdugos no son sádicos, sino personas norma-

les, con aspectos normales, esto es, que cualquier persona normal puede convertirse en verdugo. Otra vez aparece la perplejidad, pues no comprende el Holocausto surgido de la normalidad, pero tampoco que personas normales se conviertan en los ejecutores del Holocausto. La perplejidad y sorpresa derivadas de la elevación de la normalidad al plano de la fatalidad. Lo normal puede terminar en el terror de la víctima y la ferocidad del verdugo. O el mal reside en lo normal o lo normal puede derivar en mal en cualquier momento. Intento meterme en la mente del suicida Améry para explicarme su determinación fatal: las razones que le condujeron a la muerte voluntaria –él que estuvo tantas veces, entre 1943 y 1945, en una situación límite con una muerte no deseada en los talones-. Trato de extraer de su libro posibles razones. Y creo que una de ellas podría ser esta relación entre la normalidad y el terror. De hecho él advierte que la tortura sigue practicándose y es un hecho normal (excepto Gran Bretaña y Bélgica) No hay salida para la humanidad porque ésta lleva dentro el mal que inesperadamente –como pasó en Alemania- puede brotar fuera. Desengañado de una humanidad sin salvación -una humanidad con los apellidos de sus verdugos y que en el futuro podría tener un sin fin de nuevos apellidos-, incapaz de olvidar el siniestro espectáculo acontecido ante sus propios ojos, Améry se decidió por dar fin a su vida, porque le resultaba imposible, viviéndola, ahogar sus recuerdos y su desesperanza.

Pienso que esta pérdida de humanidad del *primer golpe* tiene gradación. Depende de

la víctima, pues no es igual esta pérdida para un intelectual que para una persona sencilla. También depende de las circunstancias, según el desgaste personal de la confianza en los otros de cada víctima. No es posible establecer un principio general para todos en esta ruptura de la víctima con la humanidad.

Pero hay una frase todavía más terrible en este relato, una frase que es una consecuencia general que saca Améry de su propia vivencia de la tortura unida a la información (de la que hace gala) sobre la práctica de la misma por las SS de Hitler y los propósitos que con ella perseguía el régimen nazi. Sostiene que la tortura no era simplemente un medio para los nazis, sino la esencia del régimen: *“la tortura no fue un elemento accidental, sino la esencia del Tercer Reich”*. Améry dice que va a justificar su tesis páginas adelante, pero la verdad es que no hay una justificación expresa en el libro, sino que el lector tiene que extraer sus propias conclusiones al respecto siguiendo la jugosa narración del autor.

¿CUÁNTA PATRIA NECESITA EL SER HUMANO?

Améry añora la patria, porque, aunque la necesidad de patria de cada uno no es cuantificable, sin embargo se necesita “mucho patria, en cualquier caso mas de lo que se puede imaginar un mundo de ciudadanos con patria”. Esto dicho por quien tuvo una patria hostil, que le rechazó, le torturó y le metió en un campo de concentración como candidato seguro a la muerte, da bastante que pensar. La patria es la patria

chica de la infancia, la del lugar que crece en nuestra mente mientras nosotros crecemos. Hay un pasaje espeluznante, cuando Améry se enfrenta al nazi de las SS que procede de su tierra y habla su dialecto. Vive en su paisano la hostilidad de su patria que él ama y ella le rechaza y le persigue hasta la muerte. Se dice que nadie es profeta en su tierra. Pero no se ha dicho que la tierra odie a su hijo hasta la muerte. Otra situación límite, tremenda, hasta inenarrable (por ello calló Améry largo tiempo), de las muchas que se describen en el libro; un libro que ahoga cada vez más al lector y que le hace perder la confianza en la humanidad al paso y ritmo que Améry pierde la suya.

Lo más interesante es el contraste entre patria tradicional y patria hostil. La primera era la patria chica, la de la nostalgia, a la que el exiliado quiere volver, una patria chica que Améry sentía muy fuerte en sus recuerdos. La otra era la patria hostil en que habían convertido a su patria tradicional, una patria que le arrojaba fuera y le perseguía. Estas dos patrias –la antigua y la sobrevenida- producían en el ánimo del autor un desdoblamiento de personalidad, que sufría y no podía superar, porque se traducía en dos sentimientos contradictorios y en paralelo. Odiaba a la patria hostil con rabia y este odio iba poco a poco macerando los recuerdos reconfortantes de la patria auténtica de su infancia. “Aniquilábamos la patria hostil -dice Améry- y al mismo tiempo exterminábamos el fragmento de la propia vida que se entreteja en ella”.

EL RESENTIMIENTO.

El resentimiento es la motivación determinante que le lleva a escribir el libro, la razón de su escritura, pues quería que se conociera su punto

de vista sobre el Holocausto, discrepante con el de tantos otros. Por ello promete que no va tener tacto, porque es la única manera para poder decir las verdades en su plenitud. Sabe que su opinión encontrará críticos, los críticos bienintencionados que con sus buenos propósitos ocultan la verdad y la justicia.

El resentimiento no superado fue probablemente uno de los principales factores del suicidio de Améry. Yo creo que primero, como dije, la perplejidad ante la condición humana que esconde en sí misma un mal que puede brotar en cualquier momento, y que Améry tuvo la oportunidad de contemplar durante los años del régimen nazi como testigo de primera fila y como víctima. Pero en segundo lugar iría el resentimiento, que lejos de amainar iba creciendo con los años por las experiencias negativas que Améry relata en su libro.

Tras la liberación del campo de concentración en mayo de 1945 Améry se siente mejor y va recuperando su relación con la sociedad, pues sintoniza con la opinión pública que considera unos monstruos a los alemanes y que exigen que reparen sus perversidades. Pero este estado de ánimo dura poco, porque la opinión pública y la actitud de los Gobiernos de los Estados cambia de rumbo.

La sociedad europea en general, o sus portavoces, incluso algunos prestigiosos judíos, como Marcel o Buber (a los que cita expresamente Améry), cambian su parecer y comienzan a decir que es más aconsejable olvidar y pasar página. El autor comenta una opinión más o menos semejante de un alemán con el que charló en un hotel de Alemania. Se daba cuenta de que esta opinión se extendía

y le producía dolor, porque pensaba que los alemanes tenían que rendir cuenta, expiar su culpa. Precisamente el título del libro es *Más allá de la culpa y la expiación*. La culpa del pueblo alemán, que tenía que expiar de algún modo. No bastaba pasar página sin más y que el pueblo alemán, que sabía y consintió el Holocausto, no se enmendara. Améry habla de la “culpa colectiva del pueblo alemán” y de que “me parecía haber sufrido una injusticia colectiva”. Y finalmente que “el crimen y la expiación colectiva se podrían haber contrapesado, reestableciendo el equilibrio de la moralidad universal”.

Por otro lado, las potencias europeas no solamente pasaban página, sino que mantenían excelentes relaciones con la industriosa Alemania, una Alemania que en un principio, tras la victoria, se decía que debía ser “un patatal” para Europa, una fuente de producción para quienes habían soportado la devastación de sus territorios por la locura de unos líderes a quienes había seguido con aclamación los alemanes.

Unos y otros, la sociedad y los Estados venían a decir que el holocausto había sido un mero accidente de la historia de Alemania que debía ser olvidado. Pero Améry pensaba que no era un accidente, sino un enorme crimen colectivo sabido y consentido, que tenía que ser asumido por la sociedad alemana y expiado de alguna manera.

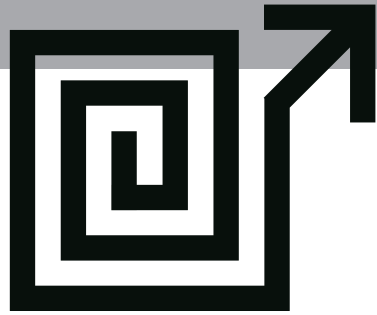
LA OBLIGACIÓN Y LA IMPOSIBILIDAD DE SER JUDÍO.

Améry, que fue torturado y prisionero de los nazis por ser judío, no era realmente un judío. No creía en la religión ni en la tradición judai-

ca. Como él dice, era judío de la misma manera que un compañero de escuela era hijo de un hostelero arruinado. Era una mala jugada, una contradicción que el destino castigara tanto por ser de ascendencia judía a quien no lo era por convicciones.

Améry habla del deber e imposibilidad de ser judío, porque él no podía personalmente transformarse en judío, al carecer de convicciones judaicas, pero ello no era obstáculo para que las leyes de Nüremberg le convirtieran en judío contra su voluntad y candidato a la muerte. No era judío en su interior, pero la ley le hacía inexorablemente judío; y poco importaba ante este hecho que se sintiera o no judío. Ni siquiera tenía la posibilidad de abjurar de su condición judaica. La libertad interna nada podía contra la amenaza externa de un poder absoluto que te ponía la señal de judío y contra una sociedad que te gritaba: *Juda verrecke!* Judío, revienta!

Al final, sin titubeos, llegó la gran acusación, dirigida a todos, no solamente a los nazis, no solamente a los alemanes, sino a todos, a la sociedad universal. “Es un hecho sabido—concluye Améry— que no fue sólo un grupo de nazis radicales, dirigidos por el partido, quienes nos despojaron de la dignidad de ser queridos y por ello de vivir. Toda Alemania, qué digo, el mundo entero, dio su asentimiento a esta empresa, si bien en algunos lugares se manifestó cierto sentimiento superficial de compasión”. Esta frase explica el resentimiento y quizás el suicidio de Améry. Un suicidio que era ya la única salida, para quien primero los nazis, después la sociedad alemana y finalmente el mundo civilizado le habían dado las espaldas: en el campo de concentración y fuera de él.



5 Estudios Varios



Aranguren: Ética y Política

Aranguren: Ethics and Politics

Elías Díaz

Catedrático emérito de la Universidad
Autónoma de Madrid
elias.diaz@uam.es

Fecha de recepción: abril 2007
Fecha de aceptación: julio 2007

PALABRAS CLAVES: radical democracy; moral democracy; history of political thought
KEYWORDS: democracia radical; democracia moral; historia del pensamiento político

Abstract.: This essay analyses the ethical and political thought of the Spanish philosopher José Luis L. Aranguren (1909-1996), by focusing specially on the writings he produced in the 80ies. These, which had not been included in his complete works, have been recently published thanks to Alfonso García Santesmases' impulse. For the author the sentence "democracy as moral" synthesises the core of Aranguren's thought. For Aranguren, the foundation of democracy lies in the notion of democracy as moral understood as unlimited commitment and social responsibility.

Resumen.: El presente artículo aborda el pensamiento moral y político del filósofo español José Luis L. Aranguren (1909-1996), centrándose especialmente en sus escritos de los años ochenta que no habían sido incluidos en sus obras completas, y que han sido publicados recientemente gracias a la iniciativa de Alfonso García Santesmases. Para el autor la sentencia "la democracia como moral" resume el pensamiento aranguriano. Para Aranguren el fundamento de la democracia es la democracia como moral, entendida en el sentido de compromiso sin reserva, de responsabilidad ante la sociedad.

Escribo estas páginas cuando han transcurrido ya diez años desde el fallecimiento del muy querido maestro y amigo, el profesor y filósofo José Luis L. Aranguren, aquel 17 de abril de 1996. Se mantuvo activo vital e intelectualmente casi hasta los que fueron sus últimos meses, bien cumplidos en esa forma los ochenta y seis años de edad: había nacido (géminis) un 9 de junio de 1909. Siempre con un talante, vocablo este tan aranguniano, de carácter crítico, autocrítico, distante, infiel, heterodoxo, libertario y democrático. En las nuevas (renovadas) reflexiones que van en estas páginas sobre sus ideas éticas y políticas, prolongando con esta ocasión otros anteriores escritos míos, incorporo asimismo sin propósitos exhaustivos algunos valiosos trabajos de buenos conocedores de aquél publicados en esta última década. De manera muy especial he tenido también en cuenta para esta moderada revisión los artículos de Aranguren, entre 1982 y 1991, no incluidos en sus Obras Completas y que Antonio García Santesmases ha editado muy recientemente¹.

La democracia como moral

Al tratar, como me propongo hacer aquí, acerca de las ideas (y praxis) políticas de José Luis L. Aranguren, recordaré que ya en otras de esas ocasiones anteriores las he sintetizado –de acuerdo en efecto con sus mejores intérpretes– con esa expresión que fue tan propia y habitual suya: la “democracia como moral”². Con tal designación creo que se alude certeramente al fundamento último, a la raíz misma de la democracia e, incluso, de la política sin más. Reenlazando de modo explícito con importantes libros

suyos de los años sesenta –especialmente *Ética y Política*, de 1963–, una vez más lo resaltaba él mismo como paradigma en el artículo de aquel título publicado en 1976:

“Así, pues –dice– el fundamento de la democracia es la democracia como moral. Moral, en tanto que compromiso sin reserva, responsabilización plena. Y moral en tanto que instancia crítica permanente, actitud crítica siempre vigilante. Crítica de todo lo establecido –añade– en tanto que establecido, lo mismo o casi lo mismo si viene de la izquierda que si viene de la derecha, porque lo establecido es lo hecho ya y no lo moral, es decir, lo que está aún por hacer, lo que es, todavía, una incumplida exigencia. Con lo cual ya vemos –concluye– que la moral que ha de servir de base a la democracia, en tanto que instancia crítica siempre tras un régimen “ideal”, es asimismo utópica”³.

Concuerdo básicamente con tal propuesta aranguriana, aún discrepando en esa ahí excesiva casi indiferenciada equidistancia suya entre “lo establecido” (en la historia o en el presente) ya lo sea tanto por la “derecha” como por la “izquierda”. Y, sobre todo (de ahí deriva lo anterior), haciendo observar que “lo establecido”, “lo hecho ya” puede no perder su cualificación de “moral” por la mera razón de existir, de tener presencia empírica y real. Hay y puede haber una moral de lo (y en lo) establecido. Me parece que hay o puede haber mayor conexión e interrelación de fondo, aunque nunca absoluta reducción e identificación, entre hechos y valores, entre lo positivo y lo moral, entre lo real y lo racional (si se me

permiten aquí estas duales aproximaciones conceptuales). También entre las categorías tan aranguianas de la moral como estructura y la moral como contenido.

En cualquier caso –volvamos a lo anterior- la democracia como moral: ésta, la coherente moral, pero no cualquier contenido moral, es así fundamento y raíz de la democracia. En consecuencia, esa concepción de la democracia como moral proporcionaría pleno sentido –búsqueda de raíces- a una que bien podemos denominar asimismo como democracia radical. También porque considero que es del todo necesario que en el lenguaje político actual se supere de modo definitivo la invadente reducción y distorsión de esos términos –radical o radicales- como sinónimos sin más de extremismo o, peor aún, de violencia y terror.

Ninguna duda sobre las constantes preocupaciones y aportaciones de Aranguren –lo cual en modo alguno implica que no puedan y deban ser ellas debatidas- sobre esas raíces y fundamentos de la democracia, sobre la democracia como moral. Fundamento moral necesario para la democracia que para nada se convierte en dogmático “fundamentalismo democrático”. Desde ahí lo que yo ahora querría destacar con mayor énfasis en estas páginas es que el filósofo de la ética (con ser ello decisivo) no se queda sólo en la afirmación de esas raíces (morales), no se conforma complaciente con la pureza de un abstracto “eticismo”, sino que su democracia radical (e integral) también se configuraba y se contrastaba en virtud de los desarrollos y de los productos (frutos) derivados de tales raíces: es decir

democracia política, con sus implicaciones sociales, económicas y culturales, entre ellas consecuentemente la democracia jurídica (Estado de Derecho) como garantía, más o menos efectiva pero siempre necesaria, para tales objetivos.

Mi “tesis”, pues, es que en (el mejor) Aranguren la siempre reivindicada democracia como moral se muestra en coherente correspondencia –es verdad que bastante más en unas etapas que en otras de su biografía –con la democracia política y la democracia jurídica, es decir con el Estado social y democrático de Derecho. Sin desconocer ambigüedades, contradicciones e infidelidades en tal “programa”, aquello es lo que especialmente me interesa resaltar en estas páginas. Con las condiciones de su propio talante personal (crítico, escéptico, cauteloso), su ética desde los años sesenta en más auténtica aproximación a Kant –como explica Pedro Cerezo-, va a configurarse también como una ética de la autonomía de la conciencia personal y del ser humano como ser de fines. Desde ahí enlazaba explícitamente con un concepto de democracia participativa, como –suelo decir yo- doble participación (en decisiones y en resultados), no sólo formal sino real dirá también con frecuencia el propio Aranguren. Y también con las exigencias nucleares del Estado social y democrático de Derecho: imperio de la ley (y de la Constitución) como expresión de la voluntad popular (autolegislación) y protección efectiva de los derechos fundamentales exigibles y exigidos por la conciencia moral personal y colectiva para la realización en cada situación social e histórica de esa dignidad

humana, de esa consideración del ser humano como ser de fines⁴.

En esta indagación sobre las ideas políticas y sociales de José Luis L. Aranguren –quiero advertir enseguida- no se trata para nada de “encasillar” su pensamiento o su acción dentro de una determinada etiqueta ideológica, menos aún de una singular adscripción partidaria. Y ello tanto en términos generales como en los relativos a la concreta circunstancia española de esos años, en la lucha contra el franquismo en sus últimas fases y, después, en la construcción de la actual democracia. Es verdad que, como más le gusta verle a Javier Muguerza, Aranguren fue siempre un disidente. Era –así al menos lo recuerdo yo- evasivo, incluso escurridizo, inconformista. Pero su disidencia (utópica en el mejor sentido) no era en modo alguno sinónimo de cualquier tipo de cómoda indefinición, neutralismo o apoliticismo en esa su filosofía (y su praxis) política. Aranguren no fue nunca, por supuesto, un intelectual “orgánico”, opción por

Mi “tesis”, pues, es que en (el mejor) Aranguren la siempre reivindicada democracia como moral se muestra en coherente correspondencia –es verdad que bastante más en unas etapas que en otras de su biografía –con la democracia política y la democracia jurídica, es decir con el Estado social y democrático de Derecho.

lo demás legítima de quien se autolimita como tal al ocupar –de manera transitoria o con alguna mayor permanencia- puestos de cierta dirección en las instituciones públicas, partidarias o estatales. Pero, como digo, eso no le conduciría jamás al “modelo” opuesto del intelectual apolítico, convenientemente despreocupado de la polis, de la ciudad, de su país y sus gentes. Aranguren fue –en el viejo, nuestro, lenguaje- un intelectual “comprometido”: ante todo, con su trabajo, su oficio, profesor siempre bien atento al pensar ajeno, muy en contacto con la realidad suya y, en especial, de los jóvenes; filósofo preocupado por saber formular las preguntas necesarias para mejor entender su tiempo, pero también atreviéndose a sugerir y a debatir con moderadas esperanzas posibles respuestas para aquellas, nunca fórmulas mágicas o definitivas de solución, sino propuestas morales para transformar –crítica y utopía- lo establecido⁵.

Ello implica no desconocer las limitaciones e imposiciones de la realidad. Así, precisamente, en su muy significativo libro de 1961 sobre la juventud europea de entonces, Aranguren lleva a cabo un detenido análisis de los principales rasgos que, según indagaciones y encuestas sociológicas de la época, realizadas en diferentes países, definen ya a aquella –adelantando rasgos que quizás también se reproducirían hoy- como escéptica, apolítica, positiva, conformista, instalada en el bienestar y en la contingencia. Pero ante esa fáctica constatación, el contrapunto crítico marcado con cautela por él –pero que de hecho ya estaba engendrándose en sus

dimensiones de fondo en lo que luego, de manera dispar, sería como símbolo “mayo del 68” –se correspondía y se potenciaría precisamente por una concepción de la política y de “la democracia tomada –dice- en ese sentido radical”. En los artículos de los años ochenta Aranguren, hablando de esos dos modelos de juventud, lamentará que los jóvenes *hippies* de los sesenta, más libertarios, progresistas y comunitarios hayan venido a ser sustituidos por los *yuppies*, ejecutivos agresivos, conservadores e individualistas, “intermediarios directos o indirectos de las grandes multinacionales”.

Pero ya entonces, en aquellos años de su más explícita evolución hacia una ética pública (social e institucional), escribe así sobre tal propuesta utópica de democracia radical y sobre el distanciamiento de ella supuestamente constatado también entre aquella juventud:

“Todo lo cual significa que si bien los jóvenes europeos no son partidarios de regímenes totalitarios, tampoco son demócratas en el sentido pleno, en el sentido fuerte de la palabra “democracia”. En efecto –sique aquél-, la democracia es gobierno por el pueblo: cada cual tiene que tomar sobre sí, en la parte que le corresponda, la tarea del gobierno. Para la mayoría de los ciudadanos esta parte consistirá en votar nada más. Sí, pero también nada menos. Es decir, sabiendo lo que se vota, votar un programa concreto de gobierno que el votante hace suyo, con el que el votante se responsabiliza” (...)

“El hombre verdaderamente demócrata toma la suerte política, igual que la per-

sonal, en sus propias manos. Sí –advierte Aranguren-, pero la democracia tomada en ese sentido radical, requiere una gran fe que es, según hemos visto ya, lo que más le falta a la joven generación. Los jóvenes están totalmente convencidos de su impotencia política”, apunta Aranguren con implicaciones que –tanto en lo que tenía de descripción fáctica como en lo que acabaría emergiendo desde el fondo- tal vez serían aún más actuales en estos últimos tiempos incluidos los comienzos del siglo XXI. Pero aquél concluía allí con su siempre abierta propuesta utópica: “Por otra parte, democracia es gobierno real por todo el pueblo. Una democracia meramente formal no es todavía una democracia, aún cuando lo parezca, si no ha establecido, como *punto de partida*, una igualdad de oportunidades para todos los que, de verdad, quieran aprovecharlas y, por ende, una democratización real de la enseñanza y un sentimiento de la cosa pública como cosa de todos. Ahora bien –no dejaba de recordarse allí-, ningún país occidental ha alcanzado ese desideratum y algunos están todavía enormemente lejos de él”⁶.

Este es el Aranguren que yo había conocido personalmente en el curso 1957-1958 como libre oyente de sus lecciones de Ética en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid. Todavía conservo las notas y apuntes de sus clases de ese año sobre “Ética anglosajona contemporánea” y, además, sobre “Problemas fundamentales de Ética” que enseguida serían incorporadas a esa gran obra de 1958: la moral como estructura, la moral como contenido, Aristóteles y Zubiri como esenciales

inspiradores. Mi interés hacia él, antes con la lectura de todos sus otros libros, se reafirmó allí –en sus clases y en su trato personal– con carácter todavía más definitivo. Me lo había presentado Joaquín Ruiz-Giménez, con quien algo antes había comenzado yo a trabajar en su cátedra de Filosofía del Derecho de la Universidad de Salamanca. En esta Universidad mi otro punto de referencia o polo de atracción –permítanseme estas breves digresiones personales– era, y lo sería en los años siguientes cada vez más, tanto en su faceta política como en la intelectual, el profesor Enrique Tierno Galván. En aquellos cursos y seminarios de Aranguren fue, creo, donde conocí, entre otros, a los que desde entonces fueron también amigos como Javier Muguerza, Jesús Aguirre, Pedro Cerezo, Lucio García Ortega, José Manteiga, Francisco Gracia.... Volviendo ahora a todo esto, cuando hace ya tiempo que no tenemos entre nosotros al querido maestro, evoco de entonces y después tantos recuerdos, tantas conversaciones y debates, tantas enseñanzas transmitidas por él sin engolamiento alguno, como sin querer, con aquel tono suave y amable escepticismo suyo. Para todo contábamos con Aranguren, incluso para disentir. Y así hasta el final, hasta casi sus últimos momentos⁷.

Su influencia, su huella, ha sido y es profunda y muy positiva en la España contemporánea. Puede decirse que para varias generaciones de estudiantes y de ciudadanos, para muchos de nosotros y, desde luego, para quien esto escribe, José Luis L. Aranguren y Enrique Tierno Galván fueron –junto a otros y en otros ámbitos no “ma-

drileños”– dos de los grandes maestros de la Universidad española durante, bajo y contra el régimen franquista; y también después, en la construcción de la actual democracia. Maestros en la dignificación por ellos de la vida intelectual y académica, amigos que nos ayudaron a acercarnos a sus saberes e inteligencia, hombres que constituyeron ejemplo ético de ciudadanía en su lucha contra la dictadura, contra todos los dogmatismos y las injustas discriminaciones, por la libertad, la paz y la razón. Con no pocos rasgos comunes, personales e intelectuales, otros disímiles –Aranguren cristiano, procedente del bando vencedor en la guerra civil, más preocupado por la ética, Tierno Galván agnóstico, compañero de los vencidos, con mayor vocación política– pero siempre pendientes uno del otro, mirándose de reojo, y con cierta compleja rivalidad (competitividad), alternando protagonismo/antagonismo, convergentes sin embargo en lo fundamental⁸.

Pero no son, no pretenden ser, estas páginas más de ahora una revisión o un resumen sistemático de la entera obra filosófica o de todos los aspectos o dimensiones de la biografía intelectual de Aranguren. Dejo ya para otros esa necesaria tarea, tal vez para futuros y con mayor distanciamiento más jóvenes estudiosos, siempre con apoyo desde luego en los trabajos ya publicados, y aquí recordados, de otros valiosos filósofos e interpretes. Estas reflexiones quieren ser únicamente una aproximación a todo ello, a modo de notas de lectura, para la consideración de algunos caracteres fundamentales de su filosofía política (la democracia como moral y la democracia radical) apro-

vechando también la reciente disponibilidad de nuevos estudios sobre él y de sus *Obras completas*⁹. En esta perspectiva lo que más quiero aquí subrayar es que dicha filosofía política adquiere su perfil más coherente y definido a partir, con relevancia muy básica, de su ya mencionado libro de 1963, *Ética y política*.

Puede decirse, en efecto, que esa obra y esa fecha de 1963 expresan en su pensamiento, el paso desde una ética de carácter más individual y de raíz metafísica e, incluso, religiosa a una ética con relevancia más social y política, sin dejar de ser nunca en él la ética una cuestión prioritaria e irrenunciablemente personal. Ahí, en ese tiempo, incidiría asimismo la ya referida evolución y más auténtica aproximación a Kant resalada por Pedro Cerezo. En la biografía de Aranguren se marcaría así la diferencia, sin reduccionismos unilaterales, entre los años cincuenta (su *Ética*, de 1958) y los años sesenta en los que radicarían (de 1963 a 1973), muy significativamente, esta *Ética y política*, de 1963, pero también del mismo año *Implicaciones de la filosofía en la vida contemporánea* y, después, *Lo que sabemos de moral*, de 1967, *El marxismo como moral*, de 1968, y *Moralidades de hoy y de mañana*, de 1973. Sus posiciones, se ha hecho notar, están realmente muy cercanas por entonces a la socialdemocracia o, si se prefiere, al socialismo democrático. Después, en la experiencia americana californiana, el perfil –me parece– es más libertario, políticamente menos institucional, más atraído por la acción de los movimientos sociales ante los nuevos problemas de la sociedad civil. Y ese dualismo estará ya

presente en él hasta el final. En esta visión de conjunto me parece oportuno resaltar que, junto a textos más o menos intermitentes de los años setenta y ochenta –que forman parte de libros como España: *una meditación política* (1983), *Ética de la felicidad y otros lenguajes* (1988) y, últimamente, *La izquierda, el poder y otros ensayos* (2005)–, tal vez sea en su conferencia de 1985 en el palacio del Congreso de los Diputados, a invitación de su entonces Presidente el profesor Gregorio Peces Barba, (*La actitud ética y la actitud política*), donde de modo más coherente y ecuánime se prolonga y sintetiza aquella filosofía que se identifica en esta concepción, aquí destacada, de la democracia como moral base de la democracia política y de la democracia jurídica (Estado de Derecho).

Para avanzar y ahondar hoy debidamente en el pensamiento de Aranguren, en su ética, en su filosofía, en su *êthos*, en su talento y, en definitiva, en su actitud teórica y práctica en la España de todos estos difíciles y complicados tiempos, me parece necesario completar estas notas mías con la lectura de –junto a los ya citados– algunos otros trabajos de esta última década sobre aquél, que me parecen de alto interés: así, el de Pedro Cerezo, *Lecturas y contralecturas del catolicismo* (“Saber/leer”, núm. 83, Marzo 1995) y el de Javier Muguerza, *El viaje ético de Aranguren. El nacimiento de la ética filosófica en España* (“El País”, 4 de Marzo de 1995); ambos son profundos conocedores y autores de sugerentes estudios sobre la obra y la personalidad del común maestro. Y desde luego que, junto a diferentes exposiciones y análisis de con-

junto como, entre otros, los de José Luis Abellán, Josep María Castellet, Alain Guy, José Carlos Mainer, Pedro Ribas, Thomas Mermall, Santos Juliá, Jordi Gracia o yo mismo sobre el pensamiento contemporáneo en nuestro país, convendrá asimismo tener en cuenta los más específicos libros de Enrique Bonete, *Aranguren: la ética entre la religión y la política* (1989) y de Feliciano Blázquez, *José Luis L. Aranguren. Medio siglo de la Historia de España* (1994). Todo este “material” servirá ahora, con mayores o menores discrepancias, para mejor comprender la actitud (crítica) del intelectual Aranguren sobre esa realidad (social) que es la política, así como sobre las vías de su enjuiciamiento ético. Y en este análisis valdrían y serían, creo, de utilidad –evitando el aislamiento y la desconsideración de nuestra filosofía– los oportunos parangones incluso con el último Rawls o el último Habermas¹⁰.

La función moral del Estado. Ética de la aliedad y Estado de justicia

Con objeto de profundizar y especificar con alguna mayor precisión en esta caracterización general de la filosofía política y ética de Aranguren, me parece necesario establecer aquí –en perspectiva diacrónica– una más concreta y detallada síntesis de la evolución que, dentro siempre de ese conjunto marco identificador, cabe diferenciar en aquella. Hubo cambios en él a lo largo del tiempo pero con su propia coherencia interna: es decir, según sus palabras, “no ser lo mismo pero ser el mismo”. Señalo así, nunca con rígidos límites de fechas, ni acotamientos comunicados, varias principales etapas

en esa biografía personal e intelectual: dentro de ellas, hay –creo– base para diversificar en esta segunda parte de mi escrito hasta mediados de los años sesenta y en la tercera ya desde entonces hasta el final.

José Luis L. Aranguren había nacido, ya se ha recordado aquí, en 1909 un nueve de junio. Cumplía, pues, veintidós años cuando llega la República en 1931 y termina sus estudios de Licenciatura en Derecho en la Universidad de Madrid; veintisiete años cuando se produce la sublevación militar en 1936 y concluye sus estudios de Licenciatura en Filosofía y Letras en esa misma Universidad; treinta años cuando en 1939 finaliza la guerra civil; treinta y seis ya cuando se da conocer con su primer libro publicado que lo será sobre Eugenio D’Ors en 1945, fecha cierre de la inicial etapa (1909-1945) de su biografía¹¹.

La verdad es que sorprende –y no hay porqué ocultarlo– la escasa, prácticamente nula participación ni presencia, casi ni siquiera inquietud, del Aranguren universitario en los decisivos y graves acontecimientos políticos, históricos, en la España de todos esos años, tiempos además de muy alto protagonismo de la juventud de uno u otro signo. En alguno de nuestros encuentros y coloquios, recuerdo, me permití interrogarle públicamente sobre ello. Y también sorprende lo muy poco que, después, el Aranguren maduro se cuestionó, o simplemente, se explicó acerca de tan inhibitoria actitud. Se le ve siempre construyéndose “refugios” (en los libros, en la vida privada, en el fervor religioso sobre todo) como defensa frente a aquella realidad de

la que se sentía ajeno, lejano. Evocando aquellos tiempos juveniles, en la ya citada conversación de 1993 con Javier Muguerza a la demanda de éste “¿Carecía totalmente de inquietudes políticas?”, Aranguren contestará:

“No me apasionaba la política, para ser más exactos. Mi padre era un hombre de derechas, pero de temperamento liberal. No me escandalizó excesivamente la Dictadura de Primo de Rivera, pero tampoco a pesar de ser monárquico, la instauración de la República” (...) “Pero mis inquietudes políticas no pasaban de ahí”. Cuando comienza la guerra civil “superado –comenta– el estupor inicial” (Aranguren, veintisiete años, se confiesa mal informado o poco clarividente de lo que se venía encima), reacciona “con la convicción de que no me podía identificar –dice– con ninguno de los dos bandos. También en esto mi actitud –añade– seguía siendo orteguiana. ¿Qué hizo Ortega, en efecto, sino callar y marcharse del país?”

Pero Aranguren de hecho estuvo en (¿con?) el bando nacional: movilizado allí, vivió la guerra (conductor de ambulancia, pasivo soldado artillero, después enfermo en un hospital, finalmente en servicios auxiliares) como un lento tiempo de aislamiento, de lectura, de reflexión y “ensimismamiento”

(...) “La guerra, para mí, supuso una especie de retiro espiritual, que se prolongaría en la inmediata postguerra” (...), largos tiempos en los cuales –señala– “se acentuaron mis preocupaciones filosóficas, dobladas

con una fuerte intensidad de preocupaciones religiosas” (...) “Eso significaron para mí los años de la guerra y los inmediatamente siguientes, años de recogimiento. Imagino que era mi manera de digerirla y de sobreponerme a ella”. Con todo no deja de recordar Aranguren: “A pesar de ello, siempre me he vanagloriado de no haber contribuido a derramar una sola gota de sangre de ningún compatriota”.

Como en tantos otros, el factor religioso fue determinante en el Aranguren de esos años bélicos y posbélicos. Así lo manifestará él insistentemente:

“Para mi también, aunque me duela, fue la guerra civil un acontecimiento decisivo: produjo en mí un fervor que nunca más he vuelto a sentir con tal intensidad. No precisamente fervor bélico, sino fervor religioso”¹².

Precisamente en esa estela espiritual intimista de Aranguren durante la guerra y la postguerra, en esos años posteriores origen público de su itinerario intelectual (desde 1945 a 1955, segunda etapa) fue así, en efecto, el tema religioso no sólo “el más abundante, reiterativo y característico” sino también –apunta Pedro Cerezo– “la clave inspiradora central de toda su obra. Para Aranguren –añade aquél–, la religión constituye, de forma positiva o defectiva, el suelo más profundo y originario de la experiencia humana”. A lo largo de su vida volverán siempre las reflexiones constantes e intermitentes sobre religión, cristianismo y catolicismo. Pero, frente al dogmático y totalitario nacionalcatolicismo de la España de la postguerra, se trataría en él siempre de una

religiosidad vivida con una mayor profundidad y sensibilidad (ahí su lectura y escritos sobre San Juan de la Cruz), así como con un espíritu de apertura, de crítica y de contenida heterodoxia. Eran actitudes que en su evolución posterior podrían adscribirse desde una perspectiva política (aunque no fuese ese su directo interés) en el entorno del denominado catolicismo (cristianismo) progresista y liberal¹³. Junto a esas obras, un cierto despegue político se muestra ya asimismo en su artículo de 1953 sobre *La evolución espiritual de los intelectuales españoles en la emigración*, reunido después con otros trabajos en su obra expresiva de tal distanciamiento *Crítica y meditación* (Madrid, Taurus, 1957).

Con todo, ese paso más político sólo se dará ya con total claridad (tercera y fundamental etapa) entre 1955 y 1965, fructífero tiempo como catedrático de Ética y Sociología en la Universidad de Madrid. Junto con Tierno Galván, ya se ha señalado, fueron dos de los (no únicos) intelectuales españoles de mayor prestigio e influencia entre los estudiantes universitarios y los jóvenes

Ética y política, su libro inaugural y más representativo de este tiempo de mayor compromiso público de aquél, de más explícita preocupación política y social, de más directo acercamiento a los sectores y grupos de oposición democrática a la dictadura, aparece en los primeros meses de 1963

profesores de la época. Tal vez habría que remarcar que en ese sentido la influencia fue también recíproca en relación con estos y al propio tiempo, aunque sólo fuera como reactivo mutuo, entre ellos dos. Fue nombrado en 1955 y expulsado por el régimen franquista en 1965. A su vez son éstos los años, primera mitad de ese decisivo biográfico decenio, que Javier Muguerza registra con buenas razones como los del “nacimiento de la ética filosófica en España”. Constata así éste:

“Aunque en la obra de Unamuno, Ortega o Zubiri no faltan, desde luego, preocupaciones de índole ética -a estos nombres de Muguerza yo ahora añadiría, por lo menos, los de Julián Besteiro o Fernando de los Ríos-, la ética no había sido expresamente tematizada en nuestra filosofía clásica reciente hasta que un seguidor de todos ellos como José Luis Aranguren comenzó a hacerlo a mediados de los cincuenta”¹⁴.

Sobre estas bases teóricas y en estas condiciones inciden los escritos de ética social y filosofía política que, potenciando esos rasgos aperturistas e implicándose ya de modo dispar en toda su obra posterior, surgen con fuerza crítica en Aranguren al final de los años cincuenta y, con mayor claridad y decisión, desde el comienzo mismo de los sesenta. Es ésta, a mi juicio, la etapa fundamental en la que vendría a culminar de modo coherente esa evolución anterior de su pensamiento. Y creo que en esa evolución de Aranguren influyó de manera decisiva el contacto crítico diario con los politizados estudiantes de entonces. (Algo que

–dejo anotado aquí- al quedar, fuera de la Universidad, le faltaría con resultados negativos a, por ejemplo, Julián Marías). Como ya señalé páginas atrás, *Ética y política*, su libro inaugural y más representativo de este tiempo de mayor compromiso público de aquél, de más explícita preocupación política y social, de más directo acercamiento a los sectores y grupos de oposición democrática a la dictadura, aparece en los primeros meses de 1963. Sus precedentes, él mismo los recuerda en el Prólogo, estaban ya en sus cursos y artículos desde 1960-1961; y también señala allí que “como resumen del sentido final del presente libro puede ser considerado el librito *Ética social y función moral del Estado*, número uno de la Colección de Conferencias del Ateneo de La Laguna”. En efecto, en esta ya antes recordada intervención y publicación -su título y su contenido no pueden ser más expresivos- estaban ya adelantadas, incluso textualmente, las ideas básicas de la que es, sin duda, su obra más “estatalista”, pero de un Estado que (frente al de la dictadura imperante) habría de ser formal y realmente democrático. Son estas las posiciones que antes se han señalado como, en efecto, muy próximas a la socialdemocracia o, quizás mejor (en ese tiempo se diferenciaba más), al socialismo democrático.

Cercanía cronológica pero muy significativas diferencias, pues, con la fase y actitud anterior de Aranguren (años cincuenta, segunda etapa) que lo era todavía de menor aprecio hacia la reflexión propiamente política. Había sido ésta una actitud de distanciamiento político que -puede hacerse ob-

servar- más adelante habrá en algún modo de reaparecer en él, aunque con diferentes implicaciones y tal vez con más llamativa que prevalente o excluyente permanencia. Después, ya lo veremos, lo hará en forma, no siempre muy equilibrada, de una mucho mayor estima libertaria –“tentación ácrata”- hacia los espacios pre, pos y parapolíticos (y los movimientos sociales alternativos, pacifistas, feministas, ecologistas, etc.) que hacia las con frecuencia denostadas instituciones jurídicas y políticas de la democracia representativa. A ella aludiré posteriormente en una supuesta cuarta etapa –etapa californiana- de los años setenta. En relación con *Ética y política*, Feliciano Blázquez subraya que “el libro enlaza directamente con el de *Ética*, pero cambia el acento, que se desplaza ahora, de la ética individual a la reflexión política, no desde la afiliación partidista -añade aquél-, sino desde el distanciamiento del intelectual que no ha sentido jamás en su vida (son palabras del propio Aranguren) la menor apetencia política”. Reenvío aquí de nuevo a lo antes bien señalado por Pedro Cerezo: la mayor y más auténtica aproximación de Aranguren a Kant.

Como síntesis orientativa, no reduccionista, yo insistiría en que *Ética y política*, y los mejores trabajos concordantes con él, van más en su pensamiento de esos años setenta en una dirección socialdemócrata o socialista democrática: así, ética de la aliedad, “intervencionismo ético del Estado”, democratización económico-social, Estado de Derecho como Estado de justicia, etc. A diferencia de ello, en algunos de esos otros escritos suyos posteriores, años setenta,

parece condescenderse en mayor medida, como digo, con la que es -escribe- “la tentación más propia del intelectual, y del filósofo moderno”, la que él mismo califica como “la tentación ácrata”¹⁵.

En efecto, en *Ética y Política*, obra central suya, lo que de manera fundamental Aranguren se propone -en él era una nueva perspectiva- es resaltar el papel de la política y, más aún, de su dimensión institucional, del Estado. Para ello, sus análisis van a avanzar y profundizar en la correlación entre los diversos “modos” de la ética moderna -por él caracterizados respectivamente como ética individualista, ética de la alteridad, ética de la aliedad- y las posibles/reales formas del Estado actual: éstas, a veces no sin ciertas contradicciones (cfr. por ejemplo, p. 141 y 195), se vienen a diferenciar según su menor o mayor grado de “intervencionismo” a la hora de configurar (incluso moralmente) la sociedad. Estarían ahí, en esa graduación de menor a mayor presencia y con terminología en ocasiones imprecisa, el Estado liberal abstencionista, el Estado de Derecho, el Welfare State, el Estado totalitario y lo que Aranguren propone finalmente como utopía, el Estado de justicia que básicamente se acercaría -creo- al por mí denominado desde aquellos mismos tiempos como Estado democrático de Derecho.

Señalaba así Aranguren hablando de la ética de la individualidad:

“La experiencia histórica del liberalismo económico y de un capitalismo sin trabas ha mostrado -dice- la radical

insuficiencia de esta ética y de este derecho para el buen ordenamiento social. La reacción natural contra su constitutivo individualismo ha consistido en lo que suele llamarse -señala aquél- ética social. Pero por ética social -añade- pueden y deben entenderse dos cosas diferentes”: la ética de la alteridad y la ética de la aliedad. Aún diferenciándola de la moral individualista, también “la moral de la alteridad pretende la moralización de la sociedad desde lo ético-personal, fiándola puramente al sentido social de los individuos”, aunque sean ya no aisladamente, individualmente, sino organizados en grupos sociales.

Por ello señala, de manera explícita el propio Aranguren:

“Hasta aquí no se trata más que de una eticidad negativa o restrictiva por parte del Estado”. Ante ello y sus deficiencias, continúa aquél: “la justicia como virtud o actitud personal, el derecho como establecimiento de relaciones restrictivas formales y, en una palabra, una ética de la pura alteridad, aunque supongan un progreso frente a la moral individualista tampoco bastan (...) Desembocamos así -remarcará con decisión- en el plano de la aliedad, que es el plano de las estructuras sociales objetivas y en el de la exigencia de una eticidad positiva y no meramente restrictiva o negativa por parte del Estado”.

Tras la ya mencionada aproximación a Kant, algunos han podido ver aquí en Aranguren un eco, siempre democrático, también de la hegeliana *Sittlichkeit*, más allá de la insuficiente *Moralität*. Pero es

verdad que aquél no simpatizaba mucho con Hegel.

Con todo, paso progresivo del alter (ética de la alteridad) al alius (ética de la aliedad) en cuanto asimismo proceso de mayor “cobertura” ética y política en intervención tanto cualitativa como cuantitativa. Pero esa mayor intervención estatal institucional –advertía con plena razón nuestro maestro- esa ética de la aliedad a lo que estaba dando lugar, a lo que de hecho estaba conduciendo en ese tiempo, era a dos formas rechazables (por diferentes razones y, desde luego, con muy diferente intensidad) de lo que denomina “institucionalización técnica de lo moral: el Estado totalitario comunista, que es –dice- la institucionalización total, sin residuo alguno, de lo ético; y el Welfare State o Sociedad del bienestar, que es la institucionalización de lo ético-social”. Sobre este, entre otras críticas, apuntaba Aranguren:

“El Welfare State o Estado de bienestar no es totalitario, puesto que no pretende absorber la vida entera, ni se impone por la coacción y la violencia. Es en cambio manipulador del ciudadano al que, como contrapartida de su sometimiento a la manipulación, le garantiza el bienestar, la abundancia y el bienestar” (esa garantía –pág. 298- no con carácter universal, habría siempre que recordar). Añade así aquél desde su perspectiva: “El mayor inconveniente del Welfare State es el aflojamiento de la tensión moral. El modelo del “consumidor satisfecho” –aquí Aranguren cita expresamente a Tierno Galván- es más materialista que el modelo marxista del “proletario revolucionario”, ya que este ha de luchar, con generosidad

y espíritu de solidaridad, con “amor al lejano”, como diría Nietzsche, por un futuro mejor, que él personalmente, tal vez no lleque a alcanzar”.

Rechazados esos dos modelos fácticos entonces realmente existentes, el comunismo totalitario y el capitalista *Estado del bienestar* (hoy ya sólo nos quedaría, incluso sacralizado pero desigualmente degradado, éste), lo que Aranguren va a proponer como utopía es un denominado por él *Estado de justicia* que:

“el viejo Estado de Derecho –leemos- sin dejar de seguir siéndolo, tendrá que constituirse en Estado de justicia, que justamente para hacer posible el acceso de todos los ciudadanos al bien común material, a la democracia real y a la libertad, –subraya aquél- tendrá que organizar la producción y tendrá que organizar también la democracia y la libertad. La tendencia actual –dice- al socialismo en el plano económico, cualquiera que sean el grado cuantitativo y el carácter estatificado o no de este socialismo –señala Aranguren-, parece estar inscrita en la realidad misma. En cualquier caso, el motor no puede ser –no debe ser- el interés capitalista determinado a dar la primacía a los bienes suntuarios de consumo para conseguir así, como un subproducto ético, el bienestar material de todos, sino la organización, inspirada en una auténtica voluntad de justicia, de dar a cada uno lo suyo, de la democratización económico-social. Asimismo la atención preferente a los servicios públicos sobre el egoísmo del arbitrario consumo privado, y el intervencionismo ético del Estado son indispensables”. Conclusión, por tanto, de Aranguren en esa utopía de un Estado de Derecho como Estado de

justicia y como nuevo humanismo: “La moralización social ha de efectuarse a la vez, por modo personal y por modo institucional. Renunciar a la función ético-personal en la moralidad social sería desconocer que la ética entera es primariamente personal, que los actos y las virtudes, los deberes y los sentimientos morales, la conciencia y la responsabilidad conciernen a las únicas personas realmente existentes que son las individuales. Pero –advierte aquí– las personas individuales son impotentes frente al Leviatán del Estado y frente a los poderosos grupos de presión que están tras él; y por eso la moralidad ha de inscribirse, institucionalizándola hasta donde se pueda, en la estructura misma del aparato político-social.”⁶

Hay, como vemos, en Aranguren en esos primeros años sesenta, de manera exponencial en esta su obra *Ética y Política*, de 1963 (de ahí que me haya detenido con mayor amplitud en algunos de sus textos), pero también en otros trabajos de esos momentos, un mayor reconocimiento, pues, de la función de la política y, como digo, de la política institucional: es decir del Estado y de su función incluso moral, en aproximación a los mejores postulados del socialismo democrático. Esa actitud ética y ese reconocimiento político, es verdad, van a estar ya siempre presentes en él, a pesar de la prevalencia de alguna posterior delectación suya en esa que califica como “tentación ácrata” del intelectual. De ahí sus, a veces extralimitadas, críticas al modelo institucional de la democracia política, incluso –como era el caso de España después de 1975– cuando aquella todavía estaba en vías de inicial

implantación. Hablaré algo más sobre ello, como ya indiqué, en la tercera parte de estas páginas.

En aquellos viejos tiempos, años sesenta, me ocupé yo por extenso y en detalle de esas y otras obras políticas (de teoría y filosofía política) de Aranguren, destacando algunas de estas ideas y propuestas que me parecían fundamentales para un necesario desarrollo posterior: así –varios de estos trabajos míos ya han sido mencionados aquí–, en mi artículo de 1963 *Ética social en el pensamiento de Aranguren* y, sobre todo, en los libros *Estado de Derecho y sociedad democrática* (Editorial Cuadernos para el Diálogo, 1966) y *Notas para una historia del pensamiento español actual* (en la misma casa editora, en 1974). A ellos reenvío para testificar y “textificar” con mayor amplitud sobre estas abreviadas anotaciones descriptivas y prescriptivas que hago ahora. Y también me permitiría recordar que en mi libro mucho más reciente –y muy relacionado con estos temas– *Ética contra política. Los intelectuales y el poder* (Centro de Estudios Constitucionales, 1990), el apartado II, 3 sobre “El nuevo pacto social, instituciones políticas y movimientos sociales”, se dedicaba precisamente a argumentar y a propugnar la no incompatibilidad, al contrario la necesaria y fructífera complementariedad, la homogeneización crítica, de esas dos dimensiones de la realidad política y, correlativamente, de esas dos posiciones reconocidas allí como socialdemócratas y libertarias.

La tentación ácrata. El intelectual y el político

Resultará evidente para el lector que es por estas vías de dinámica coordinación, y creo que

no sin buenas razones, por las que en definitiva yo preferiría llevar e interpretar -a pesar de todo- al mejor Aranguren para esa tarea inacabable que exige la construcción y la, siempre abierta, reconstrucción de la democracia. Él, hasta el final, también lo dirá expresamente así -ya lo veremos- aunque reconozcamos que congraciándose asimismo, en excesivas ocasiones, con esa reiterada proclividad ácrata, connatural a su talante inconformista, crítico, de un trasfondo radical con frecuencia escéptico, suspicaz, receloso y desencantado: “amarguren”, le motejaba la derecha cínica y/o hedonista en aquellos tiempos del franquismo.

Pero, como digo, habría también -me parece- un Aranguren más cercano a ese talante personal y político de carácter libertario en el tiempo posterior a su expulsión de la Universidad Complutense, en 1965: años como profesor en varias Universidades norteamericanas (especialmente en Santa Bárbara, California, como profesor permanente de 1969 a 1977), aunque siguiera pasando también largas temporadas en nuestro país. Estos años californianos nos mostrarían -dentro siempre de aquel general contexto democrático- un Aranguren más utópico, más libertario, permítaseme esta calificación, menos institucional, más volcado a algunos de los problemas de la sociedad civil (juventud, erotismo, feminismo, comunicación, etc.) mucho más crítico con la sociedad política. Es una cuarta etapa que, creo, puede diferenciarse en su biografía desde esos años finales de los sesenta, después de 1965 en cualquier caso, hasta finales de los setenta (repuesto en 1976 en su cátedra de la Universidad de

Madrid) y no sé si con mayor claridad hasta 1982 con el triunfo electoral del partido socialista. Antonio García Santesmases, en interpretación sugerente y a tomar en necesaria consideración, ve más bien al Aranguren de esos años -entre América y España- como cercano a la “nueva izquierda” de tanto auge en aquellos tiempos -el 68 como símbolo- en Europa pero asimismo de manera muy especial precisamente en los “campus” de las Universidades californianas: ahí estaría la influencia de Marcuse, a quien Aranguren trató allí personalmente y, al parecer, con buena química entre ambos¹⁷.

Queda campo abierto para la lectura y reinterpretación contextual de los numerosos artículos (algunos de ellos ya reunidos en libros) que Aranguren publicó por entonces. De manera muy principal el ya mencionado (en nota) al inicio de estas páginas. Allí, en su penetrante presentación, Antonio García Santesmases resalta esa constante tensión aranguniana entre la democracia establecida y la democracia moral, entre utopía y realidad, entre los nuevos movimientos sociales (pacifistas, ecologistas, feministas, etc) y las instituciones jurídico-políticas, en definitiva entre ética y política. Sin prescindir de ninguna de las dos dimensiones “Aranguren oscilaba” -puntualiza aquél- aunque siempre reivindicando la crítica ética y “una moderada pero firme desidencia”. Bien desde perspectivas más flexiblemente libertarias o bien más cercanas a esa “nueva izquierda” -pero ésta era más marxista y él no lo era-, por lo demás también con relaciones problemáticas entre ambas, lo que en cualquier caso hay -creo-

en aquél en ese tiempo californiano (que se prolonga a los inicios consensuales de la transición y la Constitución) es una actitud de amplio desapego hacia la política, y en especial hacia la política institucional, partidos políticos, Parlamento etc.¹⁸

Me parece con todo ello que no anda desacertado Enrique Bonete –aunque haya en él algún desajuste de fechas y de implicaciones- cuando, a propósito de estas mencionadas evoluciones de Aranguren, señala que en los escritos últimos de índole socio-política de aquél

“queda –dice- olvidado el programa de la ética de la aliedad defendido en *Ética y política* (1963) y se vuelve de alguna manera a la consideración más personal de la ética” (...), o sea “el ale-

Hay, como vemos, en Aranguren en esos primeros años sesenta, de manera exponencial en esta su obra *Ética y Política*, de 1963 (de ahí que me haya detenido con mayor amplitud en algunos de sus textos), pero también en otros trabajos de esos momentos, un mayor reconocimiento, pues, de la función de la política y, como digo, de la política institucional: es decir del Estado y de su función incluso moral, en aproximación a los mejores postulados del socialismo democrático

jamiento, o mejor dicho, la evolución de Aranguren, al no volver a plantear el tema de la ética de la aliedad que posibilita un Estado de Justicia”.

El buen, recordado, maestro contesta allí mismo (en el Epílogo) de manera -creo- no muy convincente, aduciendo que no hay “olvido” de la ética de la aliedad sino sólo postergación en su tratamiento por considerarlo un tema “más jurídico y ético administrativo (en la más amplia acepción del término <<administración>>) que estrictamente ético”¹⁹. Pero ello en cualquier caso -haría observar yo- sería explícita muestra de esa su mayor despreocupación libertaria por la institucionalización de la democracia (degradada por él esa ética a mera administración) o de sus menores exigencias, autoexigencias, de rigor en este campo de investigación.

Consciente (¡como no!), de la situación, el fiel, no acrítico, discípulo que es Javier Muguerza invoca allí mismo pero elevándolo a categoría un muy legítimo derecho a la infidelidad²⁰: “Mas aún -escribe aquél-, el propio Aranguren ha jugado a veces a minimizar esa coherencia, mostrándose dispuesto a asumir sus contradicciones y hasta declarándose <<infiel>> a si mismo”²¹. No obstante, enseguida destaca, y concuerdo plenamente con él, “la fidelidad básica de Aranguren a una serie de posiciones e incluso una perseverante tenacidad en la adhesión que les prodiga”. Recordemos: no ser (siempre necesariamente) lo mismo, pero, a pesar de todo, seguir siendo el mismo. Fidelidad (o lealtad) básica -por resumirlo con las palabras que en momentos todavía no muy lejanos y muy emotivos (polémica

sobre el terrorismo de Estado) tuvo que volver a recordar nuestro común maestro- en su “pasión por la libertad” y en su “afán de luchar en defensa de los derechos humanos”. Sólo en circunstancias de tan interesada confusión y tan malévola perversión como las que se estaban viviendo en esos tiempos (1995-1996) de acoso total desde la derecha al agotado gobierno socialista, pudo encontrar eco y acogida la absurda pero cruel idea de que el ácrata-libertario Aranguren, el ácido crítico de las instituciones, fuera a venir a sus ochenta y seis años a querer culminar su vida intelectual y su esforzada tarea ética de siempre nada menos que con la defensa y justificación de la trama terrorista de los GAL. Como mínimo, algo grave tuvo que fallar en la comunicación -fácil de salvarse con adecuado conocimiento y buena fe- en tiempos tan fanática y “científicamente” comunicadores²². Dije entonces y lo subrayo ahora que si Aranguren -que me perdone- no aprobaba al Estado ni cuando lo hacía bien, mucho menos iba a hacerlo cuando se le acusaba (al Estado) de hacerlo mal. Y de que el terror, la violencia, el terrorismo de unos u otros es, para Aranguren, un mal, un gran mal, de eso -que hay mil testimonios escritos suyos- no me queda la menor duda. Por cierto que (aún a riesgo, seguro, de autocitarme en exceso) no renunció a poner en relación algunas de las reacciones frente a Aranguren que, a propósito de esa polémica, denunciaba Javier Muguerza en su artículo *Un retrato moral de nuestra sociedad* (“El País”, 20 de agosto de 1995), con las que no hace mucho se manifestaron en Italia en ocasión formalmente similar frente a Norberto Bobbio²³.

No voy a demorarme mucho aquí, en esta “tan animosamente juvenil” etapa de Aranguren (a la búsqueda quizás de una juventud no vivida en aquella negra España guerracivilista), ni tampoco sobre sus hipotéticas caídas en esa mencionada “tentación ácrata”. Reconozco por lo demás que posiblemente los auténticos anarquistas nos corregirían con razón a los dos por el abuso de esta terminología. Quizás todo habría quedado para aquél en un cierto culto a la contracultura de la época o en una fácil empatía con la entonces “gauche divine”. Pero, bajo uno u otro rótulo, podrían y deberían -creo- suscitarse algunas reservas y formularse algunas críticas (el problema es sobre todo de tan rotunda insistencia) en cuanto a la desproporción en ese tiempo de sus, incluso justificados, reproches a las instituciones jurídico-políticas de la democracia representativa -hasta la complacencia y deleite en sus reprobaciones- comparada con la mayor comprensión, lenidad o mucho menor severidad mostrada -a veces muy poco mostrada- ante otras instancias y otros muy fuertes poderes sociales, económicos, mediáticos, etc.²⁴.

Estos años californianos nos mostrarían –dentro siempre de aquel general contexto democrático- un Aranguren más utópico, más libertario, permítaseme esta calificación, menos institucional, más volcado a algunos de los problemas de la sociedad civil (juventud, erotismo, feminismo, comunicación, etc.) mucho más crítico con la sociedad política.

Es verdad –como recalca siempre Aranguren– que el poder derecha, que la izquierda se desliza en mayor o menor medida hacia la derecha (o al centro derecha) cuando deja de ser oposición y llega al gobierno. Pero creo que, con demasiada frecuencia, aquél exagera en ese proceso y tiende a relativizar en exceso la distancia, la diferencia, que aún con esas implicaciones sigue existiendo en todos los órdenes (cultural, civil, político, social, económico) entre aquellas dos genéricas alternativas. Desde ahí, pienso que Aranguren en sus críticas a esa izquierda moderada propende, a su vez, a minimizar u olvidarse de los riesgos y los efectos de esa derecha en nuestro tiempo realmente existente, derecha no raramente fundamentalista, reaccionaria y ultraconservadora: todo ello en él a pesar paradójicamente de su constante negativa referencia global al poder imperial norteamericano. Escribía así aquél en 1990 precisamente en un extenso artículo sobre “Moral española de la democracia (1976-1990)”:

“La crisis ideológica del marxismo, primero, el aburguesamiento del proletariado al que ya hemos hecho referencia, a continuación, la pérdida de vigencia del socialismo en Occidente, después, y finalmente el derrumbamiento del llamado socialismo real han determinado –señala Aranguren– una sola política posible, política que, dándose bonne conscience, se llama a sí misma de izquierda, que gobierna como si fuera de derecha y que, con una u otra denominación, ocupa todo el espectro político. Y como consecuencia, la que, fiel a sí misma, sigue considerándose izquierda, será

pronto una pura actitud intelectual meramente testimonial, en tanto que crítica del poder establecido, como quiera que se denomine: es decir, ética versus realismo político. Y la derecha –concluye Aranguren desde esa casi indiferenciada óptica– quedará reducida a puro vestigio verbal, eco nostálgico y, entre nosotros, eso sí, estentóreamente vigilante”.

Pero esa derecha “puro vestigio verbal” se hizo real y no mero “eco nostálgico” con la victoria electoral del partido popular el 3 de marzo de 1996, pocas semanas antes del fallecimiento de nuestro filósofo. Durante ocho años, hasta 2004, hemos podido volver a comprobar que, tampoco en política y en democracia, no todo es igual ni la diferencia es sólo formal²⁵.

Pero bien sé –volviendo al tema de fondo– que resaltar, en sus juicios, la tan tajante contraposición que establece entre la democracia “realmente existente” y la “democracia como utopía” implica y exige siempre en Aranguren el firme propósito de avanzar en profundidad, removiendo tanto dimensiones personales como sociales, hacia la efectiva realización de la democracia como moral. Y esto es lo que, de manera preferente, a su vez me interesaba resaltar también a mí. En la ética y en la democracia, cada una en sus interrelacionados ámbitos, es donde se pone y se debe poner en juego, en participación, el mayor número y la mejor calidad (racionalidad) de autonomía personal, la mayor y mejor libertad. Es decir, democracia participativa y deliberativa. Por eso también la democracia es el sistema político más ético, más justo, más cercano a la ética

(a las decisiones morales autónomas) y a la justicia de la igual libertad real para todos.

Este es -creo- el trasfondo de lo que, junto a reminiscencias de esa fase anterior y del propio talante aranguiano, va a mostrarse con mayor coherencia en él en estos años finales -conuerdo con Antonio García Santesmases- tras la experiencia del frustrado golpe de Estado de 1981 y, como digo, la llegada de los socialistas al gobierno de España en octubre de 1982. En esa diferente situación escribía así Aranguren en 1980 volviendo -es sintomático- a su obra de 1963, resumiendo y reasumiendo el sentido de fondo de ésta que vengo aquí considerando como su potencialmente mejor propuesta:

“En el libro anteriormente citado ya, *Ética y política*, establecí una tipología de los modos de relación entre la moral y la política, y distinguía allí las concepciones cínico-realista, trágica y dramática, a las cuales he agregado posteriormente la concepción utópica, referida directamente a la democracia como moral. Entiendo así la democracia -sigue aquél- antes que como una forma política concreta, como la tarea, infinita, de democratización de la sociedad, de compromiso con ella, de engagement total, según la expresión de Sartre, de democratización a todos los niveles, el estrictamente político, por supuesto, pero también el económico e industrial -que, advierte Aranguren, se encuentra ahora en un impasse-, el de la democracia cultural y el de la democratización de la vida y los comportamientos sociales y familiares etc.”

Es decir, no pasivo conformismo con una democracia (participación) política que olvide o minimice la importancia de la democracia (participación) económica, social y cultural. Interrelacionadas, pues, participación en las decisiones y participación en los resultados. Doble participación en consonancia, otra vez, con la que he denominado en estas páginas democracia radical (e integral).

Esa imprescindible concepción utópica de la democracia como moral (utopía siempre como crítica de lo establecido), con fuertes exigencias de “democratización a todos los niveles”, no le hace ahora olvidar -querría resaltarlo para estos sus últimos años- los condicionantes de la realidad, de la política real, de la tensión entre ética y política, así como la importancia de las instituciones de la democracia fortalecidas por su eficaz protección en el ordenamiento jurídico (Estado de Derecho). Escribe así Aranguren en 1986:

“Pero una política cabal tiene que ser, a la vez, *ideológica*, es decir, *ética*, y *pragmática*, o sea, *operativa*, *agible*, *realizable*” (las cursivas son del propio Aranguren). Concordaba allí, recuerdo, con el fondo de dos postulados míos en relación con problemas políticos concretos del país en esos años: yo los enunciaba como “no hacer de la necesidad virtud” y “hacer posible lo necesario”.

Es decir, exigencia de no hacer pasar sin más como ético lo que, se decía, era imposible no hacer en tal situación fáctica; y de intentar hacer lo que se debía hacer,

lo justo²⁶. En consonancia con ello está su aproximación (siempre con tensión) entre ética y política:

“La verdad –señala Aranguren– es que, nada político de vocación yo mismo, me esfuerzo siempre, lejos de cualquier eticismo, por tratar de comprender la realidad desde el punto de vista del político y, no sólo, conforme a mi dedicación, en su perspectiva ética”.

Así, pues, ni unilateral eticismo aislado de la realidad, pero tampoco simple pragmatismo político fuera y exento de toda crítica moral. Precisaba así polémicamente aquél:

“No, yo no creo, como ha afirmado Joaquín Leguina, que el intelectual mantenga que hay necesariamente contradicción entre la política y la ética. No.

Tensión, pues, constante entre ética y política pero, a su vez, no fusión (confusión) que llevaría a la reducción (negación) de una por otra: es decir al fundamentalismo ético o al dogmatismo pragmático. La utopía, la moral, no es algo inmóvil y ahistórico: puede siempre avanzar en términos de justicia, libertad, igualdad, solidaridad, humana dignidad. Y en lugar de forzosa, irremediable, contradicción, sería pues más bien inestable, bipolar, conjunción y complementariedad en, a mi juicio, el mejor pensamiento político y ético de Aranguren.

Sostiene y apoya la tensión, que puede ser fecunda, entre la una y la otra” (las cursivas son siempre del propio Aranguren). Pero –añade– tampoco “creo en la fusión de ética y política, el idealismo político” (...) “Personalmente –concluye Aranguren– yo prefiero la fórmula de la tensión viva y operante entre la política y la ética, el diálogo siempre difícil y con frecuencia crispado, entre los intelectuales y el poder”²⁷.

Pero en esta final etapa de Aranguren que estoy aquí diferenciando (1982-1996) quizás la muestra más explícita y simbólica, por la circunstancia de tiempo y de lugar, sea la mencionada conferencia de 1985 en la sede del Congreso de los Diputados sobre precisamente *La actitud ética y la actitud política*, donde aquél clarificaba aún más, con cuidada medida y ponderación, acerca de tan compleja y polémica relación. Bueno será, creo, ilustrar el final de estas notas más con las propias palabras de aquél. Decía allí, entre otras cosas de alto interés, el profesor Aranguren tras referirse al “tipo ideal del hombre intelectual” y al “tipo ideal del *homo politicus*”, así como a las weberianas ética de la convicción y ética de la responsabilidad:

“La tendencia ética y la tendencia política se nos manifiestan siempre en tensión y, con frecuencia, en contradicción. Y, sin embargo –puntualiza–, es un imperativo el de la conjunción de la ética <<y>> la política”. Y añade: “De cuanto llevamos dicho se desprende que el difícil –y necesario– equilibrio entre la actitud ética y la actitud política se pierde tan pronto como se absolutizan una u otra. La función del intelectual es crítica y utópica. El político debe estar atento a la primera y sensible a la segunda, que,

si tiene noble madera de estadista, aceptará en tanto que orientación o <<idea regulativa>>. Pero, evidentemente -advierte también Aranguren-, gobernar es cosa diferente de criticar o de soñar. Mas el hombre político, al obstinarse en realizar el tipo puro del <<animal político>>, rompería, por el otro lado, por el lado reduccionista, el estado de equilibrio, la inestable conjunción de la ética <<y>> la política en el gobierno de la sociedad humana”.

Tensión, pues, constante entre ética y política pero, a su vez, no fusión (confusión) que llevaría a la reducción (negación) de una por otra: es decir al fundamentalismo ético o al dogmatismo pragmático. La utopía, la moral, no es algo inmóvil y ahistórico: puede siempre avanzar en términos de justicia, libertad, igualdad, solidaridad, humana dignidad. Y en lugar de forzosa, irremediable, contradicción, sería pues más bien inestable, bipolar, conjunción y complementariedad en, a mi juicio, el mejor pensamiento político y ético de Aranguren.

Estas conclusiones siempre abiertas y flexibles conducen, por lo tanto, de modo directo y coherente, a potenciar la rehabilitación, articulación y reinserción (no acríticas) de la política y de las instituciones (Parlamento, partidos, jueces, Estado) en esa concepción utópica de la democracia como moral. La democracia no es sólo cuestión política pero sin democracia política, y sin instituciones que la sostengan y la hagan funcionar, no hay democracia de ningún tipo, ni utópica, ni moral, ni radical. Señala Aranguren en ese mismo contexto:

“El hombre intelectual es parcial; el político también. Una vía de corrección de la tendencia a la sobreinstitucionalización es -dice, y concuerdo- la complementariedad de los partidos políticos por los movimientos alternativos, los cuales, por su parte -advierte bien aquél-, de ninguna manera pueden desempeñar por entero, y relevándoles, la función de aquellos”.

Y lo que yo dejaría aquí como resolución final de un Aranguren, digamos, a la vez utópico e institucional:

“Este equilibrio -puntualiza aquél- puede, hasta cierto punto, institucionalizarse o, cuando menos, ser protegido por la vía de la institucionalización. La instancia intermedia fundamental -dice- es, a este respecto, el Derecho, y el respeto al Derecho, la juridicidad. En el plano estrictamente político -concluye-, el Estado de Derecho, el Estado democrático”²⁸.

Queda -a mi juicio- muy en primer plano cual era, en el espacio público, ayer y hoy (pero en España, con la gran fortuna (y virtud) para nuestros días, de muy diferentes regímenes políticos), la fidelidad básica a mantener y por la que luchar: la democracia, el Estado de Derecho, la ética, la utopía, la igualdad, la libertad.... Así se expresa, no sin altibajos escépticos, tentaciones ácratas, viejos desencantos, críticas a los nuevos encantamientos (tecnocráticos y estéticos), el pensamiento ético y político de José Luis L. Aranguren: desde aquella su obra, de 1963 frente a la dictadura, hasta sus últimas reflexiones de mayor complejidad, años ochenta y noventa, ese es su legado, para una profundización presente y futura, ética y utópica, de la democracia.

¹ José Luis L. Aranguren, *La izquierda, el poder y otros ensayos*, edición y presentación de Antonio García Santesmases, Madrid, Trotta, 2005. Reyes Mate en su muy bien orientado artículo comentario a este libro (Recordando a Aranguren, “El País”, 11 de febrero de 2006) destaca, junto a otros rasgos fundamentales de su filosofía ética, como la crítica de aquél a la política derivaba siempre de una idea de la democracia que no se reducía –dice– “a unas meras reglas del juego sino que era una moral”. Me parece del todo oportuno y necesario tener esto siempre –y especialmente hoy– muy presente: detrás de la democracia procedimental, para su fortalecimiento, está la democracia como moral, es decir los valores éticos consecuentes con aquella.

² Así se titulaba mi artículo, -inicial versión de éste de ahora- publicado tras su muerte en la revista “Sistema”, núm. 134, septiembre 1996; y también en el volumen *Adiós a Aranguren*, a él dedicado, en “Isegoría. Revista de filosofía moral y política”, núm. 15, marzo 1997: se reunían allí excelentes trabajos de numerosos discípulos y amigos sobre su persona y su obra, muchos de los cuales aparecerán asimismo aquí a lo largo de estas páginas.

³ Democracia como moral, “El País”, 12 de agosto 1976; reunido, junto a otros artículos de ese tiempo (entre 1976 y 1978) en su libro *La democracia establecida*. Una crítica intelectual, Madrid, Taurus, 1979 (Obras completas, preparadas por Feliciano Blázquez, Madrid, Ed. Trotta, 6 vols., 1994-1996; ese texto en el vol. 5, p. 396): las cursivas son todas del propio Aranguren. Cfr. en relación con ello, la Conversación con José Luis L. Aranguren: *Del aprendizaje al magisterio de la insumisión*, por Javier Muguerza, en el mencionado número de “Isegoría”, p. 88; esta extensa e intensa conversación con el principal de sus discípulos aporta muy valiosa documentación y profunda reflexión sobre su biografía personal e intelectual.

⁴ Imprescindible para esa aproximación a Kant, el muy bien construido y argumentado

trabajo de Pedro Cerezo, *El giro kantiano en la Ética* de J. L. Aranguren, en el número 15 de “Isegoría” (1997) citado antes en la nota 2. Señala allí aquél en esa perspectiva: “El Kant de la segunda época de Aranguren nada tiene que ver, a mi juicio, con el que había sido criticado desde los supuestos de la metafísica de Zubiri”. A diferencia de la Ética, de 1958, se manifiesta una nueva actitud moral en ese Aranguren de los años sesenta: “Para tan vasto empeño –subraya Cerezo–, Kant podía brindar una guía de orientación. ¿Qué debe entenderse en ese contexto por moralización? Ante todo, la autenticación de la conducta moral, asumiéndola por modo reflexivo y racional”. Y recogerá después entre otros textos de ese Aranguren el que mejor explicita el imperativo kantiano: “el respeto al valor moral de la persona, a la dignidad del otro” (pp. 141 y 142). Para la relación de esa democracia como moral con la democracia política y jurídica (Estado social y democrático de Derecho) puede verse el cap. III (“Razón de Estado y razones del Estado”) de mi libro *Un itinerario intelectual. De filosofía jurídica y política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.

⁵ Estas cuestiones, la tensión entre el intelectual y la política, el sentido de la utopía como apertura crítica al futuro, por ello la irrenunciable confianza –a pesar de todo– en los jóvenes, son constantes en toda su obra y están también presentes en sus últimos años: cfr., por ejemplo, pp. 88, 97, 106, 136, 138 de la recopilación de sus artículos citada aquí en la nota 1.

⁶ José Luis L. Aranguren, *La juventud europea y otros ensayos*, Barcelona, Editorial Seix-Barral, 1961: aquí, en concreto, pp. 28-29 (las cursivas son del propio Aranguren); hubo de ella una traducción italiana (Brescia, Morcelliana) muy a finales de 1962. Sobre este grupo de trabajos y sobre su precursora conferencia el 9 de enero de 1962 en el Ateneo de la Laguna (Tenerife), texto editado allí en ese mismo año (*Ética social y función moral del Estado*), escribí yo e hice llegar enseguida a su autor un extenso comentario descriptivo

y crítico, *Ética social en el pensamiento de Aranguren*, aparecido algo después en la “Revista de Estudios Políticos”, Madrid, núm. 127, enero-febrero de 1963, pp. 200-221. En el arranque mismo (p. 200) de este escrito mío, hacía ya observar respecto de esa evolución suya: “Los ensayos aquí considerados –diez en total–, publicados separadamente por vez primera entre 1957 y 1962, pueden verse –al igual que otros escritos suyos de la misma época y de la misma línea– como una especie de puente entre la *Ética*, de 1958, y la *Ética y Política*, de próxima publicación: la importancia del punto de vista social y político –concluía– ha ido incrementándose constantemente en la obra del profesor Aranguren”. En la *Prefazione* a dicha traducción italiana de aquella su obra, escribía en ese sentido Aranguren (p. 4): “Come ha sottolineato con sagacia un giovane critico spagnolo, questa opera, come libro, é la prima espressione di alcuni miei determinati interessi intellettuali“ (...): en concreto “Etica sociale” y “Etica e Politica”. En la afectuosa dedicatoria manuscrita del ejemplar de ella que me envió muy pronto Aranguren me identificaba ya *nominatim* (¡gran satisfacción!) como aquél (entonces) “giovane critico spagnolo”. En sus *Memorias y esperanzas españolas* (Madrid, Taurus, 1969, p. 128) vuelve a recordar que esa obra suya de 1961 “ha sido –dice– el primer libro de esta nueva etapa”.

⁷ Además de los testimonios comprendidos en ese citado número de “Isegoria”, reenvío ahora al muy emotivo e ilustrativo relato de aquellos sus últimos meses de vida en el artículo de su hijo, el profesor Eduardo López-Aranguren, Acerca de José Luis L. Aranguren, publicado en “El País”, 8 de junio de 1996, justamente en la víspera del que habría sido su ochenta y siete cumpleaños. Y también un buen “mosaico de prensa”, de los días inmediatos a su fallecimiento, seguida de otras intervenciones de gentes muy cercanas al cristiano heterodoxo y en homenaje suyo, recogidas en la *Memoria académica* 1995-96 del “Instituto Fe y Secularidad” de Madrid, pp. 169-192.

⁸ Para situar el pensamiento de ambos intelectuales en el contexto de aquella

negra época, me permitiría reenviar a mi libro *Pensamiento español en la era de Franco* (1939-1975), última edición, Ed. Tecnos, Madrid, 1992 (la primera con título parcialmente diferente apareció en la Editorial de Cuadernos para el Diálogo en 1974). También a buena parte de las obras de José L. Abellán: entre ellas, por ejemplo, *La cultura en España. Ensayo para un diagnóstico* (Madrid, Edicusa, 1971) y *El pensamiento español: de Séneca a Zubiri*, (Madrid, UNED, 1977). Sobre Tierno Galván, puede verse el número doble, monográfico, de la revista “Sistema”, 71-72, junio de 1986, publicado inmediatamente después de su fallecimiento; y también, el libro de Raúl Morodo, *Tierno Galván y otros precursores políticos*, Madrid, Ediciones El País, 1987; mi contribución en aquel número de “Sistema”, revisada y ampliada, se publicó después en mi libro *Ética contra política. Los intelectuales y el poder* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990), donde asimismo hay frecuentes referencias a Aranguren. Una muestra de esos recelos y rivalidades, personales y discipulares (y de “grupo” político-intelectual), entre Aranguren y Tierno Galván puede localizarse, por ejemplo, en las págs. 43-45 (apenas crípticas) de la obra del primero, *Memorias y esperanzas españolas*; yo, estimando a ambos, procuraba liberarme de las no siempre buenas implicaciones de ello. Véanse, con todo, los dos interesantes artículos sobre Tierno Galván que van en el libro de Aranguren antes citado en la nota primera.

⁹ Por muy pocos meses no pudo ver el profesor Aranguren (fallecido –ya he recordado– el 17 de abril de 1996) los seis volúmenes de la muy cuidada edición de sus *Obras Completas*, preparada –ya se indicó antes– por Feliciano Blázquez y publicada desde 1994 por Editorial Trotta, de Madrid. Y tampoco pudimos ya tenerle físicamente entre nosotros en la lectura y debate de una tesis doctoral, de la cual fui director y a la que aquél tan generosamente había ayudado en sus últimos tiempos: la de Cristina Hermida del Llano, *Filosofía moral y filosofía jurídico-política de J. L. L. Aranguren*, el 18 de junio de 1996, ante una Comisión formada por los profesores Luis

García San Miguel, José Luis Abellán, Javier Muguerza, Liborio Hierro y Feliciano Blázquez.

¹⁰ Pensé en su momento en ello –y por eso lo dejo apuntado aquí– tras leer el muy valioso trabajo de Fernando Vallespín, *Diálogo entre gigantes: Rawls y Habermas*, “*Claves de razón práctica*”, 55, septiembre 1995, pp. 48-55.

¹¹ Véanse para no pocos pasajes de estas páginas sus *Memorias y esperanzas españolas*. A pesar del título, Aranguren advierte de que este libro suyo no son sin más unas memorias (mira al futuro tanto o más que al pasado), ni tampoco una autobiografía personal: “lo que voy a hacer –señala– es tratar de descubrir el sentido que he querido dar a mi acción intelectual” (pp. 13 y 14); lo que quiero –insiste– es “levantar acta de mi modesta contribución a la auténtica acción intelectual española de la postguerra” (p. 16): y, yendo más allá de lo subjetivo, individual, subraya que “no era mi propósito escribir una autobiografía, sino presentar la perspectiva autobiográfica de una realidad social, española actual” (p. 79, y también 217 y ss). Aranguren precisa allí que “contra lo que resulta de las listas bibliográficas de publicaciones, presentadas cronológicamente, mi primer libro en realidad fue dedicado a San Juan de la Cruz y solamente el segundo a Eugenio D’Ors” (p. 60). Pero aquél (el primero escrito) sólo fue publicado mucho tiempo después, en los años sesenta.

¹² Palabras como estas aquí reproducidas sobre guerra y postguerra y sobre su distante actitud son casi exactamente las mismas y las únicas que Aranguren habrá de repetir constantemente, sin ahondar ni interrogarse más obre ello, en los escasos momentos en que –por necesidades del guión– se vería “forzado” en diferentes ocasiones a hablar del tema. Así, por ejemplo, en esas sus *Memorias y esperanzas españolas*, pp. 38-42, pp. 73-80 y pp. 218-222; también en el número monográfico que le dedicó la revista “*Anthropos*”, 80 (1988), pp. 21-22; o en la ya citada conversación con Javier Muguerza (1993), ahora republicada en “*Isegoria*”, 15 (1997). Tampoco es que Aranguren tuviera nada más (ni nada más nefando) que

ocultar: así se prueba en las cuatro páginas, casi triviales, que –se supone–, revolviendo todas las viejas historias y todos los viejos papeles, fue en definitiva lo que logró reunir y achacarle el panfleto titulado *Los nuevos liberales. Florilegio de un ideario político*, anónimo, sin pie de imprenta, ni fecha (pero 1966) que según todos los indicios publicó el Ministerio de Información del Régimen de Franco, a la sazón dirigido por Manuel Fraga Iribarne: en él se arremete asimismo, con textos de la época, recordándoles su pasado franquista, contra Dionisio Ridruejo, Pedro Laín Entralgo, Santiago Montero Díaz, José Antonio Maravall Casesnoves y Antonio Tovar Llorente. Tampoco va mucho más allá lo que, sin citarle nominalmente, le reprochaba mucho tiempo después Javier Marías en *El artículo más iluso* (yo le pondría otro calificativo menos ilusionante) en “*El País*”, 26 de junio de 1999, artículo que dio lugar a réplicas, contestaciones y precisiones de otros estudiosos de Aranguren, incluido (“*El País*”, 6 de octubre de 1999) el autor de estas líneas. Lo mismo, creo, puede decirse de algunas muy críticas (injustas) referencias que le hace Santos Juliá en su obra *Historias de las dos Españas*, Madrid, Taurus, 2004.

¹³ Recuérdense aquí sus obras *Catolicismo y protestantismo* como formas de existencia (1952) que Aranguren consideró siempre como uno de sus libros más importantes, *El protestantismo y la moral* (1954), o *Catolicismo*, día tras día (1955). Sobre ellos y sobre esa etapa reenviaría a la segunda parte de mi escrito *Ética social en el pensamiento de Aranguren*, citado antes en la nota 6; y también a mi libro de 1974 citado antes en la nota 8. José Antonio Gimbernat ha hablado, a partir de ahí, de una evolución de Aranguren desde el catolicismo al cristianismo. Sobre el “progresismo católico” escribe Aranguren (*Memorias y esperanzas españolas*, p. 186) que se trata de una “fórmula y actitud que, como ya he declarado en muchas ocasiones, no me gustan nada. Se puede ser –añade–, y es bueno que se sea, católico y progresista, pero no se debe ser “católico progresista” que es –dice– *otra* forma de vinculación de la Iglesia al poder temporal, por lo menos en potencia”.

¹⁴ El propio Aranguren, por lo general humilde y recatado ante sus méritos, destaca esa su, por lo demás verdadera, aportación como profesor, ayudando –dice– “a los más interesados en la ética (lógica de la ética) que en la moral, para que conozcan, conociesen esta orientación de la que, como ya he dicho, hasta mí nadie se había ocupado en España” (p. 107 de sus ya repetidamente citadas *Memorias y esperanzas españolas*). Tras su muerte en 1996, Javier Muguerza vuelve sobre estas y otras dimensiones de la obra de su maestro en su síntesis *Tres lecciones de Aranguren*, “El País”, 18 de abril de 1996; léanse allí también los artículos de los también cercanos y siempre sugerentes filósofos Carlos Gurméndez y Reyes Mate.

¹⁵ Véanse como validas muestras de ello, por ejemplo, las págs. 162, 526, 550 ó 561 respectivamente del citado vol. III de sus *Obras Completas*.

¹⁶ Para estos textos de *Ética y Política*, véanse entre otras, pp. 133, 141, 163, 196, 267, 279, 293, 297, 298, 303 y 307. Cfr. de todos modos, para las posteriores posiciones y revisiones de Aranguren las muy sucintas referencias a esa obra de 1963 que hace aquél varios años después en *Memorias y esperanzas españolas* (1969), pp. 145-149; y también para su provocador desapego a la política, pp. 113-114. Destaca de todos modos allí (p. 145) que lo que pretendía era “evidenciar la estrecha relación de dependencia respecto de la moral, la economía y la estructura social, en que se encuentra lo político”.

¹⁷ En el artículo *Nuestro padre* (en el ya mencionado número de “Isegoría”, cfr. aquí nota 2) sus hijos Felipe y Eduardo López-Aranguren, entre otros recuerdos emotivos y de objetivo interés, dejan constancia de ello (p. 49): “Allí conoció y trató a Marcuse, de quien él, poco proclive a elogios, hablaba con admiración, al tiempo que sugería que se trataba de una admiración correspondida (“venía a mis cursos de doctorado siempre que podía, le hemos oído decir”). Pienso que sería muy interesante que José Enrique Rodríguez Ibáñez ampliase sus recuerdos y reflexiones sobre el Aranguren de *Los años de California*

(ahora en ese mismo número de “Isegoría”, pp. 13-16), al igual que los otros estudiosos que allí le frecuentaron (p. 15), analizando sus repercusiones y significado en el conjunto anterior y posterior de su obra y pensamiento. Un testimonio, entre otros, para el Aranguren libertario puede encontrarse en el artículo de Juan José Coy titulado *José Luis Aranguren, agitador universitario*, publicado en el ya citado número 80 de “Anthropos” (1988), p. 62 (II). También lo sería y muy significativo el testimonio de Agustín García Calvo como presentador de varios volúmenes de las Obras Completas de Aranguren en el acto público del 6 de abril de 1994.

¹⁸ También Antonio García Santesmases constata, no obstante, un cierto cambio (matizado y dentro de su línea entonces prevalente) cuando habla de la “extraordinaria prudencia” del Aranguren posterior ya a 1982 tras el triunfo electoral del PSOE. Escribe así aquél: “Se había producido el golpe del 23 de febrero de 1981 y Aranguren, como muchos otros, quiso colaborar en todo lo que pudo para afianzar la situación. Había sido recriminado –recuerda García Santesmases– por mostrar un excesivo desencanto ante el proceso constituyente y no quería seguir por ese camino, no quería aparecer ante la opinión pública como el responsable de un “no” rotundo ante las insuficiencias del gobierno socialista, pero tampoco quería dejar de constatar esas insuficiencias y abandonar la perspectiva de la racionalidad utópica” (Reenvió también aquí a las pp. 224 y 225 de mi ya citado libro *Ética contra política. Los intelectuales y el poder*).

¹⁹ Enrique Bonete, *Aranguren: la ética entre la religión y la política*, (1989) cit., cap. VI y págs. 315 y 344.

²⁰ J. Muguerza, *Prólogo* al libro de Enrique Bonete cit. en la nota anterior, pág. 14.

²¹ El “*infiel*” Aranguren fue, asimismo, la acertada calificación –sugerida por Jesús Aguirre– con que la revista “Triunfo” (núm. 398, 17 de enero de 1970) titulaba una conversación plural mantenida con aquél en ocasión de la publicación de su tan mencionado libro *Memorias y esperanzas españolas*.

²² Véase, como no insólita muestra, el periódico ABC, Madrid, 10 de agosto de 1995, pp. 15 y 21-23, con gran foto del anciano Aranguren (fallecería poco después el 17 de abril de 1996) en la portada que aquél le dedicaba en tan delicada situación.

²³ Reenvío para esa significativa y, en gran parte, perversa tipología de los críticos a Bobbio a mi libro *Los viejos maestros. La reconstrucción de la razón*, Alianza Editorial, 1994, pág. 159, nota 7.

²⁴ Véanse así, como expresiones de esa genérica actitud, en el vol. III de sus O.C., las págs. 525, 527, 549, 550, etc. Hablando en 1968 a intelectuales católicos sobre “ética de la revolución” (cfr. *Memorias y esperanzas españolas*, pp. 152-153) escribía Aranguren: “Ante todo el presupuesto de toda revolución, la situación actual contra la cual los revolucionarios se sublevan, es una situación de violencia establecida, puesto que todo Estado ha sido establecida por la *violencia* y se mantiene por una violencia que él mismo ha legalizado” (las cursivas son, claro está, del propio Aranguren). De significado muy diferente son, en cambio, sus reflexiones sobre *La comunicación humana*, libro aparecido en 1967.

²⁵ Este artículo de Aranguren se publicó en “Claves de razón práctica”, núm. 3, Madrid, Junio de 1990; ahora en la obra citada aquí en la nota primera, pp. 136-137.

²⁶ Cfr. Para esos textos, la obra aquí citada en la nota anterior (p. 89). Aranguren hacía allí expresa referencia a mi artículo *Socialismo hoy: lo posible y lo necesario*, “El País”, 16 de octubre de 1986, en relación con el cual muestran su sentido tales comentarios y debates.

²⁷ Ob. cit. en la nota anterior, pp. 97 y 138. Reenvío de nuevo aquí al mencionado artículo comentario sobre ella de Reyes Mate, donde señala muy en su línea (de los dos) que “el intelectual no es el defensor de purezas éticas cuanto el portavoz de los sin voz, esos que el poder no suele tener en cuenta porque no dan votos”. Esa actitud de eticismo (esencialismo o fundamentalismo) aislado de la realidad,

de ética en insuperable contradicción con la política, de defensor a ultranza de purezas éticas, significa en última instancia la degradación –a mi juicio– de la “ética como utopía” y su conversión/distorsión en (la peor) “ética como ideología”

²⁸ Para esos textos de Aranguren, vol. III de sus *Obras Completas*, entre otras, las págs. 549, 524, 428 y 561-563, respectivamente. Esta importante conferencia de Aranguren fue después incorporada a su libro de 1988 (el último de esos libros recopilatorios de él publicados) *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, preparado por Feliciano Blázquez. Para ese Aranguren “final” también es interesante releer su breve escrito sobre, precisamente, *Estado y sociedad civil*, en el volumen colectivo publicado por la Fundación Friedrich Ebert y el Instituto Fe y Secularidad, Madrid, 1988, *Sociedad civil y Estado ¿Retorno o reflujo de la sociedad civil?*, Presentación de D. Konecki y J. Colomer, con colaboraciones también de Francisco J. Laporta, Juan J. Linz, Ignacio Sotelo, Elías Díaz, Antonio García Santesmases, Adela Cortina, Antonio Duato y Luis de Sebastián Carazo. En la misma actitud crítica puede verse su artículo de 1987, *Un juego lingüístico con trampa: la sociedad civil*, incluido en la recopilación de A. García Santesmases (2005, pp. 100-103), cit. aquí en la nota primera: allí la llamada sociedad civil se ve exclusivamente como sociedad burguesa y mercantil. Para precisar más sobre ello, reenviaría a mi ya citado libro *Ética contra política. Los intelectuales y el poder* (1990, cap. II, 3).

Cinismo Republicano: La conflictiva convivencia entre orden republicano y prácticas particularistas

Republican Cynicism:
The conflictive coexistence of the Republican order and
particularistic practices

María Gloria Trocello

Profesora e investigadora de la Universidad
Nacional de San Luis. República Argentina.
trocello@fices.unsl.edu.ar

Fecha de recepción: abril 2007
Fecha de aceptación: julio 2007

PALABRAS CLAVES: Cultura política, regímenes neopatrimonialistas, sistema republicano, cinismo político, legitimidad.

KEYWORDS: political culture, neo-hereditary regimes, Republican system, political cynicism, legitimacy.

Abstract.: The aim of this work is that of contributing to foster the knowledge of the Latin American political culture and its low Republican intensity. In Latin American countries, the formally Republican political regimes coexist with socially institutionalised patronage systems and corrupt practices. Such coexistence produces a symbolic dislocation that endangers legitimacy. Reasonable constructions become indispensable in order to generate -at the imaginary level – democratic fictions to serve the exercise of these ways of dominance. One way of doing this is by having recourse to “Republican cynicism”, otherwise, discursive practices that deconstruct or simulate the Republican principles of the symbolic order so as to legitimise particularistic forms of political behaviour.

Resumen.: El objetivo de este artículo es aportar al conocimiento de la cultura política latinoamericana, caracterizada por su baja intensidad republicana. En estos países sus regímenes políticos formalmente republicanos coexisten con prácticas clientelares y corruptas que están socialmente institucionalizadas. Esta convivencia genera una dislocación a nivel simbólico que pone en peligro el principio de legitimidad. Se tornan indispensables construcciones de sentido que generen - a nivel imaginario- ficciones de democracia funcionales al ejercicio de estos modos de dominación. Una opción es apelar al “cinismo republicano” en tanto prácticas discursivas que fragmentan o disimulan los principios del orden simbólico republicano para legitimar conductas políticas particularistas.

1. INTRODUCCIÓN

El objetivo de este artículo es aportar al conocimiento de la cultura política latinoamericana, caracterizada por la convivencia entre la democracia formal y modos casi feudales del ejercicio de la dominación política. Se trata en suma de investigar la calidad de la democracia en aquellos regímenes políticos en donde alrededor de un líder se tejen lazos de amistad y familia consolidando sistemas perennes de dominación. En América Latina, este fenómeno es común en los espacios nacionales pero alcanza grados superlativos en los espacios políticos al interior del Estado Nación (provinciales – estaduales), que al contar con relativa autonomía pueden realizar una importante concentración de recursos de poder; sobre todo en los países que adoptan formas federales de gobierno (Argentina, México, Brasil). Además en estos espacios regionales la cercanía entre elites y gobernados es funcional a forma de dominio más personalizada. Todo ello va configurando, a su vez una especial modalidad de cultura política.

Para comenzar a desbrozar el problema conviene recordar que cada sociedad debe

-como condición para su reproducción - construir un orden organizador y legitimador de su existencia. Esto supone que cada comportamiento individual actúa en base a reglas interiorizadas y conforme a expectativas respecto de los comportamientos de los otros; y esto es así, porque las prácticas sociales necesitan de un código colectivo interiorizado por los actores para puedan interactuar. Es por ello que toda sociedad *“crea un conjunto ordenado de representaciones, un imaginario, a través del cual se reproduce y que, en particular, designa al grupo para sí mismo, distribuye las identidades y los roles, expresa las necesidades colectivas y los fines a realizar”*. (Ansart, P. 1989. 5)

La correspondencia entre las significaciones y las prácticas de los integrantes de una sociedad, es un reclamo para el funcionamiento armónico de un orden social. En consecuencia este orden estaría legitimado si todos los actores sociales aceptan códigos de acción comunes que valoran positivamente, es decir se conforma a nivel simbólico un principio de legitimidad.

Esos códigos se instauran por medio de discursos del sentido común que se van conformando como “verdades” que son construcciones históricas consecuencias de juegos de poder y que, para los actores sociales, son “la realidad” (Ariño, A. 1997; Foucault, M. 1979)

Desde esta perspectiva teórica la construcción del orden simbólico es producto de las formas de operar de tres registros fundamentales – lo real, lo simbólico y lo imaginario (Laclau, E. 1979).

Lo simbólico hace referencia a un sistema significante coherente. Se trata de una estructura de sentido reconocido y legitimado por los actores que actúan (o entienden que deben actuar) de acuerdo al mismo. Lo real es el momento de la dislocación del universo simbólico que colisiona y desarticula el orden simbólico. En ese momento se produce una crisis de sentido, y se crea un vacío de significación que debe ser llenado. Cuando un universo simbólico no puede dar cuenta de la dislocación en términos de sus propias categorías, requiere de un discurso externo que le dé coherencia. Es en esa situación cuando opera el registro imaginario.

En la mayoría de los países América Latina el orden político democrático -que se formaliza como orden constitucional- obedece a los parámetros del republicanismo. En consecuencia su orden simbólico se condice con los principios y las instituciones del sistema republicano. El momento de lo real se da cuando los individuos perciben su no-funcionamiento, especialmente por

la reiteración de conductas particularistas de funcionarios gubernamentales. Se produce entonces la ruptura entre el orden simbólico de corte republicano y las prácticas particularistas, clientelares y muchas veces corruptas.

Si en los regímenes políticos latinoamericanos las prácticas particularistas deben convivir inevitablemente con los principios republicanos formalizados en sus sistemas constitucionales ¿cómo se resuelve este conflicto entre “lo real” y lo simbólico?. Proponemos analizar las formas de construir el sentido y el imaginario social resultante y de esa forma desentrañar un aspecto importante de la cultura política de Latinoamérica. Se trata de investigar los modos de convivencia entre dos formas opuestas de percepción de “lo político” que se inscriben en órdenes políticos diferentes: uno que responde a los parámetros del republicanismo y otro que se inscribe en una visión patrimonialista del Estado.

Como señala O'Donnell (1997,b) en América Latina los comportamientos pueden aproximarse o desviarse a las reglas formales. La distinción es analíticamente importante porque, si la adecuación es razo-

Se trata en suma de investigar la calidad de la democracia en aquellos regímenes políticos en donde alrededor de un líder se tejen lazos de amistad y familia consolidando sistemas perennes de dominación.

nablemente cercana a las reglas formales, la adecuación entre orden simbólico y el orden de lo real acuerdan y opera el principio de legitimidad. El estudio de una cultura política sería pues, una tarea sencilla, ya que en esos casos las reglas formales predicen los comportamientos y condicionan las expectativas de seguir comportándose acorde a ellas. Pero si la adecuación es escasa o prácticamente inexistente, se deben analizar las prácticas políticas (y sus reglas informales) que dan cuenta del comportamiento de los actores, como así también la distancia entre las instituciones formales y las informales¹. Este requerimiento es mayor si estas las formas instituidas de carácter informal son ampliamente compartidas y están intensamente arraigadas, pues llegan a reemplazar a los sistemas formales, como suele darse cotidianamente en América Latina.

En consecuencia, para avanzar en el estudio de esta cultura política se caracterizará en primera instancia la institucionalidad formal de formato republicano y su discurso legitimante. En la segunda etapa, se describirán las prácticas políticas informales de los que llamaré regímenes neopatrimonialistas, y finalmente se intentará aportar a la comprensión de esta convivencia a partir de reflexionar respecto del cinismo político.

2. LA INSTITUCIONALIDAD FORMAL: EL ORDEN REPUBLICANO.

2.1. El desarrollo del pensamiento republicano.

El republicanismo tiene su renacimiento en el siglo XX, con el pensamiento iluminador de

Hannah Arendt (1993 a y b) y luego a partir de los trabajos de los historiadores (Pocock, J. 1975; Skinner, Q. 2004)). Son múltiples las dificultades para obtener ideas constantes en las vertientes históricas que los reivindican: el pensamiento clásico, (Homero, Sófocles, Eurípides, Tucídides, Herodoto, Plutarco, Cato, Ovidio, Juvenal, Cicerón, Séneca), y la república romana, en particular; algunas ciudades-estado de la Italia renacentista; las provincias holandesas apenas liberadas de la monarquía hispana; el republicanismo inglés de la “Constitución mixta”; los años fundacionales del constitucionalismo norteamericano. Podría decirse que estos ejemplos presentan un “mínimo común denominador”. En primera instancia la concepción “anti-tiránica” -contraria a toda dominación- cuyo antecedente más firme se ubicaría en la causa del “vivere libero” en los “Discorsi” de Maquiavelo y la defensa de los “estados libres” que bajo su influencia realizan James Harrington, John Milton y otros republicanos ingleses en el curso de la revolución constitucional del siglo XVII.

La otra dimensión es la persistente defensa de ciertos valores cívicos, indispensables para el logro de la libertad buscada. La lista de valores es muy extensa: la igualdad, la simplicidad, la prudencia, la honestidad, la benevolencia, la frugalidad, el patriotismo, la integridad, la sobriedad, la abnegación, la laboriosidad, el amor a la justicia, la generosidad, la nobleza, el coraje, el activismo político, la solidaridad y, en general, el compromiso solidario con los integrantes de la comunidad. Como contravalores: la ambición, la avaricia, el orgullo, el egoísmo, la prodigalidad, la ostentación, el refina-

miento, el cinismo, la cobardía, la extravagancia y el lujo; siendo la monarquía su fuente principal (Gargarella, R.2001.43).

El republicanismo reivindicó una idea vigorosa de la libertad, sostenida en la virtud de los ciudadanos políticamente activos. Así, la principal enseñanza del republicanismo clásico -de impronta maquiavélica - es la idea del autogobierno. Ello exige que las instituciones básicas de la sociedad, o sea aquellas que organizan el sistema de gobierno y el modo en que se regula la economía- queden bajo pleno control de los ciudadanos. Es por ello que, el concepto de “libertar de los antiguos” cobra centralidad, toda vez que, para que haya libertad para el ciudadano, deber existir vida política activa en el ámbito público. El espacio público del mundo griego es el espacio de realización de la persona, a través de construcción del bien común. El espacio privado- que luego cobra centralidad en el liberalismo- es sólo el ámbito de la reproducción, de la dependencia y de las necesidades. Es afuera de ese mundo donde el individuo ejerce la libertad (Arendt. H. 1993 a y b).

2.2 Las instituciones republicanas

En este marco, las instituciones políticas deberían orientarse a asegurar la independencia de las personas: su no-dominación. Para ello se buscaron herramientas capaces de facilitar el control de los ciudadanos sobre sus representantes, generándose históricamente algunas instituciones que repasaremos.

a) *Constitucionalismo*. La necesidad de contar con una Constitución aparece como importante sobre todo entre los fundadores del republicanismo norteamericano, que servirá además de base a la mayoría de las constituciones americanas luego de la emancipación colonial².

b) *Periodicidad en las funciones públicas*. La necesidad de rotación de los funcionario en los cargos públicos, es una garantía de neutralidad. Este principio fue empleado en la antigua Grecia, en Florencia y en Venecia durante el Renacimiento se recurrió a mecanismos de lotería para su selección. Maquiavelo además recomendaba que el pueblo debía participar en la aceptación o el rechazo de los planes de gobierno propuestos por sus líderes. Este criterio llevó a los republicanos ingleses, desde fines del siglo XVII, a reclamar una mayor frecuencia en la convocatoria a elecciones políticas, llegando su influencia a los norteamericanos. Esto se fue ampliando a dar instrucciones a los representantes (con el objeto de limitar la discrecionalidad de aquellos en sus decisiones); o el derechos de revocatoria de los mandatos, que se utilizaba frente a los mandatarios que incumplían los compromisos asumidos frente a los electores (Gargarella, R. ob. cit: 46).

c) *Valoración de las instituciones que alentaban la discusión pública en torno al bien común*. En esta característica están las bases del sistema constitucional diseñado en los Estados Unidos, que pueden visualizarse en el sistema de frenos y contrapesos, el bicameralismo, y en el sistema federal, que responden a la idea republicana según

la cual el desacuerdo puede constituir una fuerza creativa (ídem). La casi totalidad de las constituciones latinoamericanas reciben este mismo juego.

d) *Un tipo particular de organización económica*, funcional al surgimiento de virtudes republicanas. Las desigualdades profundas en la riqueza han sido una preocupación constante del pensamiento republicano, que entiende que el ejercicio de la virtud se asocia a una organización económica específica, que promueva algunas formas de igualdad. Así ya en 1656 James Harrington en su obra *Oceana*, vinculaba una sociedad igualitaria, con ciudadanos dedicados a la agricultura, como así también la adopción de estrictas normas destinadas a limitar la adquisición de tierras para evitar concentración. Su ideal de república fue adoptado entre otros por Thomas Jefferson, quien en sus *Notas sobre el Estado de Virginia*, escritas en 1787, temeroso de que el desarrollo industrial alentase la corrupción moral, entendió que debía defenderse una economía agraria que ayudaría a formar ciertas cualidades de carácter, alejando el lujo (ídem). En este sentido el republicanis-

Una comunidad que carece de ciudadanos dispuestos a actuar cívicamente está condenada a la corrupción. Sólo la implicación inmediata del ciudadano como sujeto activo que ejerce sus derechos le confieren la dimensión moral a la política

mo se contrapone con el liberalismo en el que las instituciones políticas y económicas de la sociedad deben ser compatibles, en principio, con que las personas adopten cualquier modelo de virtud personal.

Ahora bien, como marca Gargarella (ob. cit.:48), para comprender los alcances de las demandas del republicanismo conviene enfatizar que para dicha concepción resulta indispensable disponer el aparato coercitivo del Estado, para así poder cultivar algunas virtudes y desalentar otra. Por ello para el republicanismo resulta aceptable que el Estado se comprometa activamente con un excelencia humana. Quizás por ello resultó tan atractivo a los pensadores latinoamericanos que sentían como propia la misión de construir los estados nacionales luego de la emancipación colonial.

2.3. El discurso republicano

Repasemos brevemente el sistema de creencias del republicanismo a fin de caracterizar su discurso. El discurso “republicano” o “del humanismo cívico” interpela la constitución del ciudadano actor y al ejercicio de la virtud cívica. Su planteo discursivo central radica en que se parte de la humana condición cívica -el ciudadano- para explicar el mantenimiento de la comunidad política mediante la participación y el diálogo.

En el paradigma republicano, la política como actividad es irrenunciable para el hombre que se reconoce como ciudadano dispuesto a obrar. La “virtú” supone un compromiso con el tiempo histórico y un

hacer para que sea realidad la virtud cívica, lo que supone el obrar en base a la solidaridad, el bien común y la justicia, es decir en los supuestos éticos que hacen posible la convivencia. *El principio de legitimidad* entonces es un principio activo en donde el obrar políticamente supone la realización humana. Una comunidad que carece de ciudadanos dispuestos a actuar cívicamente esta condenada a la corrupción. Sólo la implicación inmediata del ciudadano como sujeto activo que ejerce sus derechos le confieren la dimensión moral a la política

Los discursos que abrevan en la institucionalidad formal republicana tenderán a generar, entre otras, las siguientes representaciones colectivas en el imaginario social:

- La política como construcción de conjunto.
 - La participación activa del ciudadano en la resolución de los asuntos comunes.
 - El diálogo como paradigma de la acción política.
 - La supremacía y el imperio de la Constitución.
 - El gobierno al servicio de intereses de los ciudadanos.
 - La constitución de ciudadanía a partir de la autodeterminación y responsabilidad del sujeto.
 - La solidaridad como acción social transformadora.
- Refuerzo de los derechos ciudadanos de participación y comunicación política.
 - El orden jurídico como garante de la integridad de una convivencia basada en la igualdad.

En base a lo expuesto, cabría concluir que las prácticas políticas de un sistema republicano son la cristalización de las acciones de ciudadanos activos orientados con sentido universal. Un régimen republicano no se realiza sólo en el cumplimiento de las condiciones mínimas de las poliarquías³, supone, (“además”), una cultura cívica (cuyas características hemos puntualizado) y en donde los comportamientos sean acordes a sus principios.

Podemos resumir las características del orden que es instituido por el régimen político republicano como aquel cuyas prácticas son llevadas adelante por ciudadanos políticamente responsables y autónomos. Se constituye un conjunto de instituciones formalizadas por el sistema jurídico tendientes al ejercicio del control para que ese orden sea invulnerable. Estas instituciones deben asegurar la periodicidad de las funciones, la transparencia de los actos de gobierno, la división efectiva de los poderes constituidos, la rotación en los cargos públicos y la rendición de cuentas de los actos gubernamentales. El sistema se plasma en una Constitución “que es, además, la garantía” formal de los derechos ciudadanos. En América Latina los principios republicanos se incorporan a las constituciones de los Estados que se conformaron al producirse

la emancipación colonial. Eran sus principios los que atesoraban los hombres que tomaron a su cargo aquella compleja tarea de armado institucional. A partir de allí el derrotero republicano ha tenido pocos momentos de esplendor.

3. LA INSTITUCIONALIDAD INFORMAL

3.1. Las prácticas particularistas

En la inmensa mayoría de los regímenes políticos latinoamericanos, aunque las elecciones para cargos representativos existen y suelen ser competitivas, las prácticas políticas no tienen vocación universal sino que responden a los intereses de grupos o sectores. O'Donnell (1997 b:319) utiliza la denominación genérica de prácticas *particularistas* (o clientelismo en sentido amplio) y las que caracteriza como los modos conductuales de los regímenes patrimonialistas y de las formas delegativas de gobierno (idem: 287). Se refiere con este concepto a instituciones no formalizadas como el clientelismo, favoritismo administrativo y amiguismo prebendario – entre otras – que por grado de reiteración y aceptación (aunque no necesariamente aprobación) se transforman en instituciones⁴.

La división de poderes es una ficción toda vez que el poder legislativo y el judicial están ocupados por leales a quien gobierna el ejecutivo o a la elite que hegemoniza el partido gobernante.

La política que se lleva a cabo en tales contextos consiste en “conversaciones entre caballeros”, donde la disciplina de partido prácticamente no existe. Las relaciones con las clases subordinadas son clientelistas. En el ámbito del aparato estatal, estas relaciones se basan en la entrega y obtención de prebendas; las relaciones entre los políticos consisten básicamente en el intercambio de apoyos y favores para los intereses que encarnan. La división de poderes es una ficción, toda vez que el poder legislativo y el judicial están ocupados por leales a quien gobierna el ejecutivo o a la elite que hegemoniza el partido gobernante. Otras prácticas generalizadas son: la entrega de bienes para la obtención de votos, la ausencia de los funcionarios o empleados en el cumplimiento de sus roles o cumpliendo otras útiles a las elites políticas, el favoritismo administrativo, como así también, amiguismo prebendario, tolerancia ante las infracciones de la ley, acumulaciones de cargos incompatibles, parcialidad en los tribunales de concursos por oposición, monopolios concesionados a amigos del régimen político⁵.

Este conjunto de prácticas va generando una serie de mediaciones entre Estado y sociedad es decir una especial modalidad de *régimen político*⁶. Se asemejan estos regímenes a los tipificados como patrimonialistas por Max Weber (1974:181 y ss). pero al tener que cumplir ineludiblemente con requerimientos formales democráticos –no requeridos por los modelos weberianos– entiendo se justifica incorporar el prefijo “neo” para identificarlos⁷. Los denominaré entonces, *regímenes neopatrimonialistas* siendo su característica esencial el que los

gobernantes terminan adueñándose del Estado para hacer uso discrecional de sus recursos, Para profundizar sus características intentaré tipificar sus prácticas políticas⁸:

a) Un líder -como consecuencia de controlar el partido dominante en el campo político- permanece en el gobierno por un tiempo prolongado apropiándose de los recursos materiales y simbólicos del Estado. El líder, y la elite que lo rodea, concentran importantes recursos de dominación (en especial económicos y mediáticos) que les permite no sólo controlar el campo político sino que a través del control estatal pueden condicionar estructuralmente el funcionamiento de los otros campos sociales.

b) Las relaciones de dominación política estructuran sus prácticas en forma radial⁹: los gobernantes – el líder o la elite- son el centro ineludible de la toma de las decisiones. La dimensión universal republicana del ejercicio de la política como “bien público” es reemplazada por el ejercicio de la autoridad que se asienta en relaciones personales establecidas sobre la base de obligaciones recíprocas, fundándose en prácticas prebendarias o clientelares.

c) Las estructuras burocráticas formales conviven con otras informales de personas de confianza que tienen acceso directo al gobernante. Como consecuencia de ello se desnaturalizan las funciones de las instituciones legales, sobre todo porque la estructura informal condensa mayores recursos de poder. Esto lleva a un alto nivel de in-

certidumbre en las relaciones burocráticas, dado que la normativa es informalmente derogada y sustituida por “amiguismo”. Las relaciones cara a cara son entonces predominantes y los sentidos de pertenencia se asocian a procesos de identificación con personas y no con principios de naturaleza ideológica o ética de carácter universal.

d) Se ejerce una acción desmovilizadora a través de la cooptación de dirigentes provenientes de diversos sectores sociales y económicos. A esto suele sumarse, la inclusión en el gobierno de figuras políticas de la oposición a quienes se ubica en sectores de la administración o se compran con favores, siendo el transfuguismo una conducta generalizada en este tipo de “democracia vergonzante” (Soriano, R. y de la Rasilla, L, 2000), que en el caso de América Latina, no sólo alcanza a los parlamentarios, sino también a gobernadores e intendentes.

e) La coherencia de los cuadros dirigenciales se asegura a través del enroque político.

La dimensión universal republicana del ejercicio de la política como “bien público” es reemplazada por el ejercicio de la autoridad que se asienta en relaciones personales establecidas sobre la base de obligaciones recíprocas, fundándose en prácticas prebendarias o clientelares.

De esta forma se cumple con el requisitos formal de la división de poderes y la periodicidad de funciones, desnaturalizando los principios de independencia que fundamentan la idea de “equilibrio” del sistema republicano, y además instalando la obsecuencia como recursos central de la carrera política. Así mismo, para resolver situaciones de crisis o para corregir desempeños irregulares, se recurre a cambios de funciones en un “ida y vuelta” de lealtades mutuas. Son esporádicas las eliminaciones definitivas dejándose las sólo para situaciones límites que suelen estar más asociada al establecimiento de un sistema de premios y castigos que al desempeño de funciones administrativas. La institucionalización de esta práctica refuerza los procesos de subjetivación en donde la “política” es sinónimo de fidelidad al líder disolviendo la percepción de la autonomía, esencial a la ciudadanía política. Pero además, dificulta seriamente las prácticas de pleno control de los ciudadanos, principio central del sistema republicano.

f) Las políticas de quienes patrimonializan el Estado conlleva el dominio de sus recursos, con tendencia a prevalecer la orientación distributivista de carácter clientelar. La consecuencia lógica es la discrecionalidad en el manejo presupuestario por medio del otorgamiento de partidas fijas para gastos corrientes y la constitución de fondos especiales asignados al gobernante, licuando las posibilidades de “accountability” horizontal. Como consecuencia, existe un alto grado de incertidumbre en todo el ámbito público respecto del uso de los fondos. El uso de los recursos públicos pierde su dimensión universal y ya no son vistos como recursos estatales, sino como de uso indiscriminado de los que ocupan el gobierno. Esta

característica resulta muy clara en períodos preelectorales en donde la entrega de bienes se naturaliza como práctica de campaña.

En los regímenes neopatrimonialistas las prácticas particularistas chocan inevitablemente con los principios republicanos. Deben entonces ser oscurecidas por discursos que intentan su justificación o su inevitabilidad. La disimulación y la falacia se tornan entonces indispensables. Siguiendo el planteamiento de Guglielmo Ferrero (1998) entiendo que la mentira en política significa el desconocimiento premeditado y sistemático por los gobernantes de la idea que debe inspirar el principio de legitimidad en que “hipotéticamente” se halla inmerso. Según Ferrero se trata del falseamiento inducido por los dominantes que en forma deshonesto burlan la fórmula de legitimidad que sostiene el poder. Es un falseamiento que convierte a la legitimidad en una fórmula vacía de contenido, cuya finalidad es encubrir los actos del poder que en la praxis opera de manera muy diferente a como dice obrar en teoría. Denominaremos a esta práctica discursiva en términos de genéricos: *cinismo político*, siendo un caso especial la tergiversación de los principios de legitimidad republicana.

4. EL CINISMO REPUBLICANO

4.1. El oscurecimiento de zonas del campo discursivo republicano.

Lamaré *cinismo republicano* a las prácticas discursivas¹⁰ que apelan a representaciones del orden simbólico republicano oscureciendo algunos de sus principios y resaltando otros, con la finalidad de legitimar prácticas particularistas. El cinismo es una actitud racional de

desvergüenza por la pérdida de congruencia entre el decir y el hacer. El cinismo político, en tanto cinismo de los que dominan, tiene lugar cuando se tergiversa discursivamente el principio de legitimidad. Si este principio responde al orden simbólico republicano y las prácticas discursivas pretenden hacer la cobertura simbólica del particularismo -intentando hacerlo parecer como universal-, estamos ante la presunción de cinismo republicano.

Es un supuesto de esta conceptualización que los que ejercen la dominación política conocen el sistema formal y sus principios legitimantes sustentadores. El grado de cinismo republicano no depende -entonces- del grado de conocimiento del sistema republicano por parte de los enunciadores, (lo que además por ser una dimensión subjetiva de corte psicológico escapa a las posibilidades analíticas de nuestro esquema teórico). Por ello se propone partir de la presunción de que los representantes conocen los principios republicanos y analizar las acciones simbólicas de los actores políticos desde parámetros de comparación y congruencia que se construyan ad hoc.

Asimismo, conviene dejar suficientemente aclarado que no hay un discurso del cinismo republicano diferente del discurso republicano. El cinismo es un efecto de discurso -consecuencia de que existen condiciones de posibilidad por no tener internalizada la sociedad una cultura republicana - en donde los enunciadores efectúan malversación discursiva de los principios cívicos. Al ser los regímenes neopatrimonialistas formalmente republicanos no puede obviarse su necesidad de búsqueda constante de la le-

gitimidad democrática y para justificar sus prácticas particularistas van a recurrir a la construcción de simbolizaciones de situaciones democráticas.

Las interpelaciones discursivas a los sujetos abarcarán un importante espectro que va desde el refuerzo de la legitimidad electoral hasta la generación de acciones tendientes a representar la voluntad popular en el registro imaginario. El catálogo de posibles acciones simbólicas “es inmenso y consistirá especialmente” en acciones que impiden la percepción de que el orden republicano es un conjunto de principios integrados. El que mayor eficacia simbólica parece tener es la construcción de ficciones de democracia directa que pasará a describir.

4.2. El discurso del populismo y la ficción de la democracia directa

Para comenzar a argumentar se sostiene a nivel de hipótesis que: la “convivencia cínica” entre república y patrimonialismo debe buscarse en el aporte que a la construcción del consenso democrático realiza la construcción discursiva del populismo. En tal sentido la propuesta de Ernesto Laclau es, a nuestro entender, la que mejor explica un fenómeno como el populismo que presenta tan disímiles manifestaciones históricas. (Laclau, E.:1979,1980, 1987, 1989). Desde este posicionamiento teórico debe entenderse que la legitimación de prácticas particularistas requiere -en primera instancia- una construcción del campo discursivo que adopte el formato populista es decir conformando una polaridad entre “pueblo” y “antipueblo”.

Desde esta perspectiva se deben acordar dos cuestiones importantes:

a) el populismo en tanto fenómeno discursivo no posee un contenido ideológico ni ético, sino que es una forma de articular contenidos (polaridad “pueblo- antipueblo”). Del lado de lo popular estará todo lo bueno, y lo negativo se imputará al “antipueblo”. El antipueblo puede ser “la oligarquía” “el capital” “el neoliberalismo”, siendo probablemente la construcción más co-extensiva a América Latina como polaridad negativa “los Estados Unidos de Norte América” (Trocello M. G y Arias L.2001)

b) como consecuencia de lo anterior no es factible realizar a priori una valoración normativa del populismo sino que su carácter ético dependerá de cada contextualización histórica.

Ahora bien para avanzar en el específico caso de un discurso populista que sea funcional a los sistemas neopatrimonialistas entiendo, que debemos avanzar en las interpelaciones de discurso que formarán parte de la enunciación. En tal sentido se deben cumplir dos premisas que resultan de la construcción del polo de lo popular: 1) la voluntad del pueblo, identificada con la justicia y la moral, prevalece sobre la norma institucional elaborada por los hombres, 2) los líderes deben estar directamente vinculados al pueblo por sobre las elites intermedias (intelectuales, expertos, tecnócratas, clase política) (Leca. J. 1995:48).

Insistimos en lo siguiente - pues es central al planteo teórico, que además condiciona

la propuesta analítica- : el discurso populista puede abreviar en cualquier sistema significativo, (mitos, religiones, ideologías políticas) que se encuentre previamente instalado en el imaginario social, y su poder dependerá de cuánto consiga polarizar el campo discursivo en forma antagónica construyendo una identidad entre todos los que se consideren “pueblo”.

Entonces ¿cuáles pueden ser acciones simbólicas tendientes a representar la voluntad popular a nivel del registro imaginario en un neopatrimonialismo? la apuesta superadora – y la más usada en los llamados regimenes populistas de América Latina - es generando la ficción de la democracia directa: marchas y actos masivos, que construyan ficciones de comunicación entre líder y pueblo.

En este esquema, los actos masivos son presentados como “consenso democrático” poniendo el énfasis en las relaciones directas entre los líderes y los seguidores. Queda así imbuido el líder de una legitimidad basada en el consenso popular. La representación por la vía parlamentaria es una cuestión formal a cumplir, pero si intenta controlar o condicionar al líder es presentada como obstruccionista del proyecto nacional. El pueblo sólo se siente representado por éste que además está habilitado para gobernar sin restricciones institucionales, pero cuidadoso de generar la ficción de la democracia directa.

A este formato legitimador de corte populista se le sumarán otras acciones simbólicas tendientes a generar ilusión de cumplimiento

to de principios republicanos. Repasaré algunas muy frecuentes:

- La construcción discursiva de “*espectáculos de ficción de participación ciudadana*” referidos a reuniones presentadas como participativas pero organizadas mediante la convocatoria a redes clientelares cautivas y en las que se provoca la ilusión del consenso generalizado.

- El refuerzo de la creencia de resguardo de ciudadanía en tanto sujetos portadores de derechos individuales civiles, políticos y sociales, en discursos utilizados para legitimar prácticas clientelares, tales como entrega de bienes. En general la enunciación del derecho social opaca los derechos políticos o civiles.

- La consulta popular realizada por gobiernos controlados por partidos predominantes, y en donde se cuenta con la posibilidad de manipulación electoral u resultados seguros.

- La invocación a la legitimidad de las resoluciones judiciales dictadas por magistrados de Poderes Judiciales controlados por la elite política dominante.

- La insistencia de la importancia del consenso para facilitar procesos de cooptación de dirigentes opositores y viabilizar el transfugismo. El consenso suele ser la antesala de la disolución del pluralismo en claros procesos de concentración totalitaria.

- Como consecuencia de lo anterior, el reclamo mediático constante convocando al

diálogo a la oposición con la finalidad de que aparezcan como unánimes decisiones de agendas controladas.

- La invocación a acciones de *accountability horizontal* realizadas por instituciones cuyos funcionarios son leales a quienes ejercen la dominación política (Tribunales de contralor financiero, defensorías del pueblo, fiscalías).

Mediante este tipo de acciones los regímenes neopatrimonialistas tenderán a generar culturas políticas basadas en procesos de identificación colectiva

En este esquema, los actos masivos son presentados como “consenso democrático” poniendo el énfasis en las relaciones directas entre los líderes y los seguidores. Queda así imbuido el líder de una legitimidad basada en el consenso popular. La representación por la vía parlamentaria es una cuestión formal a cumplir, pero si intenta controlar o condicionar al líder es presentada como obstruccionista del proyecto nacional. El pueblo sólo se siente representado por éste que además está habilitado para gobernar sin restricciones institucionales, pero cuidadoso de generar la ficción de la democracia directa.

con el accionar gubernamental, antes que con el sistema de valores formalizado en las constituciones democráticas. Los discursos populistas (la antinomia pueblo-antipueblo) enmarcado en una enunciación de cinismo republicano (la manipulación discursiva del orden republicano) serán utilizados para justificar prácticas particularistas dando lugar al desarrollo de un *“habitus político”*¹¹, una forma de entender y actuar en el ámbito público en definitiva: una cultura política¹².

5. REFLEXIONES FINALES

Las instituciones republicanas -en su devenir histórico- se construyeron orientadas a la reproducción de una cultura política de ciudadanos activos. Por el contrario en los regímenes políticos neopatrimonialistas se impide relacionar calidad democrática con legalidad y por ello, no se internaliza la importancia de la institucionalidad formal llegándose a confundir consenso totalitario con democracia. Sin duda esta dolencia aqueja en forma crónica a los latinoamericanos.

Serán cínicos “entonces” los que dominan y subvierten la formalidad republicana, y todos los oportunistas que deseen justificar su accionar, pero también los que pueden denunciar la corrupción y no lo hacen por comodidad o acostumbramiento.

Ello no significa que no existan ciudadanos que sí perciben la distancia entre las reglas formales republicanas y las conductas particularistas. El problema, en una cultura política instalada, es que no se percibe la posibilidad de su modificación. En estos casos asoman otros dos peligros para la democracia: el oportunismo y el desencanto.

El particularismo instaurado como práctica de “los de arriba”, generará el oportunismo político de “los de abajo”. La prebenda, el amiguismo y el clientelismo serán moneda cotidiana de las relaciones entre representantes y representados, y estos modos conductuales necesitan también de cobertura simbólica, es decir necesitan socialmente escudarse en enunciaciones tales como *“conservar el poder para transformar”* “apoyo al líder” etc. Será también -entonces- el cinismo una actitud de los dominados, pues el oportunismo deberá encubrirse tras algún discurso justificante de su accionar.

Como contrapartida existirá un gran número de desencantados que conocedores de los principios de la institucionalidad republicana reconocen su violación, pero sus conductas quedan ancladas en el refugio de la privacidad.

Las dificultades con las que se encuentran los que adhieren a principios republicanos generarán un alto grado de cinismo, cuando no, de fatalismo. Sin duda entre los que dependen económicamente del Estado el temor juega como

eficaz control y el fatalismo produce su inmovilidad. Pero aún en los que cuentan con relativa independencia económica el desencanto opera a través del reiterado: “*para que participar... si nada va a cambiar*”. Y ésta será “también” una forma de singular de cinismo, pues un régimen republicano requiere del accionar en el espacio público, y refugiarse en la inmovilidad resulta funcional para reforzar una cultura política que naturaliza un esquema de dominación patrimonialista.

Serán cínicos “entonces” los que dominan y subvierten la formalidad republicana, y todos los oportunistas que deseen justificar su accionar, pero también los que pueden denunciar la corrupción y no lo hacen por comodidad o acostumbramiento. Todas estas conductas irán generando un modo de actuar en el ámbito público. Más concretamente, frente al “*habitus político*” de tipo cívico - es decir constituir ciudadanía conciente de la necesidad de participación para la construcción de un orden republicano - se estaría dando lugar a un “*habitus político*” adaptado a un orden construido desde los dominantes, fundado en el oportunismo, el cinismo y la desconfianza.

Desnudar una cultura política es poner al descubierto las formas simbólicas legitimantes de un sistema de dominación. Hemos intentando desnudar algunas de las formas como los neopatrimonialismos suelen convivir de manera bastante cómoda con los sistemas formales.

La anemia republicana es un problema para analizar y que no puede obviarse cuando se trata de consolidar procesos democráticos en los regímenes políticos latinoamericanos.

BIBLIOGRAFÍA.

Ansart, P. (1989): Ideología, conflictos y poder en *El Imaginario Social*. Eduardo Colombo Comp. Montevideo. Tupac.

Arendt, H. (1993 a): *Crisis de la república*. Madrid. Taurus.

Arendt, H. (1993 b): *La condición humana*. Barcelona. Paidós.

Ariño, A. (1997): *Sociología de la cultura. La constitución simbólica de la sociedad Ariel*. Barcelona.

Barber, B. (2004): *Democracia Fuerte. Editorial Almuzara*. España. Trad. Juan Jesús Mora.

Dahl, R. (1991): *La Democracia y Sus Críticos*. Paidós. Bs.As.

Ferrero, G.(1998): *Los Genios Invisibles de la Ciudad*. Tecnos Madrid.

Foucault, M. (1979): *El Discurso del Poder*. Folios. México.

Gargarella, R. (2001): El Republicanismo y la Filosofía Política Contemporánea. en Atilio Borón (Comp) *Teoría y Filosofía Política. La Tradición Clásica y las Nuevas Fronteras*”.

Buenos Aires. Editorial Clacso.

Garretón, M. A.(2002): La Transformación de la Acción Colectiva en América Latina. *En Revista de la Cepal Separata* N° 76 Pag 7-24

Gutiérrez, A. (1995): Pierre Bourdieu. *Las Prácticas Sociales*. Ed. Universitaria. Universidad Nacional de Misiones. Posadas

Laclau E. y Mouffe C. (1989): *Hegemonía y Estrategia Socialista*. Ed. Siglo XXI. Madrid.

Laclau, E.(1979): Comunicación Presentada Al Coloquio Sobre “Texte Et Institution” Departement D’etudes Litteraires Et Département De Philosophie. Université De Québec. Montréal.

(1980) Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo y populismo. Madrid: Siglo XXI.

(1987): “Populismo y Transformación del Imaginario Político” en *América Latina* Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe.

(2002): “En defensa de la razón populista” entrevista *Revista Realidad Económica* Buenos Aires (Argentina) Cita textual de en <http://www.iade.org.ar> Clarín Sábado 27 de julio de 2002.

Leca, J. (1995): “Los Tipos de Pluralismo y la Viabilidad de la Democracia” en *Ágora*. Cuaderno de Estudios Políticos. N° 3 Bs. As.

Morlino, L. (1985): *Cómo cambian los regímenes políticos*. Centro de Estudios

Constitucionales, Madrid,

O’Donnell, G. (1997a): “¿Democracia delegativa?”, *En Contrapuntos. Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización*. Paidós, Buenos Aires.

(1997b) “Otra institucionalización” en *Contrapuntos. Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización*. Buenos Aires. Paidós.

(1998): “Accountability horizontal”, *Agora*, N° 8, Buenos Aires.

Oszlak O. (1980): “Políticas Públicas y Regímenes Políticos- Reflexiones a partir de algunas experiencias latinoamericanas”. *Estudios Cedes*. Vol. 3. N° 2 . Bs. As.

Pocok J.G.A.(2002): *El momento maquiavélico*. Tecnos Madrid.

Sapelli, G. (1998): *Cleptocracia. El mecanismo único de la corrupción entre economía y política*. Losada. Bs. As.

Skinner, Q. (2004): “Las paradojas de la libertad política”, en vol. col. de F. Ovejero, J.L. Martí y R. Gargarella (comps.), *Nuevas ideas republicanas*. Barcelona, Paidós

Soriano R, y de la Rasilla, L. (2000) *Democracia vergonzante y ciudadanos de perfil*. Ed Comares. Granada

(2004) Males y remedios de una democracia obsoleta, en “*Repensar la Democracia*”. Soriano, R, Alarcón, C., y Mora, J.J (Comps.) Sevilla, España. Ed. Aconcagua.

Tocqueville, Alexis de (1986): *La democracia en América*. Orbis. Barcelona,

Hachette.Bs As.

Trocello, M. G. (2001): “¿República o patrimonialismo? Las luchas en el imaginario argentino” en *“Contrapuntos sobre política y democracia. Cultura, Sociedad y Régimen Democrático”*. Javier Escalera Reyes. Coordinador. Consejería de Relaciones Institucionales. Junta de Andalucía. España.

Weber. M. (1974) *“Economía y Sociedad”*
Fondo de Cultura Económica. México.

(2004)“Cultura política y legitimidad simbólica en San Luis” en Revista *“Política y Gestión”* Volumen 7. Editorial: Homo Sapiens. Rosario ISBN 950-808-422-7 Junio 2004. Pág. 65 a 100.

(2005) Regímenes Patrimonialistas: Apuntes acerca de los modos de la dominación política en América Latina” (2005). *Revista de Estudios Fronterizos del Estrecho de Gibraltar*. Universidad de Cádiz. Volumen:3 Enero- Junio 2005 Páginas: (desde – hasta) 313-324 Cádiz (España) ISBN/ISSN: 1698-1006

Trocello, M.G. y Arias , L. (2001)
“Latinoamérica para los latinoamericanos ¿ Es América Latina una casa para la democracia” Revista: *“Temas y Debates”* Nro. 4 y 5. Facultad de Ciencias Política y Relaciones Internacionales. U N Rosario I.S.S.N. 1666-9714 Pág:119 a 134

Verón E. (1987a) *“La semiósis social”* Bs. As. Gedisa.

Verón, E. y otros (1987b): *El discurso político. Lenguajes y acontecimientos*.

ACKNOWLEDGMENTS: Se agradece la colaboración de las Trad. Cecilia Aguirre Céliz y Marcela Rivarola (UNSL) en la traducción del resumen.

¹ En este marco entendemos por instituciones “*un patrón regularizado de interacción que es conocido, practicado y aceptado (si bien no necesariamente aprobado) por actores que tienen la expectativa de seguir interactuando bajo las reglas sancionadas y sostenidas por ese patrón*”. (O’Donnell:G. 1997 b:310)

² Tocqueville, en *La democracia en América* llama la atención respecto de la experiencia democrática norteamericana en donde las leyes -como objetivaciones de las instituciones políticas- se hacen inspirándose en las costumbres. Las *moeurs*, costumbres en un sentido marcadamente normativo, se componen de “hábitos del corazón” e ideas colectivas; son el estado moral e intelectual de un pueblo. La opinión común es la materia de la sociedad (Tocqueville, A. 1986:24).-

³ La poliarquía es un orden político que se singulariza por la presencia de siete instituciones, todas las cuales deben estar presentes para que sea posible clasificar un gobierno como poliárquico. 1. Funcionarios electos. 2. Elecciones libres e imparciales. 3. Sufragio inclusivo. 4. Derecho a ocupar cargos públicos. 5. Libertad de expresión.. 6. Variedad de fuentes de información. 7. Autonomía asociativa. Dicho sumariamente, las instituciones de la poliarquía son indispensables para la democracia en gran escala, y en particular para la escala del moderno Estado nacional. Para expresarlo en términos algo diferentes, todas las instituciones de la poliarquía son necesarias para la instauración más plena posible del proceso democrático en el gobierno de un país. DAHL Robert (1991: 266/267)

⁴ Ver nota 1.

⁵ Ramón Soriano y Luis de la Rasilla. (2000) llaman la atención respecto de la magnitud

de estas prácticas en España, entendiéndose que conducen a una “democracia vergonzante” pues desvirtúan principios centrales de las democracias plenas tales como representación, voluntad popular y participación ciudadana. Según las reglas formales de las instituciones republicanas, la gran mayoría de estos modos conductuales deben ser considerados corruptos (Trocello, M. G. 2005).

⁶ Se adhiere en este análisis al concepto de régimen político formulado por Garretón (2002) por considerarlo pertinente toda vez que incorpora a su análisis la mediación institucional. Para analizar una sociedad determinada Garretón propone el concepto de matriz socio política (o matriz de constitución de la sociedad) que alude a las relaciones entre Estado (momento de unidad y dirección de la sociedad), sistema de representación (momento de agregación de demandas globales y políticas) y la base socioeconómica y cultural (momento de participación y diversidad de la sociedad civil). Garretón explicita que la mediación institucional entre estos elementos es el régimen político. El régimen político en tanto mediación institucional está también contemplada en el análisis de Morlino, quien lo afronta desde una perspectiva sistémica. Su concepto de régimen incluye las estructuras de autoridad, las reglas del juego (normas formales e informales para el acceso y permanencia) y los sistemas de creencias sustentadoras que se cristalizan en instituciones. Morlino, L. (1985: 30 a 46).

⁷El prefijo “neo” es también usado en la doctrina italiana, en donde el “neopatrimonialismo” se asocia a la idea de apropiación de los grupos económicos que aprovechan prebendariamente las estructuras del Estado (Sapelli, 1998).

⁸ Lo he tratado en profundidad en Trocello M.G. (2005) y ejemplificado en estudio de caso en Trocello M.G. (2004)

⁹ Oszlak los ejemplifica utilizando la similitud con “los rayos de una bicicleta”. Oszlak O. (1980)

¹⁰ Debe rechazarse un prejuicio ampliamente difundido entre los científicos sociales: el carácter mental del discurso. El discurso tiene materialidad toda vez que es una práctica productora de sentido que debe ser concebida como diferencia entre sus condiciones de producción y de recepción. En tal sentido las prácticas sociales también son productoras de sentido y por tal motivo son discursivas. El discurso en tanto producción social del sentido es coextensivo a lo social (Laclau E. Laclau, E.:1979,1980, 1987, 1989; Verón, E. 1987 a y b)

¹¹ A partir de recorrer las modificaciones que el concepto de *habitus* sufre en los diferentes trabajos de Bourdieu, Alicia Gutiérrez (1995:65) sintetiza su pensamiento y lo define como “*aquella disposición a actuar, percibir, valorar, sentir y pensar de una cierta manera más que de otra, disposiciones que han sido interiorizadas por el individuo en el curso de la historia*”. El *habitus* es, pues, la historia hecha cuerpo.

¹² Es conveniente hacer una aclaración. Es un supuesto de la argumentación que la cultura política es una variable dependiente del régimen político. Esta aseveración obedece a una necesidad de organización analítica. Por ello supondremos –por ejemplo- que si régimen político adopta un formato institucional de corte autoritario irá generando una cultura política de esa índole. Esto es así porque la cultura política que produce un determinado régimen queda presa al ser dependiente del régimen que se institucionalice. Pero lo social es dinámico y la reproducción social será luego lo que transforme a la cultura política en una de las condiciones de posibilidad para la permanencia de ese régimen político. Por ello desde una perspectiva dialéctica la articulación entre régimen y cultura será de mutua implicación lógica, aunque a los efectos analíticos debemos proceder por secuencias.

Libertad De Prensa Y Energía Política En La Areopagítica De John Milton

Freedom of the Press and Political Energy in John Milton's
Aeropagítica

María Nieves Saldaña Díaz

Profesora Asociada Doctora de la Universidad de Huelva
manieves@uhu.es

Fecha de recepción: febrero 2007
Fecha de aceptación: julio 2007

PALABRAS CLAVES: Libertad de prensa, Libertad de expresión. Energía política. Dinamismo político y social. Progreso social
KEYWORDS: Freedom of the press. Freedom of speech. Political energy. Political and social dynamism. Social progress

Abstract.: The famous tract John Milton wrote by the title of *Areopagítica* in defence of the freedom of the press in 1644 is widely considered the foundational essay of the free debate tradition and the genesis of the most wielded argument in the modern formation process of the freedom of speech: the celebrated “open encounter” between truth and falsehood, the well-known argument of the search of truth as a vehicle to enjoy freedom. However, Milton essentially advocated in the *Areopagítica* an open and dynamic conception of the freedom of expression as vehicle to encourage and as a channelling device of the political and social energy. Indeed, the defence of the freedom of the press that Milton delineates in the *areopagitical* essay integrates a comprehensive concept of liberty: individual and collective, private and public, open and dynamic, since for the Miltonian conception the free and rational exercise of the freedom of speech is the foundation of both the political energy and the conquest of social progress; thus, political and social dynamism constitutes the fundamental postulate of Milton's *Areopagítica*.

Resumen.: El célebre discurso que John Milton escribió bajo el título de *Areopagítica* en defensa de la libertad de prensa en 1644 es considerado el ensayo fundacional de la tradición del libre debate y la génesis del argumento más esgrimido en el moderno proceso de formación de la libertad de expresión: el célebre “encuentro abierto” entre la verdad y el error, el conocido argumento de la búsqueda de la verdad como vehículo del goce de la libertad. Sin embargo, esencialmente, Milton defendió en la *Areopagítica* una concepción abierta y dinámica de la libertad de expresión, vehículo de potenciación y canalización de la energía política y social. En efecto, la defensa de la libertad de prensa que Milton articula en el ensayo areopagítico integra un concepto de libertad plural: individual y colectivo, privado y público, abierto y dinámico, en la medida en que para la concepción miltoniana el ejercicio libre y racional de la libertad de expresión es fundamento de la energía política y de la consecución del progreso social, constituyendo así el dinamismo político y social postulado fundamental de la argumentación que Milton sostiene en la *Areopagítica*.

«This is true Liberty when free born men having to advise the public may speak free, which he who can, and will, deserves high praise, who neither can nor will, may hold his peace: what can be juster in a State than this?»¹.

«Aunque todos los vientos de la doctrina, desatados, acometieran la tierra, mientras la Verdad no levantara el campo, será agravio de ésta seguir licenciando y prohibiendo, como en incertidumbre de su fortaleza. Entre ella en agarrada con el Engaño: ¿quién supo jamás de vencimiento de ella en libre y paladino encuentro?»⁴

I. El ensayo fundacional del libre debate: La *Areopagítica* de John Milton

Sin duda, el discurso que John Milton escribió bajo el sugerente título de *Areopagítica. A Speech for the Liberty of Unlicensed Printing to the Parliament of England* en defensa de la extinción del férreo sistema de censura vigente en la Inglaterra de 1644², constituye el ensayo fundacional de la tradición del libre debate³, representando la génesis del argumento más esgrimido en el moderno proceso de conceptualización de la libertad de expresión, esto es, el libre embate de mentes y opiniones como medio para alcanzar la ulterior conquista de la verdad.

En efecto, el argumento areopagítico legitimador de la libertad de prensa, el “encuentro abierto” entre la verdad y el error, es reivindicado no sólo en la literatura toleracionista de *Levellers*, radicales, independentistas y proparlamentarios ingleses de la etapa puritana y en los escritos de *Whigs* defensores de la libertad de expresión de finales del siglo XVII como Charles Blount, William Denton y Matthew Tindal, sino también, en las doctrinas a favor de la libertad de prensa de principios del siglo XVIII de Daniel Defoe, Joseph Addison y Anthony Collins, y, paradigmáticamente, en las doctrinas neorepublicanas que John

Trenchard y Thomas Gordon defendieron en su célebre ensayo sobre la libertad de expresión de las Cato's Letters, "*Of Freedom of Speech: That the Same is Inseparable from Publick Liberty.*"⁵

Igualmente, el argumento areopagítico sería aprehendido al otro lado del Atlántico en el período colonial norteamericano, en los primeros documentos que surcaron las colonias frente a la aplicación restrictiva del libelo sedicioso que imponía el *Common Law* inglés⁶, como reflejan los ensayos periodísticos que publicase Benjamin Franklin⁷ y la memorable defensa que del impresor Peter Zenger ofrecieran Andrew Hamilton y James Alexander para justificar el criterio de la verdad como defensa frente a la acusación de libelo sedicioso⁸. Argumento que retomaría la ideología revolucionaria norteamericana, resonando el discurso areopagítico en los ensayos del pastor bostoniano Jonathan Mayhew⁹, y, especialmente, en las doctrinas a favor de la libertad de prensa del mismo Thomas Jefferson, notablemente influenciado por el pensamiento político de Milton¹⁰, como reflejan sus *Notas sobre Virginia, su Proyecto de Ley sobre Libertad Religiosa del Estado de Virginia* y el documento en el que el virginiano atacaba la constitucionalidad de la *Ley de Sedición* de 1798, *las Resoluciones de Kentucky*, anticipando Jefferson, sin saberlo, la futura doctrina de *Mercado de las Ideas* que Holmes hiciera célebre en la génesis de la construcción judicial de la Primera Enmienda.¹¹

Asimismo, a mediados del siglo XIX el argumento areopagítico sería retomado por

el discurso democrático de J. Stuart Mill que en defensa de la libertad de expresión proclama el segundo Capítulo de su célebre ensayo *On Liberty*¹², y a principios del siglo XX, por el Magistrado del Tribunal Supremo norteamericano O. Wendell Holmes, apelando el americano en su opinión disidente en *Abrams v. United States* al libre encuentro areopagítico entre la verdad y el error para fundamentar su conocida defensa del *Marketplace of Ideas*¹³. Aunque, quizás la metáfora holmesiana del *Mercado de las Ideas* no habría alcanzado tal relevancia en la andadura constitucional de la Primera Enmienda si no hubiese sido al mismo tiempo germinada, aprehendida y defendida por el célebre constitucionalista norteamericano Z. Chafee, Jr., resonando el argumento areopagítico a favor del encuentro abierto de mentes y opiniones en uno de los escritos más influyentes de la historia constitucional norteamericana, su *Free Speech in the United States*.¹⁴

La defensa miltoniana de la libertad de prensa trasciende el principal argumento que doctrinal y jurisprudencialmente se ha atribuido al ensayo areopagítico. Realmente, el argumento de la búsqueda de la verdad es consecuencia del concepto de libertad que informa a la *Areopagítica*. La defensa de la libertad de prensa que Milton articula en el discurso areopagítico integra un concepto de libertad plural: individual y colectivo, privado y público, dinámico y abierto, en la medida en que para la concepción miltoniana el ejercicio libre y racional de la libertad de expresión no sólo contribuirá a la autorrealización individual sino también al progreso colectivo, consti-

tuyendo así el dinamismo político y social presupuesto fundacional de la argumentación que sostiene Milton en la *Areopagítica*. Concepto de libertad que también preside la teoría política miltoniana, en los tratados en defensa de la República cromwelliana y en los escritos de finales del Protectorado vitalicio. Interconectándose así el concepto de libertad que Milton defiende en la *Areopagítica* con el sustrato axiológico que irradia su teoría política, esto es, la exigencia de una sociedad dinámica y vibrante, por esto no sorprende que se haya considerado a Milton uno de los precursores de la “sociedad abierta”.¹⁵

II. Areopagítica y teoría política: La conquista de la “igual libertad”.

Sin duda, el discurso areopagítico frente a la censura está imbuido de la concepción iuscontractual del poder político a que responden los escritos políticos miltonianos, especialmente su tratado en defensa del tiranicidio, *The Tenure of Kings and Magistrates* (13 de febrero de 1649),¹⁶ en la que Milton sienta las bases precursoras de la teoría liberal del contrato social, y en su defensa de la república cromwelliana, A

Defence of The People of England (24 de febrero de 1651)¹⁷. Origen pactista que permitirá a Milton formalizar una enconada lucha contra el poder absoluto del Monarca inglés, apelando el puritano a la libertad natural, al llamado “*birthright*”, para justificar la naturaleza fiduciaria del poder que el pueblo deposita en los gobernantes, el derecho de resistencia, el derecho del pueblo a deponer el gobierno tiránico que atenta a la paz y al bien común, e incluso, el principio miltoniano más revolucionario, esa especie de “republicanismo transconstitucional” que reconoce el derecho del pueblo a revocar el poder conferido no sólo cuando se ejerce tiránicamente, sino en cualquier momento que accione su derecho natural a gobernarse como quiera¹⁸. Confirmándose que la libertad es la primera preocupación en la filosofía política del poeta revolucionario¹⁹. Concepto integrado por dos elementos constitutivos que están presentes en su teoría política, la “igual libertad”²⁰, como revela la constante interrelación en la obra miltoniana entre los opuestos de individualismo y colectividad²¹. Concepción que impregna de energía la doctrina política miltoniana y que constituye presu-

La defensa de la libertad de prensa que Milton articula en el discurso areopagítico integra un concepto de libertad plural: individual y colectivo, privado y público, dinámico y abierto, en la medida en que para la concepción miltoniana el ejercicio libre y racional de la libertad de expresión no sólo contribuirá a la autorrealización individual sino también al progreso colectivo, constituyendo así el dinamismo político y social presupuesto fundacional de la argumentación que sostiene Milton en la *Areopagítica*.

puesto fundacional de la axiología política que informa a la *Areopagítica*.²²

En efecto, Milton defiende en el ensayo areopagítico un concepto de libertad-autonomía, afirmando que la libertad deriva de la razón misma, la libertad es un don de la razón que le permite al individuo ser su propio elector, esto es, la libertad no es más que elección, basada en un autónomo ámbito de libertad de elección racional²³,

«... Quéjense mucho de la divina providencia por haber sufrido la culpa de Adán: tal es de necia su lengua. Al darle Dios la razón, para escoger le dejó libre, pues no hace la razón sino escoger; de otra suerte hubiera sido mero Adán artificial, un Adán como el que aparece en las titererías...?». ²⁴

Concepto que el republicano había formulado previamente en su *Commonplace Book*,²⁵ y que reiteraría dos décadas más tarde en los versos de su célebre épica de *Paradise Lost*.²⁶ Enlazando así Milton el concepto de libertad con el de autonomía individual, definida a su vez por el valor positivo de la autonomía individual, concretado en la capacidad de elección y de los objetivos que conducen a su satisfacción, y por la dimensión negativa de la autonomía individual, que no es otra cosa que la proscripción de la interferencia del Estado en el ejercicio de esa autonomía. Así, en el núcleo de la defensa miltoniana de la libertad de prensa está la búsqueda de una sociedad libre del uso arbitrario del poder estatal en la que el individuo puede desarrollar sus potencialidades de perfección racional. De ahí el rechazo miltoniano de

toda censura o licencia previa, porque el hombre no llegará a alcanzar la sabiduría y el conocimiento sin adquirir un incuestionable sentido de su autonomía, de tal manera que si el Estado infringe esta delicada estructura de confianza y libertad la inteligencia sufre y se atrofia²⁷, manifestándose así, como pone de manifiesto Christopher Hill, la profunda creencia miltoniana en la dignidad y libertad humanas.²⁸

La *Areopagítica* constituye la primera defensa en sentido moderno de la libertad de expresión como libertad personal, como garantía de la autonomía individual y de implementación de la racionalidad antropológica, porque Milton comprendió que nuestra naturaleza de seres racionales está tan íntimamente relacionada con la palabra y otros sistemas de comunicación que entendió mejor que ningún otro pensador de su tiempo que la limitación tiránica de tales medios de comunicación provoca una distorsión de nuestra integridad moral y, en definitiva, la degeneración de la dignidad, de ahí que Milton proclame ante el Parlamento en clave eternamente universal,

“Lores y Comunes... Si se quiere saber la inmediata causa de todo este libre escribir y hablar, no se le llegará a asignar una más cierta que vuestro humano, libre y benigno gobierno. Lo que vuestros valerosos y felices consejos, Lores y Comunes, nos mercaron es la libertad, nutricia de todos los grandes ingenios; ella es quien refinó e iluminó nuestros espíritus como la celestial influencia; ella la que nos dio franquía y holgura y elevó nuestras aprehensiones unos

grados arriba de su nivel primero. No podéis hacernos ahora menos capaces, menos entendidos, menos anhelosos de la busca de la verdad a menos que os hagáis vosotros, que nos hicisteis tales, menos amantes, menos fundadores de nuestra libertad verdadera... Aunque no censure la defensa de las justas inmunidades, prefiero empero mi paz, si acabara aquí todo. Dadme la libertad de saber, de hablar y de arquir libremente según mi conciencia, por cima de todas las libertades.”²⁹

Pero además, en la *Areopagítica* el ejercicio libre y autónomo de la libertad de expresión se proyecta en la autonomía del pueblo, concretada en la libre elección de los gobernantes y en el derecho al cambio social y político, manifestándose así en el ensayo fundacional del libre debate el dinamismo que caracteriza a la teoría política miltoniana y que constituye presupuesto fundacional de la *Areopagítica*. Dinamismo político en el que cobra real significado el concepto de virtud, que referido al nivel de perfección a que conduce en el ámbito individual se proyecta en el conjunto social. En efecto, el concepto de virtud que el republicano propone no se corresponde con la idea clásica de la obligación y basada

La *Areopagítica* constituye la primera defensa en sentido moderno de la libertad de expresión como libertad personal, como garantía de la autonomía individual y de implementación de la racionalidad antropológica

en la prohibición del conocimiento, antes al contrario, el concepto de virtud defendido por Milton está basado en la libertad de elección racional que se implementa en el ámbito público, de ahí que la conquista de la virtud personal garantice no sólo la conquista de la libertad individual sino también de la colectiva. Dualidad conceptual que, como ha analizado Quentin Skinner, fue magistralmente examinada por Maquiavelo, haciendo depender la grandeza o decadencia política de los gobiernos en función del grado de virtud colectiva alcanzado o perdido³⁰. Dualidad conceptual presente en las teorías republicanas de Milton, aunque escasa doctrina miltonista ha dedicado una especial atención a la influencia del republicanismo cívico de Maquiavelo,³¹ resonando —como veremos más adelante— el concepto de virtud que el florentino había descrito en sus *Discorsi* y en *Dell'Arte della Guerra* en el proyecto miltoniano de gobierno republicano, en sus escritos de finales de la República inglesa y en la evidente significación política de sus mayores obras poéticas.³²

En definitiva, la concepción miltoniana de la virtud es una interesante manifestación de la emergente tradición republicana de corte cívico representada por las doctrinas políticas de Maquiavelo³³. En efecto, el concepto de virtud que Milton propone esté basado en la libertad de elección racional, individual y colectiva, concepto que fundamenta el edificio axiológico sobre el que construye la libertad, de ahí la preeminencia que el republicano otorga al emergente proceso de perfección antropológica que informa a la *Areopagítica*. Por esto no

le falta razón a Merritt Y. Hughes cuando concluye que el primer objetivo de la doctrina miltoniana es el radical idealismo de la búsqueda de la perfección individual y social³⁴. Modelo de perfección requerido de un conjunto de reformas que diseñó en su gran proyecto de gobierno republicano, *The Readie & Easie Way to Establish a Free Commonwealth* (23-29 de febrero de 1660), proyecto que, como señala Thomas N. Corns, alcanza su mayor significado en la potenciación axiológica que refleja la argumentación de los valores inherentes a la dignidad del ciudadano, proclamándose «*the dignity of the common citizen*».³⁵

En la *Areopagítica* la libertad de expresión no solo contribuye a la consecución de la autorrealización individual, gracias al concurso de las distintas voluntades individuales también coadyuva al control del poder y al buen gobierno. Conectando así la teorización miltoniana los dos aspectos integrantes de lo que B. Constant expuso en el famoso discurso que pronunció en 1819 en el Ateneo de París bajo el célebre título *Libertad de los Antiguos y Libertad de los Modernos*,³⁶ o en terminología de I. Berlin, relacionados con la *libertad positiva* y la *libertad negativa*.³⁷ Dual conceptualización íntimamente conectada en el discurso areopagítico, porque el ejercicio libre y racional de la libertad de expresión contribuirá tanto a la consecución de la libertad personal como al avance del sistema social, concepto dinámico de progreso al que la idea de libertad está inexorablemente unida y que constituye presupuesto fundacional de la libertad de debate que Milton reclama en la *Areopagítica*.

III. Areopagítica, libertad de debate y buen gobierno

En efecto, la conjugación de la dimensión individual y colectiva de la libertad que impregna a la *Areopagítica*, esto es, la autorrealización individual como presupuesto del dinamismo político y del progreso social, confiere real significado al último pasaje areopagítico, en el que Milton vincula la libertad de prensa con el buen funcionamiento del gobierno,

«Una cosa conozco, y es que hay errores en un buen gobierno y uno malo casi igualmente aconteceros: pues ¿qué magistrado no andará mal de información, harto más fácilmente si la libertad de las prensas queda ceñida al privilegio de unos pocos? Pero enderezar de buen grado y expeditamente los yerros, y en la suma autoridad tener en más una franca advertencia de lo que para otros valiera un suntuoso cohecho, virtud es, honrados Lores y Comunes, correspondiente a vuestras acciones altísimas, y de la que sólo sabrán participar los mayores y más sabios varones».³⁸

Así, el libre debate no sólo contribuirá a la perfección y autorrealización individual, sino también al buen gobierno, conectando Milton la dimensión individual y colectiva de la libertad de expresión, y justificando, por tanto, la extirpación de todo tipo de control. En otro caso, la incorregible falibilidad de la naturaleza humana conducirá a un gobierno desinformado y despótico, reflejándose así en la prosa areopagítica los principios fundadores de la ética protestante, apelando Milton al dinamismo del conocimiento como resorte externo que asegura la pros-

peridad del Estado, de ahí que, lo que Max Weber llamaría “una vida guiada por el incesante pensamiento”, constituya un imperativo moral que alcanza pleno sentido en la *Areopagítica*.³⁹ Argumentos avanzados por Milton en las primeras líneas del ensayo areopagítico,

“Porque no nos es dado esperar una libertad en cuyo trecho no se produzca motivo de queja en la república, ni convendrá que haya humano que la reputa acaecedera; más en oír francamente las quejas, en considerarlas hondamente y remediarlas con diligencia se halla el extremo límite de la alcanzable libertad civil que buscan los avisados.”⁴⁰

Pasajes areopagíticos esgrimidos por la doctrina para afirmar que el discurso miltoniano presenta cierta semejanza con la contemporánea teoría norteamericana de la libertad de expresión como vehículo para el autogobierno, paradigmáticamente formulada por Alexander Meiklejohn⁴¹, o con la idea que afirma que la libertad de expresión es esencial para la democracia.⁴² Aunque no han faltado críticas a tal equiparación, señalando en este sentido Vincent Blasi que es un error identificar la doctrina

En la Areopagítica la libertad de expresión no solo contribuye a la consecución de la autorrealización individual, gracias al concurso de las distintas voluntades individuales; también coadyuva al control del poder y al buen gobierno.

de la *Areopagítica* con la teoría del autogobierno, rechazando el carácter democrático del pensamiento miltoniano con argumentos que realmente conducen a su democratización, porque no puede darse mejor definición de un Estado democrático que aquél en el que el ciudadano es sujeto autónomo moralmente, ejercicio de soberanía moral que se implementa en un energético dinamismo político y social, revitalizado por la exigencia de responsabilidad a quienes dirigen el Estado⁴³. Porque, como se señaló al principio, no puede haber argumento miltoniano más democrático que el establecimiento y la deposición del poder por el pueblo, legitimado para revocar el poder conferido no sólo cuando se ejerce tiránicamente, sino en cualquier momento que accione su derecho natural a gobernarse como quiera, reflejándose así el carácter democrático y dinámico del sistema político configurado por Milton.⁴⁴

Dinamismo político que constituye causa y efecto del discurso areopagítico, porque lo que distingue a un buen gobierno es la capacidad para reconocer y corregir errores, dinamismo público implementado desde las esferas ciudadanas, de ahí la relevancia del libre debate, de la libertad de crítica y de exhortación al poder. Dinamismo individual y colectivo, privado y público, que refleja, sin duda, una especie de rótulo o epígrafe que Milton incorpora sabiamente en la portada de la edición original de la *Areopagítica*, y que pese a su relevancia para la comprensión del discurso areopagítico ha sido paradójicamente silenciado y olvidado en las traducciones españolas. En efecto, si se quiere reconducir a un solo ar-

gumento la totalidad del ensayo areopagítico, sólo hay que considerar el pasaje que en boca de *Las Suplicantes* de Eurípides abre las puertas de la *Areopagítica*, transcrito en griego y traducido al inglés por el propio Milton. Proclamando ya el discurso areopagítico desde el pórtico de entrada que la libertad de crítica y de exhortación reconocida al ciudadano contribuye al proceso de aprendizaje y de progreso público, reconduciéndose así el final al principio, la parte con el todo,⁴⁶

“This is true Liberty when free born men having to advise the public may speak free, which he who can, and will, deserves high praise, who neither can nor will, may hold his peace: what can be juster in a State than this?”⁴⁷

Y Milton escoge sabiamente el epígrafe que introduce la *Areopagítica*, un significativo pasaje del drama griego *Las Suplicantes*, escrito por Eurípides hacia el año 423 a. C.⁴⁸, porque, al margen del interés literario e histórico que presenta la obra, *Las Suplicantes* está dotada de un relevante contenido político, esto es, la grandeza del sistema democrático representado por Atenas, de ahí su carácter de “tragedia política”.⁴⁹ Y, precisamente, el fragmento reproducido por Milton se inserta en la disputa que libran el rey griego Teseo y el Heraldo tebano sobre tiranía y democracia. En efecto, frente a la crítica que el mensajero de Tebas ofrece de los peligros del régimen democrático, la manipulación política del pueblo por demagogos y embaucadores del arte de la oratoria,

“—Heraldo. Pues la ciudad de la que provengo está gobernada conforme al

criterio de un solo hombre, no del populacho. Así no hay quien la hinche de vanidad hasta el aturdimiento con sus discursos, con vistas a su propio beneficio, y quien la haga dar de continuo vueltas unas veces a un lado, otras a otro. Al punto amable otorga numerosos favores, en otra ocasión la perjudica, después con nuevas calumnias intenta disimular los errores de antes y se escapa de la justicia. Pues ¿de qué otra manera el pueblo, que no es capaz de pronunciar rectos discursos, podría rectamente gobernar una ciudad?”

el Rey ateniense responde en defensa del sistema democrático apelando a la ley como instrumento de racionalización del poder y como mecanismo de potenciación de la igualdad ciudadana, proclamando el derecho del pueblo a intervenir en la Asamblea, pronunciando en esto los célebres pasajes que Milton reproduce siglos más tarde en la *Areopagítica*,

“Teseo.— ... Nada hay más odioso que un monarca para el estado. En primerísimo lugar, porque no hay leyes comunes y porque gobierna un solo individuo, que se apropia de la ley en su propio beneficio, y esto de ningún modo es equitativo. En cambio, cuando hay leyes escritas, el débil y el rico tienen idénticos derechos. El más débil puede replicarle al rico si le insulta, y vence el pequeño al grande cuando tiene razón. Esto es la libertad: “¿Quién quiere, si lo tiene, proponer públicamente algún consejo útil para la ciudad?”. Y el que lo desea, se luce, y el que no quiere se calla. ¿Qué es más equitativo que esto para una ciudad?”⁵¹

Y Milton escoge sabiamente el pórtico introductorio de la *Areopagítica*, porque con su reproducción está apelando al régimen democrático como ejemplo paradigmático del régimen político que garantiza la necesaria conjugación de la dimensión individual y colectiva de la libertad, difícil conjugación si institucionalmente no se potencia el ejercicio autónomo y racional de la libertad de expresión, que conduce al progreso individual y social. De ahí el sentido irónico-político y avisador que presenta el epígrafe introductorio del ensayo areopagítico, significación política que el puritano supo reflejar apelando al “inocente” drama trágico de *Las Suplicantes*⁵². La significación política de la Areopagítica pasó desapercibida para la joven República inglesa, que lejos de derogar el rígido sistema de censura previa vigente mantuvo su regulación, desoyendo las evidentes advertencias del poeta republicano sobre la ineludible conexión entre la libertad de debate y el buen gobierno. Y como la historia demostraría, Milton no se equivocó, antes al contrario, fue testigo del progresivo deterioro del gobierno republicano de Cromwell, que, como señala Dzelzainis, se derrumbó no porque el sistema republicano fuese intrínsecamente inferior a otra forma de gobierno, sino porque fomentó los vicios que escritores como Maquiavelo habían considerado fatales para su preservación⁵³.

IV. Areopagítica, virtud cívica y degeneración política.

En efecto, a pesar de las numerosas advertencias de Milton a la joven República inglesa, la *Areopagítica* no lograría su propósito, porque la regulación restrictiva de la

prensa alcanzaría rango de ley parlamentaria en 1649, cuando se produce la definitiva quiebra del movimiento Leveller con la República cromwelliana, restableciéndose ahora mediante regulación legal el rancio y despiadado sistema inglés de licencias previas. Así, al igual que las Proclamaciones reales y los Decretos de la *Star Chamber*, la *Printing Act*, de 20 de septiembre de 1649 diseña la más exhaustiva regulación de la prensa inglesa de todo el siglo XVII, limitándose el oficio de la imprenta a la ciudad de Londres y a sus Universidades, prohibiéndose todo tipo de escritos escandalosos y sediciosos, sujetándose a licencia previa toda suerte de libros y panfletos y exigiéndose que se identificasen en su publicación el autor y su censor. La incapacidad de la norma para controlar eficazmente la circulación de material impreso motivó una segunda *Printing Act*, de 7 de enero de 1653, que vino a reforzar el restrictivo control previsto en su predecesora, incrementándose las competencias atribuidas a la *Stationers' Company*. Regulación que alcanzaría vigencia hasta que tras la disolución del *Long Parliament* en abril de 1653 se inicia el Protectorado (1653-1658) bajo la regulación del denominado *Instrumento de Gobierno* (1653), que nombraba Protector Vitalicio al mismo Cromwell, aprobándose la Orden de 28 de agosto de 1655 que establecía una tríada de *Commissioners* encargados de asegurar el control de la prensa bajo el ejercicio de muy generosas competencias. Y el sistema de control preventivo refundido por Cromwell estuvo tan consolidado que continuó vigente incluso hasta finales de 1659, un año después de su muerte, el 3 de septiembre de 1658.⁵⁴

Así, durante el período republicano el gobierno de Cromwell controló la prensa a través del sistema de licencias que, efectivo o no, se mantuvo durante el denominado *Interregnum*, aportando de nuevo el instrumento legal de represión de impresores díscolos y desconcertando a aquellos que habían defendido la instauración del gobierno republicano por sus bondades hacia la libertad, entre ellos el mismo Milton, testigo del progresivo deterioro del gobierno republicano de Cromwell. Cuestiones todas que se reflejan paradigmáticamente en la preocupación por la degeneración política que Milton temía estuviese acaeciendo en los últimos años de la República inglesa.⁵⁵

Ciertamente, la preocupación por la evidente degeneración política de la República inglesa viene a reflejarse en los escritos que Milton publicase durante los últimos meses del decrépito Protectorado vitalicio de Cromwell, concretamente en su ensayo sobre la relación Iglesia-Estado, *A Treatise of Civil Power in Ecclesiastical Causes*, (16 de febrero de 1659);⁵⁶ en el breve manuscrito que adelanta sus doctrinas republicanas, *A Letter to a Friend, Concerning the Ruptures of the Commonwealth* (20 de octubre de 1659);⁵⁷ en el breve panfleto en el que parece adelantar el modelo republicano que pocos meses después diseñaría, *Proposals of Certain Expedients for the Preventing of a Civill War Now Feard, & the Settling of a Firme Government* (compuesto probablemente entre el 20 de octubre y el 26 de diciembre de 1659); y en el breve manuscrito *The Present Means, and Brief Delineation of a Free Commonwealth, Easy to be Put in Practice, and Without*

Delay, en A Letter to General Monk (compuesto probablemente entre el 23 de febrero y el 4 de marzo de 1660).⁵⁸

Realmente, aunque la doctrina se presenta dividida —mientras que un sector doctrinal defiende que tales escritos reflejan el rechazo miltoniano del Protectorado cromweliano,⁵⁹ diversos miltonistas consideran inadmisibles tal argumentación—⁶⁰, el punto cardinal del debate se centra en el significado metafórico de unas cuantas palabras recogidas en el escrito *Considerations Touching The Likeliest Means to Remove Hirelings out of the Church* (1659), en el que Milton felicita al Parlamento por haber retomado su autoridad «*after a short but scandalous night of interruption*»,⁶¹ interpretándose, entre otros por Austin Woolrych,⁶² que con tal expresión Milton estaba aludiendo al largo tiempo que había transcurrido desde que el Parlamento había sido disuelto por Cromwell el 20 de abril de 1653 hasta su restablecimiento en abril-mayo de 1659, confirmándose así el recha-

La significación política de la *Areopagítica* pasó desapercibida para la joven República inglesa, que lejos de derogar el rígido sistema de censura previa vigente mantuvo su regulación, desoyendo las evidentes advertencias del poeta republicano sobre la ineludible conexión entre la libertad de debate y el buen gobierno.

zo miltoniano del Protectorado. Rechazo que, como argumenta Martin Dzelzainis,⁶³ —dato escasamente referido por estudiosos miltonistas—,⁶⁴ el republicano ya había puesto de manifiesto con la edición miltoniana del manuscrito que, bajo el extenso título de *The Cabinet-Council: Containing the Chief Arts of Empire, and Mysteries of State; Discabineted in Political and Polemical Aphorisms, Grounded on Authority, and Experience; And Illustrated with the Choicest Examples and Historical Observations. By the Everrenowned Knight, Sir Walter Raleigh, Published by John Milton, Esq.* (mayo de 1658),⁶⁵ había permanecido —según nos cuenta Milton en una especie de nota para el lector— en manos miltonianas durante varios años,⁶⁶ y con la publicación de la edición revisada y aumentada de *Pro Populo Anglicano Defensio* (octubre de 1658).⁶⁷

En efecto, aunque *The Cabinet-Council* es atribuido por *Milton a Sir Walter Raleigh*, sin embargo, como ha demostrado Ernest A. Strathmann, el escrito es una versión del tratado titulado *Observations Political and Civil*, que bajo las iniciales “T. B.” fue dedicado entre 1596 y 1600 al entonces tesorero de Isabel I, Lord North,⁶⁸ recopiándose segmentos procedentes de textos tan diversos como *Los Seis Libros de la República* de Jean Bodin y de *El Príncipe de Maquiavelo*. Sea como fuere, lo relevante es que *The Cabinet-Council* pertenece al llamado género del “advice book”,⁶⁹ reproduciendo en una tercera parte una colección de 805 aforismos que el humanista italiano Francesco Sansovino había recogido en su *Concetti Politici* (Venecia, 1578),

de fuentes tales como Aristóteles, Tito Livio, Cicerón, Polibio, Tácito, y Maquiavelo. Género de literatura política que Milton había reprobado diecisiete años antes en el escrito con el que se da a conocer en la andadura panfletaria de la Revolución Puritana, *Of Reformation Touching Church Discipline* (mayo de 1641).⁷⁰ Crítica que reproduce tres años más tarde en su tratado sobre la educación de los jóvenes, *Of Education*, (4 ó 5 de junio de 1644).⁷¹ Reprobación que el republicano vuelve a manifestar en la *Areopagítica*, yuxtaponiendo la magnanimidad de un Parlamento convocado periódicamente frente a «aquella encelada altanería de prelados y consejeros de gabinete»,⁷² y que reitera en su segundo ensayo político, *Eikonoklastes* (6 de octubre de 1649), lamentando Milton que los derechos del Parlamento fuesen invadidos «by Cabin Councils». ⁷³ De ahí que, como sostiene Dzelzainis, la edición miltoniana de *The Cabinet-Council* revele un irónico sentido, esto es, realmente Milton ofrece un “advice book” a Cromwell porque el Protectorado había degenerado hasta tal extremo que solamente resultaba apropiada tal reprochable forma de exhortación.⁷⁴

Argumentos que justificarían por qué unos meses más tarde Milton publica una edición aumentada y revisada de *Pro Populo Anglicano Defensio*, en la que el republicano intenta restituir la reputación de moralistas e historiadores clásicos que como Tácito habían sido acusados de defensores de la esclavitud,⁷⁵ de historiadores que como Salustio —especialmente preferido por Milton— habían avisado de

la degeneración política a que conduce la relajación de las virtudes cívicas.⁷⁶ Relajación de virtudes cívicas que, como sostiene Armitage, no sólo habría provocado que Milton editase *The Cabinet-Council* y publicase la edición revisada de *Pro Populo Anglicano Defensio*, sino también que comenzara a escribir en 1658 —según relata el biógrafo miltoniano John Aubrey—⁷⁷ su obra más universal, *Paradise Lost*, épica crítica de la clase de políticas generadas en los últimos años del Protectorado, conectando así el poeta revolucionario con el discurso cívico representado por Salustio y Maquiavelo.⁷⁸ Discurso que está presente en la energía política y social que impregna a su proyecto de gobierno republicano, en el que viene a concretarse la exigencia miltoniana de una profunda reforma política. En efecto, la preocupación de Milton por la degeneración política de la República inglesa queda patente en el riesgo que le supuso publicar en los meses previos a la Restauración la primera edición de su proyecto de gobierno republicano, *The Readie & Easie Way to Establish a Free Commonwealth* (23-29 de febrero de 1660),⁷⁹ publicándose incluso una segunda edición en abril del mismo año,⁸⁰ colocándole en el punto de mira del gobierno en ciernes, aunque su inevitable encarcelamiento tras la caída del gobierno republicano se prolongó por pocos días.⁸¹

Ciertamente, en un intento desesperado por evitar la Restauración del régimen monárquico Milton publica un ensayo apologetico del sistema republicano de

gobierno, apelando a los principios que caracterizan la forma de gobierno republicana como máxima garantía de la libertad frente a la tiranía,⁸² y afirmando que el gobierno republicano es preferible a la Monarquía, porque en el primero la virtud ciudadana es fomentada y no temida «*as in the kingdom*».⁸³ Virtud ciudadana que garantiza la felicidad del Estado, y que según había descrito ya Milton en *Eikonoklastes* consiste en el fomento de la piedad, la justicia, la prudencia, la templanza, y la fortaleza, y en el desprecio de toda avaricia y ambición.⁸⁴ De ahí que el relajamiento de la virtud cívica provoque la pérdida de la libertad política, confirmando que en el fomento de la virtud de los ciudadanos descansa el principal argumento esgrimido por Milton a favor del gobierno republicano. Argumentos que subyacen en sus mayores obras poéticas, tanto en *Paradise Regained* (1671) y en *Samson Agonistes* (1671), como en la segunda edición de su célebre épica de *Paradise Lost* (1674), en los que está muy presente el fracaso de la Revolución, dibujándose un concepto interrelacionado de virtud individual y colectiva, privada y pública cuya pérdida,⁸⁶ tal como Milton expone en sus conocidos pasajes épicos motivó la caída de la República inglesa,⁸⁷

«Yet sometimes Nations will decline
so low From virtue, which is reason,
that no wrong But Justice, and some
fatal curse annexed Deprives them of
their outward liberty, Their inward
lost...».⁸⁸

Pérdida de la libertad por causa de la

degeneración política a que conduce la pérdida de la virtud, que también se refleja en su drama trágico de Samson Agonistes,

«But what more off in nations grown corrupt, And by their vices brought to servitude, Than to love bondage more than liberty, Bondage with ease than strenuous liberty». ⁸⁹

Concepto de virtud que ningún pensador asociado a la teorización republicana inglesa fue capaz de expresarlo y transmitirlo como Milton y que preside la defensa miltoniana de la libertad de prensa en el ensayo areopagítico. De ahí que cuando la censura tiene lugar se descomponga el estándar de virtud colectiva que prevalece en el discurso areopagítico, la virtud y la razón mueren y se pierda la libertad, y de ahí la necesaria conjugación de la dimensión individual y colectiva de la libertad y la energía política y social que impregna a la *Areopagítica*.

V. Libertad de prensa y energía política en la *Areopagítica* de John Milton.

Como se ha venido analizando hasta ahora, el argumento clave de la concepción que Milton sostiene de la libertad de prensa en la *Areopagítica* es la implementación del dinamismo político y social que garantiza su libre ejercicio. Milton es un defensor de una sociedad abierta y dinámica, dinamismo que sólo puede alcanzarse a través de la exposición de las distintas concepciones. ⁹⁰ Porque en una sociedad sometida a la

censura el pueblo tiende a convertirse en un conjunto de individuos pasivos y conformados, y para Milton, la pasividad y su gemela, la conformidad, son dos vicios que corrompen y estancan el sistema político y social, ⁹¹ de ahí que en la *Areopagítica* Milton compare el sistema de licencias previas con el yugo de la conformidad. ⁹² Y, sin duda, la energía y dinamismo que trasciende la *Areopagítica* se refleja paradigmáticamente en el argumento areopagítico más esgrimido en el histórico proceso de conceptualización de la libertad de expresión, el libre embate de mentes y opiniones como medio para alcanzar la verdad. En efecto, la búsqueda de la verdad se simboliza con la vieja leyenda de la búsqueda del cuerpo del mítico Osiris, diseminado, según cuenta la tradición egipcia, en miles de partes esparcidas al viento. ⁹³ Diseminación mítica de la verdad que obliga a una búsqueda continua y, tal como proclama Milton ante el Parlamento, interminable

«... surgió al punto una perversa raza de embaidores, que, al estilo de lo que dice la leyenda que hicieran el egipcio Tifón y sus conspiradores con el buen Osiris, asieron la virgen Verdad, tajaron su forma delicada en pedazos mil, y la esparcieron a los cuatro vientos, desde aquel tiempo para acá, los pesarosos amigos de la Verdad bastante osados para mostrarse, imitando la cuidadosa búsqueda por Isis del cuerpo destrozado de Osiris, fueron de cerro en valle y de valle en cerro levantando pedazo tras pedazo, al azar de sus encuentros. Aun no los

hallamos todos, Lores y Comunes, ni hemos de conseguirlo...».⁹⁴

Por esto, Milton ofrece un concepto de verdad dinámico y abierto, comparable a la fuente inagotable de la sabiduría, «Bien sabe el avezado a la reflexión que nuestra fe y conocimiento medran por el ejercicio, al igual que nuestras extremidades y complexión. En la Escritura es comparada la Verdad a un manantial de aguas corrientes: si sus aguas no fluyen en perpetuo avance, enferman en charca cenagosa de conformismo y tradición».⁹⁵ De ahí, que no pueda deducirse del ensayo areopagítico una confianza absoluta en el alcance último de la verdad, conceptualizándose la búsqueda de la verdad en términos de apertura y dinamismo, porque dada la irremediable falibilidad de la naturaleza humana, la verdad no puede ser estandarizada o definida, la verdad se encuentra en continuo estado de emergencia, por esto el ideal mercado de la verdad areopagítico no puede ser monopolizado bajo los términos estandarizados de quienes detentan el poder. Y es que, como certeramente avisa el poeta revolucionario, en los enfrentamientos entre la verdad y el error raramente la primera está libre de prejuicios y ataduras sociales, reflejando así Milton la concepción renacentista que equipara analógicamente la verdad con *“la hija de su tiempo”*, centrándose en estos argumentos el rechazo miltoniano de la censura,

«... la Verdad... No necesita tácticas ni estratagemas ni licencias que la hagan

*victoriosa... No pide ella sino espacio, y que no la aten en el sueño, porque entonces habla incertezas como hiciera el viejo Prometeo, que mentía oráculos sólo cuando hábido y sujeto; asume entonces todas las formas, salvo la suya, y tal vez acompasa la voz según el tiempo».*⁹⁶

Y, sin duda, el párrafo areopagítico que mejor refleja esta concepción progresiva y dinámica de la búsqueda de la verdad es el famoso pasaje que, interpretado en sentido profético por Wilson Knight,⁹⁷ describe a Londres como el “solar de la libertad”,⁹⁸

«Contemplad ahora esta ciudad, amplísima, ciudad de refugio, solar de la libertad, abarcada y ceñida por su protección, no tuvo la forja guerrera más yunques y martillos en velar para el labrado de arma-

Milton es un defensor de una sociedad abierta y dinámica, dinamismo que sólo puede alcanzarse a través de la exposición de las distintas concepciones.⁹⁰ Porque en una sociedad sometida a la censura el pueblo tiende a convertirse en un conjunto de individuos pasivos y conformados, y para Milton, la pasividad y su gemela, la conformidad, son dos vicios que corrompen y estancan el sistema político y social.⁹¹

dura y armamento de la Justicia en defensa de la Verdad cercada, que esta ciudad plumas y cabezas junto a sus lámparas estudiosas, cavilando, oscureciendo, removiendo nuevas nociones e ideas». ⁹⁹

Carácter dinámico y renovador que, como certeramente señalan Thomas Kranidas ¹⁰⁰ y J. Whitaker, ¹⁰¹ vuelve a reiterarse en el emblemático simbolismo del “vuelo del águila”, visionando el republicano una Inglaterra regenerada en el futuro, equiparando así Milton metafóricamente, como señala Daniels, al despertar de la nación inglesa con la regeneración política que Milton atribuye en *Samson Agonistes* a la recuperación de la fortaleza de un Sansón melencólico, ¹⁰²

«Antójaseme ver una noble y poderosa nación despertando como recio varón después del sueño, y sacudiendo las invencibles quijadas. Antójaseme verla como un águila maullando su poderosa juventud, y prendiendo los no deslumbrados ojos en el pleno fulgor del mediodía, purgando y descostrando su vista, por tanto tiempo envilecida,

Sin un compromiso social robusto favorable al libre debate es imposible sostener una sociedad vibrante y energética, de ahí que la enervación de la energía política y social constituya el mayor riesgo de la regulación de la libertad de expresión.

en la fuente misma del resplandor celeste...». ¹⁰³

Simbolismo que revela el enérgico dinamismo que caracteriza al ensayo areopagítico, y que, como sostiene Kranidas, informa las esferas privada y pública en la *Areopagítica*. ¹⁰⁴ De ahí que el concepto de progreso miltoniano se extienda a todos los ámbitos del saber, interconectados entre sí para alcanzar el ansiado dinamismo político y social, solamente realizables al amparo de la libertad. ¹⁰⁵

Así, el carácter dinámico y vibrante que trasciende la *Areopagítica* refleja la vitalidad que define a la comunidad política, y esta vitalidad no podrá mantenerse, el estancamiento se instalará inexorablemente, si las prescripciones de la costumbre y del poder no son desafiadas, de ahí la constante preocupación por la corrupción del poder y su ejercicio tiránico en los escritos políticos de Milton. Por esto, el proyecto de reformas miltoniano en *The Readie and Easie Way to Establish a Free Commonwealth* pretende abarcar todos los ámbitos del sistema político y social, advirtiendo Milton que el orden público, la moralidad pública y el respeto mutuo entre los ciudadanos no pueden alcanzarse a través de la legislación coercitiva. ¹⁰⁶ Sin un compromiso social robusto favorable al libre debate es imposible sostener una sociedad vibrante y energética, de ahí que la enervación de la energía política y social constituya el mayor riesgo de la regulación de la libertad de expresión, argumentos areopagíticos que, como concluye Blasi,

permanecen inalterables.¹⁰⁷ Sin embargo, el mayor error del análisis que Blasi ofrece de la *Areopagítica*, quien identifica a Milton más con Madison que con Mill, y más con el Juez Black que con el Juez Holmes, tiene lugar cuando concluye que Milton no fue un demócrata excepto en el sentido en que creyó que cada ciudadano debe ejercitar su soberanía sobre su propia mente, y que debe usar su conocimiento para potenciar la energía social y exigir responsabilidad al poder, afirmando que Milton no fue ni un escéptico ni un demócrata sino simplemente simpatizante de una aristocracia de méritos,¹⁰⁸ con lo que el intento de Blasi de ofrecer una interpretación más abierta de la obra miltoniana yerra en su último argumento, porque, como decíamos más arriba, no puede darse mejor definición de un Estado democrático que aquél en el que el ciudadano es sujeto autónomo moralmente, ejercicio de soberanía moral que se implementa en un energético dinamismo político y social, revitalizado por la exigencia de responsabilidad a quienes dirigen el Estado.¹⁰⁹

En efecto, como viene defendiéndose una visión integral de la *Areopagítica* viene a demostrar que en el ensayo areopagítico se entrelazan tanto los clásicos principios del humanismo racionalista, la libre autorrealización individual a través del conocimiento y del ejercicio de la razón, autorrealización racional que visiona al individuo como sujeto moralmente autónomo capaz de discernir entre el bien y el mal, sujeto dinámico sometido al continuo devenir que implementa la

incesante conquista de la verdad y de la libertad, como el emergente énfasis que la doctrina republicana hizo recaer sobre el humanismo cívico de corte maquiavélico, esto es, la necesaria conjugación de la dimensión individual y colectiva de la libertad, la inevitable integración de la libertad individual en el dinamismo de la igualitaria realización pública, de ahí que no pueda sostenerse una sociedad enérgica y cambiante sin un afianzado compromiso en el libre debate, por esto y por encima de todo, Milton defendió en el ensayo areopagítico una concepción abierta y dinámica de la libertad de expresión, vehículo de potenciación y canalización de la energía política y social. Por todo, aunque la *Areopagítica* de Milton ha servido de nexo conductor del argumento más enarbolado y debatido del moderno proceso de conceptualización de la libertad de expresión, la ulterior conquista de la verdad, sin embargo, el concepto de libertad que trasciende la *Areopagítica* se extiende más allá del principal argumento que doctrinal y jurisprudencialmente se ha atribuido al ensayo areopagítico, antes al contrario, la búsqueda de la verdad no es más que consecuencia del universo axiológico que informa al discurso areopagítico, la consagración de la autorrealización individual como presupuesto de canalización de la energía política y social y de consecución del progreso colectivo, de ahí que en los escritos de defensores de la libertad de expresión que, como Jefferson, Mill, Holmes y Chafee, retomaron las doctrinas del ensayo miltoniano irradie la energía política que preside a la *Areopagítica*.

¹ Epígrafe introductorio de la *Areopagítica* de John Milton, editada sin licencia ni registro de impresión, con el título y el nombre del autor el 24 de noviembre de 1644. Para una reproducción de la página frontal de la *Areopagítica*, incluyendo la versión griega y traducción inglesa miltoniana del citado epígrafe, vid. *The Complete Prose Works of John Milton*, Don M. Wolfe (General Editor), 8 vols., Yale University Press, New Haven and London, 1953-1982, vol. II, pág. 485. Las traducciones españolas de la *Areopagítica* no recogen el mencionado Epígrafe, vid. John Milton. *Areopagítica*, traducción y prólogo de José Carner, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1976; John Milton. *Areopagítica*, Juan C. Catalán (trad.), Torre de Goyanes, Madrid, 1999.

² Para un estudio del sistema de censura vigente en este período de la historia inglesa, vid. SALDAÑA DÍAZ, M. N., “«A Legacy of Suppression»: Del control de la información y opinión en la Inglaterra de los siglos XVI y XVII”, en *Derecho y Conocimiento. Anuario Jurídico sobre la Sociedad de la Información y del Conocimiento*, vol. 2, págs. 175-211, que puede consultarte a texto completo en http://www.uhu.es/derechoyconocimiento/DyC02/DYC002_A08.pdf

³ Para una panorámica general del escrito, vid. SALDAÑA DÍAZ, M. N., “En defensa de la libertad de prensa: la *Areopagítica* de John Milton”, *Revista de Estudios Políticos*, núm. 125, 2004, págs. 277-324.

⁴ MILTON, John, *Areopagítica*, op. cit., págs. 90-91 y 92. En su versión inglesa puede leerse, «*Though all the windes of doctrin were let loose to play upon the earth, so Truth be in the field, we do injuriously by licencing and prohibiting to misdoubt her estrenght. Let her and Falshood grapple; who ever knew Truth put to the wors, in a free and open encounter?*», vid. *Complete Prose Works of John Milton*, op. cit., vol. II, pág. 561.

⁵ Vid. *Cato's Letters: Or, Essays on Liberty, Civil and Religious, and Other Important Subjects*, especialmente núm. 15, 4 de febrero de 1720, “*Of Freedom of Speech that the Same is Inseparable from Public Liberty*”, reproducida en LEVY,

Leonard W., *Freedom of the Press from Zenger to Jefferson*, Carolina Academic Press, Durham, North Carolina, 1996, especialmente, pág. 13.

⁶ Para un análisis más detallado, vid. SALDAÑA DÍAZ, M. N., “«A Legacy of Suppression»: Del control de la información y opinión en la América colonial y prerrevolucionaria. La Emergencia de la libertad de prensa”, en *Derecho y Conocimiento. Anuario Jurídico sobre la Sociedad de la Información y del Conocimiento*, vol. 3, 2004-2005, que puede consultarse en http://www.uhu.es/derechoyconocimiento/DyC03/DYC003_B03.pdf.

⁷ Vid. FRANKLIN, Benjamin, *An Apology for Printers* (10 de junio de 1731). El escrito es reproducido en LEVY, Leonard W. (ed.), *Freedom of the Press, From Zenger to Jefferson*, op. cit., págs. 3-10, especialmente pág. 5.

⁸ Vid. por todos, RUTHERFURD, Livingston, *John Peter Zenger, His Press, His Trial and a Bibliography of Zenger Imprints. Also a Reprint of the Edition of the Trial*, Dodd Mead, New York, 1904.

⁹ Cfr. MAYHEW, Jonathan, *The Right and Duty of Private Judgement Asserted and Objections Considered* (Boston, 1749), especialmente Sermón III, recogido en SENSABAUGH, George F., *Milton in Early America*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1964, pág. 55.

¹⁰ Al respecto, vid. SALDAÑA DÍAZ, M. N., “Teoría política de John Milton (II): Presencia e influencia en la América colonial y revolucionaria”, *Historia Constitucional, Revista Electrónica*, vol. 4, 2003, <http://hc.rediris.es/04/Numero04.html>, párrafos 48-56.

¹¹ Vid. especialmente, JEFFERSON, Thomas, *Proyecto de Ley sobre Libertad Religiosa*, en Thomas Jefferson. *Autobiografía y otros escritos*, estudio preliminar y edición de Adrienne Koch y William Peden, traducción de Antonio Escocotado y Manuel Sáez de Heredia, Tecnos, Madrid, 1987, especialmente págs. 321-323.

¹²Vid. John S. Mill. *Sobre la Libertad*, prólogo de Isaiah Berlin, Alianza Editorial, Madrid, 1990, especialmente págs. 77 y 113.

¹³ Vid. *Abrams v. United States*, 250 U.S. 616, 630 (1919) (Holmes, Jr., dissenting).

¹⁴ Vid. CHAFEE, Zechariah, *Free Speech in the United States*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1942, especialmente págs. 31, 559.

¹⁵ Cfr. LEEPER, Roy V., “*Estrange Bedfellows: John Milton and Karl Marx on Censorship*”, *Free Speech Yearbook*, vol. 34, 1996, págs. 24-40, especialmente pág. 24.

¹⁶ Vid. *Complete Prose Works of John Milton*, op. cit., vol. III (1648-1649), págs. 190-258.

¹⁷ Vid. *Complete Prose Works of John Milton*, op. cit., vol. IV, Part I (1650-1655), págs. 301-537.

¹⁸ Cfr. MILTON, John, *The Tenure of Kings and Magistrates*, vid. *Complete Prose Works of John Milton*, op. cit., vol. III, pág. 206. Para un análisis más detallado de esta radical doctrina política miltoniana y de sus implicaciones, vid. SALDAÑA DÍAZ, M. N., “El Poeta de la Revolución Puritana: Teoría Política de John Milton”, en *Historia Constitucional*, Revista Electrónica, núm. 2, junio, 2001, <http://hc.rediris.es/dos/indice.html>, especialmente párrafos 62-65.

¹⁹ Cfr. DUNNING, William A., *A History of Political Theories from Luther to Montesquieu*, Macmillan, London, 1928, pág. 246.

²⁰ «... equality and liberty are central points. The reason is that liberty and equality are philosophical notions discussed within the context of the foundation», HIMY, Armand, “Paradise Lost as a Republican ‘Tractatus Theologico-Politicus’”, en *Milton and Republicanism*, David Armitage, Armand Himy y Quentin Skinner (eds.), Cambridge University

Press, Cambridge, 1995, pág. 134.

²¹ En este sentido, vid. HILL, Christopher, *Milton and the English Revolution*, Viking Press, New York, 1978, pág. 258.

²² Como concluye HIMY, A., «... equality and liberty are central points. The reason is that liberty and equality are philosophical notions discussed within the context of the foundation», HIMY, Armand, “Paradise Lost as a Republican ‘Tractatus Theologico-Politicus’”, en *Milton and Republicanism*, op. cit., pág. 134.

²³ En el mismo sentido, vid. DOWLING, Paul M., *Polite Wisdom: Heathen Rhetoric in Milton’s Areopagitica*, Rowman & Littlefield Publishers, Boston, 1995, pág. 56.

²⁴ MILTON, John, *Areopagitica*, op. cit., pág. 54, para la edición inglesa vid. *Complete Prose Works of John Milton*, op. cit., vol. II, pág. 527.

²⁵ «... that reason and intelligence may have the opportunity to exercise themselves by choosing the things that are good, by fleeing from the things that are evil», MILTON, John, *Commonplace Book*, vid. *Complete Prose Works of John Milton*, op. cit., vol. I, pág. 363.

²⁶ «... wil and reason (reason also is choice)», MILTON, John, *Paradise Lost*, Libro III, 108, vid. *John Milton: A Critical Edition of the Major Works*, Stephen Orgel y Jonathan Goldberg (eds.), Oxford University Press, Oxford, New York, 1991, pág. 405.

²⁷ En este sentido, vid. READ, Herbert, “On Milton’s *Areopagitica*”, en *Freedom of Expression, a Symposium Based on the Conference Called by the London Centre of the International P.E.N. to Commemorate the Tercentenary of the Publication of Milton’s Areopagitica*, 22-26th August, London, 1944, Hermon Ould (ed.), Hutchinson International Authors, London, New York, 1945, págs. 126-127.

²⁸ Cfr. HILL, Christopher, *Milton and the English Revolution*, op. cit., pág. 275.

²⁹ MILTON, John, *Areopagitica*, op. cit., págs.

88-89, para la edición inglesa *vid. Complete Prose Works of John Milton*, op. cit., vol. II, págs. 559-560.

³⁰ Vid., por todos, SKINNER, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols, Cambridge University Press, Cambridge, New York, reimpresión de 1990, vol. I., especialmente págs. 121-122, 131-138 y 177-181; *Visions of Politics*, 3 vols., Cambridge University Press, Cambridge, 2002, especialmente vol. II, *Renaissance Virtues*.

³¹ En una reciente corriente doctrinal más favorable a reconocer la influencia del modelo republicano diseñado por Maquiavelo en la doctrina política miltoniana, *vid. KAHN*, Victoria, "The Metaphorical Contract in Milton's Tenure of Kings and Magistrates", en *Milton and Republicanism*, op. cit., pág. 95; WORDEN, Blair, "Milton's Republicanism and the Tyranny of Heaven", en *Machiavelli and Republicanism*, op. cit., págs. 225-247. En una línea doctrinal más reduccionista, *vid. SCOTT*, Jonathan, *Algernon Sidney and the English Republic, 1623-1677*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, especialmente, Capítulo 2. Para un estudio comparativo con los Discorsi de Maquiavelo, *vid. KELLEY*, Maurice W., "Milton and Machiavelli's Discorsi", *Studies in Bibliography: Papers of the Bibliographical Society of the University of Virginia*, vol. 4, 1951-1952, págs. 123-128.

³² Vid. MILTON, John, *The Readie and Easie Way to Establish a Free Commonwealth*, *vid. Complete Prose Works of John Milton*, op. cit., vol. VII, pág. 458. Don M. Wolfe mantiene que los Discorsi de Maquiavelo fueron probablemente fuente de inspiración del proyecto de gobierno republicano de Milton, *ibidem*, vol. I, pág. 504, nota 8.

³³ Cfr. SCHOCHET, Gordon J., "Why Should History Matter? Political Theory and the History of Discourse", en *The Varieties of British Political Thought, 1500-1800*, J. G. A., Pocock (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pág. 328.

³⁴ «Milton's prime concern was with the perfection of the state and of the individual...

that is why, as he explored what Christian liberty meant to him in the divorce tracts, Areopagitica, the Tenure and the later political pamphlets, he became more and more of a radical idealist — a revolutionist without a party and with only the faith of the champion of a lost cause in revolution itself», HUGHES, Merritt Y., "Milton as a Revolutionary", en *Ten Perspectives on Milton*, Yale University Press, New Haven and London, 1965, pág. 275.

³⁵ «especially in the vernacular works, there emerges an eloquent rehearsal, not of republican argument, but of republican values, inscribed both in his demystification of monarchy and in his assertion of the dignity of the English citizen, both of which find their fullest expression in 1660... Throughout Milton's prose he asserts the dignity of the common citizen», CORNS, Thomas N., "Milton and the Characteristics of a Free Commonwealth", en *Milton and Republicanism*, op. cit., págs. 27 y 38.

³⁶ Vid. CONSTANT, B., "De la Libertad de los Antiguos comparada con la de los Modernos", en *Escritos Políticos*, traducción de M. L. Sánchez Mejía, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.

³⁷ Cfr. BERLIN, Isaiah, "Two concepts of Liberty", en *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1975, hay traducción al español, *vid. BERLIN*, Isaiah, "Dos conceptos de libertad", en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, trad. de Julio Bayón, Alianza Universidad, Madrid, 1988, págs. 187-243.

³⁸ MILTON, John, *Areopagítica*, op. cit., pág. 100, para la edición inglesa, *vid. Complete Prose Works of John Milton*, op. cit., vol. II pág. 570.

³⁹ Cfr. WEBER, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Talcott Parsons (trad.), Scribner, New York, 1974, pág. 118, hay traducción al español, *vid. La ética*

protestante y el espíritu del capitalismo, Luís Legaz Lacambra (trad.), Península, Barcelona, 1993.

⁴⁰ MILTON, John, *Areopagítica*, op. cit., pág. 20, para la edición inglesa, vid. *Complete Prose Works of John Milton*, op. cit., vol. II, pág. 487.

⁴¹ Vid. MEIKLEJOHN, Alexander, *Free Speech and Its Relation to Self-Government*, Harper, New York, 1948; *Political Freedom: the Constitutional Powers of the People*, Harper, New York, 1960; "The First Amendment is an Absolute", *Supreme Court Review*, 1961, págs. 245-266.

⁴² Vid. ELY, John H., *Democracy and Distrust: A Theory of Judicial Review*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1980, especialmente págs. 105-134.

⁴³ «*He was not a democrat, except in the peculiar sense that he believed each citizen must exercise sovereignty over his own mind and must use that mind to help energize the society and hold its leaders accountable*», BLASI, Vincent, "John Milton's *Areopagítica* and the Modern First Amendment", *Communications Lawyer*, vol. 14, núm 4, 1996, págs. 12-19, especialmente, pág. 19.

⁴⁴ «*may the people as oft as they shall judge it for the best, either choose him, retaine him or depose him though no Tyrant, meerly by the liberty and right of free born Men, to be govern'd as seems to them best*», MILTON, John, *The Tenure of Kings and Magistrates*, vid. *Complete Prose Works of John Milton*, op. cit., vol. III, pág. 206.

⁴⁵ Conectando igualmente el pórtico introductorio de la *Areopagítica* con la relevancia que la esfera pública cobra en el significado global del discurso miltoniano, señala William Kolbrenner, «*When Milton invokes Euripides on his frontispiece he is not operatin within a liberal paradigm... When "complaints" may be "freely heard, deeply considered, and speedily reformed", the public sphere is expanded*», vid. " 'Plainly

Partial': *The Liberal Areopagítica*", *English Literary History*, vol. 60, 1993, págs. 57-78, especialmente pág. 62.

⁴⁶ Como señala VINCENT BLASI, «*Areopagítica* both begins and ends with the observation that while "errors in a good government and in a bad are equally almost incident", what distinguishes a wise ruler is the ability to perceive and correct errors, to accept criticism and to change. The epigraph loosely translated from Euripides' *Suppliant Women*, proclaims that advice from private citizens can contribute to the process of governmental adaptation and self correction», vid. "John Milton's *Areopagítica* and the Modern First Amendment", op. cit., pág. 19.

⁴⁷ Para una reproducción de la página frontal de la *Areopagítica*, incluyendo la versión griega y traducción inglesa miltoniana del citado epígrafe, vid. *The Complete Prose Works of John Milton*, op. cit., vol. II, pág. 485. La traducción de José Carner no recoge el epígrafe introductorio de la *Areopagítica*. La relevancia que representa el epígrafe para la interpretación de la *Areopagítica* es objeto de estudio por DOWLING, Paul y DAVIES, David, " 'Shrewd Books, with Dangerous Frontispieces': *Areopagítica's* Motto", *Milton Quarterly*, vol. 20, 1986, págs. 33-37; vid. también, PATTERSON, Annabel, *Censorship and Interpretation: The Conditions of Writings and Reading in Early Modern England*, University of Wisconsin Press, Madison, 1984, págs. 111-119, especialmente pág. 115; W. B., "Query Concerning Motto Proposed by Milton to *Areopagítica*", *The Critic* (New York), vol. XVII, 1890, pág. 288; y también en la misma fuente, la contestación de KELSEY, Francis W., "Answer to a Query Above Concerning Milton's Motto to *Areopagítica*", op. cit., pág. 330.

⁴⁸ Para la traducción española, vid. Eurípides. *Tragedias*, II, edición y traducción de Juan Miguel Labiano, Ediciones Cátedra, Madrid, 1999, págs. 23-67.

⁴⁹ Vid. LABIANO, Juan M., Introducción a *Las Suplicantes*, vid. Eurípides. *Tragedias* II, op. cit., págs. 17-18. Sobre la significación

política de *Las Suplicantes*, vid. BURIAN, P. H., "Logos and Pathos. The Politics of the Suppliant Women", en *Directions in Euripidean Criticism. A Collection of Essays*, Duke University Press, Durham, 1985, págs. 129-155; RIBEIRO BERREIRA, José, "Political Aspects in Euripides' Suppliants", *Humanitas*, vol., XXXVII-XXXVIII, 1985-1986, págs. 87-121.

⁵⁰ EURÍPIDES, *Las Suplicantes*, vid. Eurípides. *Tragedias II*, op. cit., pág. 39.

⁵¹ *Ibidem*, pág. 40.

⁵² Igualmente, Gilman atribuye a los dos textos cierto carácter avisador, afirmando que al igual que *Las Suplicantes*, *la Areopagítica es «as much a national warning as a national eulogy»*, vid. GILMAN, Wilbur E., *Milton's Rhetoric: Studies in His Defense of Liberty*, University of Missouri Studies, 1939, pág. 11.

⁵³ Cfr. DZELZAINIS, Martin, "Milton and the Protectorate in 1658", en *Milton and Republicanism*, op. cit., pág. 182. Sobre los "vicios endémicos" para toda República, vid. los diversos escritos de SKINNER, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, op. cit., vol. I, págs. 56-64 y 177-180; "Machiavelli on the Maintenance of Liberty", *Politics*, vol. 18, 1983, págs. 3-15; "Machiavelli's Discorsi and the Pre-humanist Origins of Republican Ideas", en *Machiavelli and Republicanism*, op. cit., págs. 121-141.

⁵⁴ Sobre el sistema de censura en la etapa de Cromwell, vid. SIEBERT, Frederick S., *Freedom of the Press in England, 1476-1776: The Rise and Decline of Government Control*, University of Illinois Press, Urbana, 1965, especialmente capítulos 10 y 11; CLYDE, William M., *The Struggle for Freedom of the Press From Caxton to Cromwell*, Oxford University Press, London, New York, 1934, especialmente capítulos VI-X; SALDAÑA DÍAZ, M. N., "«A Legacy of Suppression»: Del control de la información y opinión en la Inglaterra de los siglos XVI y XVII", op. cit., especialmente págs. 193-201.

⁵⁵ Como señala David Armitage, «*The republican confidence of the years under the Rump evaporated during the course of the Cromwellian Protectorate. Both Needham and Milton came to feel that the story of*

moral decline, from freedom with greatness to servitude wrought by ambition, narrated by Sallust and warned against by Machiavelli, had —perhaps inevitably— run its course in England between 1649 and 1656», vid. "John Milton: Poet against Empire", en *Milton and Republicanism*, op. cit., pág. 210.

⁵⁶ El documento es reproducido en *Complete Prose Works of John Milton*, op. cit., vol. VII, págs. 239-272.

⁵⁷ El manuscrito es reproducido en *ibidem*, págs. 324-333.

⁵⁸ *Ibidem*, págs. 392-395.

⁵⁹ Vid., entre otros, WOOLRYCH, Austin, "Milton and Cromwell: 'A Short But Scandalous Night of Interruption?'" en *Achievements of the Left Hand: Essays on the Prose of John Milton*, Michael Lieb y J. T. Schawcross, (eds.), University of Massachusetts Press, Amherst, 1974, págs. 185-218; LEWALSKI, Barbara K., "Milton: Political Beliefs and Polemical Methods, 1659-1660", *Publications of the Modern Language Association*, vol. 74, núm. 1, 1959, págs. 191-202, especialmente págs. 192-193; WOLFE, Don M., *Milton in the Puritan Revolution*, Thomas Nelson and Sons, New York, 1941, págs. 289-290.

⁶⁰ Vid. FALLON, Robert Thomas, "Milton in the Anarchy, 1650-1660: A Question of Consistency", *Studies in English Literature*, vol. 21, 1981, págs. 123-146; HUNTER, William B., "Milton and Richard Cromwell", *English Language Notes*, vol. 3, 1966, págs. 252-259; y también, MASSON, David, *The Life of John Milton: Narrated in Connexion with The Literary, Historical and Political Events of His Time*, 7 vols. Macmillan, London, 1859-1894, reimpresso por Peter Smith, New York, 1946, vol. V, págs. 577-580 y 598-607.

⁶¹ MILTON, John, *Considerations Touching The Likeliest Means to Remove Hirelings out of the Church*, vid. *Complete Prose Works of John Milton*, op. cit., vol. VII, pág. 274. El escrito es reproducido en *ibidem*, págs. 274-321.

⁶² Cfr. WOOLRYCH, Austin, "Milton and

Cromwell: 'a Short but Scandalous Night of Interruption'?", en *Achievements of the Left Hand: Essays on the Prose of John Milton*, op. cit., págs. 201-209.

⁶³ Cfr. DZELZAINIS, Martin, "Milton and the Protectorate en 1658", en *Milton and Republicanism*, op. cit., págs. 181-205.

⁶⁴ Vid. PARKER, William R., *Milton: A Biography*, 2 vols., 2nd ed., Clarendon Press, Oxford, New York, 1996, vol. I, págs. 516-518; SHAWCROSS, John T., "A Survey of Milton's Prose Works", en *Achievements of the Left Hand*, op. cit., págs. 291-391, especialmente págs. 322, 331; y también, MASSON, David, *The Life of John Milton: Narrated in Connexion with The Literary, Historical and Political Events of His Time*, op. cit., vol. V, págs. 404-405 y 573-574.

⁶⁵ Vid. FRENCH, J. Milton (comp.), *The Life Records of John Milton*, 5 vols., Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey, 1949-1958, vol. IV, págs. 220-222.

⁶⁶ «Having had the Manuscript of this Treatise, Written by Sir Walter Raleigh, many years in my hands, and finding it lately by chance among other Books and Papers, upon reading thereof, I Thought it a kinde of injury to withhold longer the work of so eminent an Author from the Publick...», MILTON, John, la nota es reproducida en *The Works of John Milton*, Frank A. Patterson (gen. ed.), Columbia University Press, New York, 1931-1940, vol. XVIII, pág. 273.

⁶⁷ Vid. FRENCH, J. Milton (comp.), *The Life Records of John Milton*, op. cit., vol. IV, págs. 238, 246.

⁶⁸ Cfr. STRATHMANN, Ernest A., "A Note on the Raleigh Canon", *Times Literary Supplement*, 13 de abril de 1956, págs. 228.

⁶⁹ Como señala Martin Dzelzainis, «It would scarcely be an exaggeration to say that *The Cabinet-Council* virtually recapitulates the sixteenth-century history of the advice book», vid. "Milton and the Protectorate in 1658", en *Milton and Republicanism*, op. cit., págs. 192-193. Sobre este humanista género de literatura política, vid. TUCK, Richard, *Philosophy and Government, 1572-1651*,

Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1993, págs. 31-36; y también, SKINNER, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, op. cit., vol. I, págs. 113-138.

⁷⁰ Vid. *Complete Prose Works of John Milton*, op. cit., vol. I, págs. 571-572, 573, 582 y 598.

⁷¹ *Ibidem*, vol. II, pág. 375.

⁷² MILTON, John, *Areopagítica*, op. cit., pág. 22, para la edición inglesa vid. *Complete Prose Works of John Milton*, op. cit., vol. II, págs. 488-489.

⁷³ MILTON, John, *Ikonoklastes*, vid. *Complete Prose Works of John Milton*, op. cit., vol. III, pág. 465.

⁷⁴ Cfr. DZELZAINIS, Martin, "Milton and the Protectorate in 1658", en *Milton and Republicanism*, op. cit., pág. 201.

⁷⁵ Vid. *Complete Prose Works of John Milton*, op. cit., vol. IV, Part I, págs. 439-443.

⁷⁶ Sobre las lecturas miltonianas de Salustio, vid. MALTZAHN, Nicholas von, *Milton's History of Britain: Republican Historiography in the English Revolution*, Clarendon Press, Don Mills, Ontario, 1991, págs. 75-77; DZELZAINIS, Martin, "Milton's Classical Republicanism", en *Milton and Republicanism*, op. cit., págs. 22-23.

⁷⁷ Vid. AUBREY, John, *Brief Lives*, Oliver Lawson KNIGHT, Wilson, Chariot of Wrath, Faber and Faber, London, 1942, pág. 20.

⁷⁸ En este sentido, vid. ARMITAGE, David, "John Milton: Poet Against Empire", en *Milton and Republicanism*, op. cit., pág. 215. Desde una perspectiva diferente, vid. BARNABY, Andrew, " 'Another Rome in the West?': Milton and the Imperial Republic", *Milton Studies*, vol. 30, 1993, págs. 67-84.

⁷⁹ Recogido en *Complete Prose Works of John Milton*, op. cit., vol. VII, págs. 340-388. Sobre

el proyecto de gobierno republicano, vid. GILTIN, Kevin, "History and Reform in Milton's Readie and Easie Way", *Milton Studies*, vol. 24, 1988, págs. 17-41

⁸⁰ *Ibidem*, págs. 407-463.

⁸¹ Sobre esta cuestión, vid. WOOLRYCH, Austin, *Introducción a Complete Prose Works of John Milton*, op. cit., vol. VII, págs. 197 y ss.

⁸² «... *libertie, a word which monarchie and her bishops both fear and hate; but a free Commonwealth both favours and promotes; and not the word only, but the thing itself*», MILTON, John, *The Readie and Easie Way to Establish a Free Commonwealth*, 1st ed., vid. *Complete Prose Works of John Milton*, op. cit., vol. VII, pág. 383.

⁸³ Cfr. MILTON, John, *Commonplace Book*, vid. *Complete Prose Works of John Milton*, op. cit., vol. I, pág. 421. En la misma línea interpretativa, vid. BROWN, Cedric C., "Great Senates and Godly Education: Politics and Cultural Renewal in some Pre-and Post-revolutionary Texts of Milton", en *Milton and Republicanism*, op. cit., pág. 45; y también, WORDEN, Blair, "Milton's Republicanism and the Tyranny of Heaven", en *Machiavelli and Republicanism*, op. cit., págs. 231-235.

⁸⁴ MILTON, John, *Eikonoklastes*, vid. *Complete Prose Works of John Milton*, op. cit., vol. III, pág. 542.

⁸⁵ En el mismo sentido, vid. WOLFE, Don M., *Milton in the Puritan Revolution*, op. cit., pág. 125.

⁸⁶ Como señala Martin Dzelzainis, «*What he envisaged therefore was a virtuous circle in the literal sense: virtue as that which sustained, and was sustained by, the commonwealth*», vid. DZELZAINIS, Martin, "Milton's Classical Republicanism", en *Milton and Republicanism*, op. cit., pág. 21.

⁸⁷ Vid. ZAGORIN, Perez, *Milton: Aristocrat & Rebel: The Poet and His Politics*, Boydell & Brewer, Rochester, New York, 1992, pág. 131.

⁸⁸ MILTON, John, *Paradise Lost*, Libro XII, 97-

101, vid. *John Milton: A Critical Edition of the Major Works*, op. cit., pág. 605. Al respecto, vid. WOLFE, Don M., *Milton in the Puritan Revolution*, op. cit., págs. 343-348.

⁸⁹ MILTON, John, *Samson Agonistes*, 268-271, vid. *John Milton: A Critical Edition of the Major Works*, op. cit., pág. 679. Para un estudio de las implicaciones políticas de esta obra poética miltoniana, vid. WORDEN, Blair, "Milton, Samson Agonistes, and the Restoration", en *Culture and Society in the Stuart Restoration: Literature, Drama, History*, Gerald Maclean (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1995, págs. 111-136; LOEWENSTEIN, David, "The Revenge of the Saint: Radical Religion and Politics in Samson Agonistes", *Milton Studies*, vol. 33, 1997, págs. 159-180; KAHN, Victoria, "Political Theology and Reason of State in Samson Agonistes", *South Atlantic Quarterly*, vol. 95, 1996, págs. 1065-1097; KNOPPERS, Laura L., "'This So Horrid Spectacle': Samson Agonistes and the Execution of the Regicides", *English Literary Renaissance*, vol. 20, 1990, págs. 487-504.

⁹⁰ Charles R. Geisst sostiene un carácter mucho menos abierto de la concepción política y social defendida por Milton en la *Areopagítica*, «*Milton's free society was therefore not what is generally known today as an open society... Areopagitica was not so much a declaration of social progress as a cry for a return to the pre-licensing state of affairs*», vid. *The Political Thought of John Milton*, The Macmillan Press, London, 1984, pág. 97. En una línea interpretativa similar, vid. KENDALL, Willmore, "How to Read Milton's Areopagitica", *Journal of Politics*, vol. 22, 1960, págs. 439-473, especialmente pág. 463. De este artículo hay traducción al español, vid. "Como debe leerse la «Areopagitica» de Milton", *Revista de Estudios Políticos*, núm. 186, noviembre-diciembre, 1982, págs. 109-145.

⁹¹ En este sentido, vid. BLASI, Vincent, "John Milton's *Areopagitica* and the Modern First Amendment", op. cit., pág. 15. En la misma

línea, señala Don M. Wolfe, «*In calling for secular reformation, Milton insists that the need for open debating is more urgent than ever. Only if they flow constantly do the waters of truth stay clear and sweet. Once confined, they stagnate, smelling evilly of conformity and precedent*», *vid.* Milton in the Puritan Revolution, *op. cit.*, pág. 125.

⁹² «*I fear yet this iron yoke of outward conformity hath left a slavish print upon our necks*», MILTON, John, *Areopagitica*, *vid.* *Complete Prose Works of John Milton*, *op. cit.*, vol. II, págs. 563-564.

⁹³ Como sugiere Ernest Sirluck, parece ser que la apropiación miltoniana del mito egipcio es tomada de los relatos del conocido biógrafo y ensayista griego Plutarco en el volumen VIII de los ensayos dialogados de sus *Obras Morales y de Costumbres (Moralia)*, *cfr.* *Complete Prose Works of John Milton*, *op. cit.*, vol. II, pág. 549, nota 222. Coincidiendo en la misma fuente miltoniana, *vid.* HUGHES, Merritt Y., "Milton as a Revolutionary", en *Ten Perspectives on Milton*, *op. cit.*, pág. 261.

⁹⁴ MILTON, John, *Areopagitica*, *op. cit.*, págs. 78-79, para la edición inglesa, *vid.* *Complete Prose Works of John Milton*, *op. cit.*, vol. II, pág. 549. Para una interpretación muy interesante del párrafo miltoniano, *vid.* KENDRICK, Christopher, *Milton: A Study in Ideology and Form*, New York & London, 1986, pág. 30. Sobre este pasaje, *vid.*, también, HIMY, Armand, "Paradise Lost as a Republican 'Tractatus Theologico-Politicus'", en *Milton and Republicanism*, *op. cit.*, pág. 127.

⁹⁵ MILTON, John, *Areopagitica*, *op. cit.*, pág. 72, para la edición inglesa, *vid.* *Complete Prose Works of John Milton*, *op. cit.*, vol. II, pág. 543. 91

⁹⁶ *Ibidem*, pág. 92, para la edición inglesa, *op. cit.*, vol. II, págs. 562-563.

⁹⁷ KNIGHT, Wilson, *Chariot of Wrath, Faber and Faber*, London, 1942, pág. 20.

⁹⁸ En el mismo sentido, *vid.* WOLFE, Don M., *Milton in the Puritan Revolution*, *op. cit.*, pág. 125.

⁹⁹ MILTON, John, *Areopagitica*, *op. cit.*, págs. 82-83, para la edición inglesa *vid.* *Complete Prose Works of John Milton*, *op. cit.*, vol. II, págs. 553-554.

¹⁰⁰ «*This is the most powerful single emblem in Milton's prose. Comprehensive, dynamic, intense, it is an appropriate climax to the argument. The Areopagitica celebrates the energies of truth-seeking and contemns the weaknesses of truth-hiding...*», KRANIDAS, Thomas, "Polarity and Structure in Milton's Areopagitica", *English Literary Renaissance*, vol. 14, núm. 2, Spring, 1984, págs. 175-190, especialmente pág. 187.

¹⁰¹ «*Symbol of renewal in the medieval bestiaries, the eagle image is both transcendent wisdom... and transcendent strength*», WHITAKER, J. 'The Wars of Truth': Wisdom and Strength in *Areopagitica*", *Milton Studies*, vol. 9, 1976, pág. 199.

¹⁰² *Cfr.* DANIELS, Edgar F., "Samson on Areopagitica", *Notes & Queries*, vol. II, 1964, págs. 92-93.

¹⁰³ MILTON, John, *Areopagitica*, *op. cit.*, pág. 87, para la edición inglesa, *vid.* *Complete Prose Works of John Milton*, *op. cit.*, vol. II, págs. 557-558.

¹⁰⁴ «*... the Eagle is England, leading the Reformation, marching on to total knowledge at the last day; the Eagle is Parliament, bursting the secondhand manacles of prelatical tradition and pursuing Truth to its very source in Scripture; the Eagle is John Milton soaring in language, unscaling his now blurring eyes at the Fountain of light*», KRANIDAS, Thomas, "Polarity and Structure in Milton's Areopagitica", *op. cit.*, pág. 187.

¹⁰⁵ Como señala Charles R. Geisst, «*... Milton's particular bias was that the arts and sciences, inter alia, were functional and to an extent, self-sufficient. Milton's concept of human progress was based upon this academic bias*

that the arts were coeval with the advance of society», vid. *The Political Thought of John Milton*, op. cit., pág. 55.

¹⁰⁶ Asimismo, el concepto dinámico de progreso que se desprende de la prosa miltoniana es una cuestión en la que incide Don M. Wolfe, «*He calls upon all Englishmen to make in time of Reformation vital and lasting changes, not only in religion, but also in political and economic institutions... In a sense the Areopagitica was the most drastically radical tract of its day. What is proposed in reality was a national open mind to the restless tides of progress, the social creativeness of the superior few, the persistent reach toward a more humane existence. It posed a national willingness to examine afresh, to subject to pitiless criticism all traditional ideas, customs and institutions. By its principles England would have engaged in perpetual reformation, change social experimentation, with the propagandas of reaction and revolution equally free*», vid. *Milton in the Puritan Revolution*, op. cit., págs. 60 y 137.

¹⁰⁷ «*this seems to me the crux of Areopagitica, that without a robust commitment to free-wheeling disputation... it is impossible to sustain an energetic, adaptive, vibrant society. Like Machiavelli before him, Milton was pre-occupied with the question of political energy*», BLASI, Vincent, "John Milton's Areopagitica and the Modern First Amendment", op. cit., pág. 19.

¹⁰⁸ *Ibidem*, pág. 19. Manteniendo una posición similar, vid. ZAGORIN, P., *A History of Political Thought in The English Revolution*, op. cit., págs. 111 y ss.

¹⁰⁹ En este sentido, cfr. DRY, M., "The First Amendment Freedoms, Civil Peace and the Quest for Truth", *Constitutional Commentary*, vol. 15, núm. 2, 1998, pág. 330.

¿Es la Autodeterminación todavía Actual?

Is Self-Determination Still a Topical Issue?

Winfried Hassemer,

Catedrático en la Universidad de Frankfurt am Main

Vicepresidente del Tribunal Constitucional Federal Alemán.

Conferencia inaugural pronunciada el 20 de julio del 2005 en el Münchener Kompetenz Zentrum Ethik. Traducción del alemán de Francisco Muñoz Conde.

Fecha de recepción: junio 2007

Fecha de aceptación: septiembre 2007

PALABRAS CLAVES: autodeterminación, postmodernidad, cultura europea, globalización, complejidad.

KEYWORDS: self-determination, postmodernity, European culture, globalization, complexity.

Abstract.: Self-determination is, both in its form and changing thickness, an integral element of our old European culture. The promises and the practice it involves threaten to disappear and to weaken under globalization and complexity. Adapted at the current times, there are, however, different reasons and paths for its understanding and preservation.

Resumen.: Self-determination is, both in its form and changing thickness, an integral element of our old European culture. The promises and the practice it involves threaten to disappear and to weaken under globalization and complexity. Adapted at the current times, there are, however, different reasons and paths for its understanding and preservation.

I. EL OBJETO

☪☪ **A**utodeterminación” es una hermosa palabra. La palabra alemana “*Selbstbestimmung*” refleja fielmente la originaria palabra madre europea “*Autonomía*”, lo mismo que, por ejemplo, “*Barmherzigkeit*” es la palabra alemana equivalente a “misericordia”. Con ella se indica el vínculo que durante siglos mantiene unidas viejas tradiciones de recuerdos, de proyectos, de esperanzas y de sueños. También nos indica que éstas son nuestras propias tradiciones.

“*Autodeterminación*” es también un punto en el que siempre han confluído los hilos conductores de muchos objetos, desde la Antropología filosófica y la Ética, la Teología, la Ciencia política, la Ciencia del Derecho y la Sociología, hasta la Biología o la Economía, y naturalmente desde las respectivas praxis, con las que estas Ciencias están vinculadas. El concepto de autodeterminación se ha vuelto además a poner en marcha actualmente y busca sus materializaciones. Investigación del cerebro, globalización y paternalismo son sólo algunas de las palabras claves, que están por todas partes y son especialmente sugerentes. Me ocuparé más adelante de ellas.

Si esto es cierto, se puede esperar que una reflexión sobre el valor de la autodeterminación en nuestros días, no sólo nos permita comprender un poco mejor el ámbito de las Ciencias humanas y sociales, sino también nuestros tiempos actuales. Y si esto es cierto, se comprenderán inmediatamente también los límites de mi conferencia: Sería ingenuo pretender hoy plenitud y satisfacción en nuestra reflexión; sólo trataré algunos aspectos

y expondré algunas ráfagas, que espero que al final se integren en una imagen sobre la que se pueda seguir reflexionando. Y como estamos ahora en el momento de la “*frustración de expectativas*” y ustedes han invitado a sabiendas e intencionalmente a un jurista como yo para dar esta solemne conferencia, habrán asumido el riesgo de que las reflexiones corran en torno al derecho y sus leyes.

La autodeterminación es, pues, un objeto sobre el que hoy se puede filosofar con la esperanza de que aprender así algo sobre el tiempo en el que se vive, y con ello sobre una parte de sí mismos. Hay pocos conceptos que en la difusa luz de los tiempos antiguos aparezcan tan fuertes y a la luz de nuestros días tan débiles como el de autodeterminación. Hoy parece realmente ser un concepto de ayer: referido a la persona, dirigido hacia la interioridad, con su propio sentido. Nada que ver con la globalización, la libertad de mercado, mercancías y servicios, o con la multiculturalidad; algo del siglo XVIII más que del momento presente.

2. EL CANTAR DE LOS CANTARES

Y, sin embargo, la autodeterminación es el “*Cantar de los Cantares*” de la modernidad occidental, y lo que es más hermoso: no desmiente en absoluto sus antecedentes, sino que nos permite ver cómo se ha desarrollado desde lo anterior, y ver también cómo han sido los rasgos de lo anterior.

1. Autodeterminación y orientación negativa.

Quien lo necesite para orientarse en la posmodernidad, se puede representar lo

premoderno como una pura ausencia de autodeterminación, como un sometimiento imperial y normativo de las personas. El interés que hoy despierta por todos lados la Edad Media, podría ser consecuencia de esta necesidad de confirmar la orientación. Ciertamente, entonces todavía se sabía a donde se viajaba porque se tenían guías terrenos y espirituales que marcaban el camino a seguir. Pero esta imagen sería más una muleta que una verdad. Es verdad que en aquella época el derecho divino y el natural, donde y en la medida en que estaban vivos, descargaban normativamente a las personas, y desde luego no sería equivocado decir que las personas pagaban esa descarga con una pérdida de su autodeterminación:

Quien cree saber que hay un Dios inmanente, que se inmiscuye seguro en las actuaciones humanas, como sucede con el Juicio de Dios en el sistema probatorio procesal y con la victoria en la guerra justa, dispone de una confianza en Dios, que no sólo da respuestas concluyentes a las cuestiones fundamentales de la vida, sino que soluciona fácilmente las dificultades de la vida cotidiana: Desde luego, no tenía que esforzarse tanto como tenemos que hacerlo hoy. Pero esta descarga de responsabilidad no es gratis, porque él individuo no sólo dispone de la confianza en Dios, sino que la confianza en Dios también dispone de él. Podrá razonar sobre la adecuación de una penitencia o sobre los caminos de la santidad, pero no los podrá juzgar; de eso se encarga otro, que es quien puede y debe interpretar de forma vinculante la palabra de Dios.

Esa vinculación entre descarga normativa y determinación ejercida por otro, la experimenta el hombre con el Derecho natural lo mismo que con el Derecho divino; sólo las vías de transporte transcurren de un modo algo diferente. Quien cree saber que la Ley humana y las decisiones de los Tribunales de Justicia no son otra cosa que transcripciones y prolongaciones porque los principios jurídicos hasta la regulación de los casos más concretos vienen ya previamente indicados por la naturaleza, queda igualmente descargado del problema de la búsqueda del derecho, cuya solución no le está permitido determinar.

Vistos desde un punto de vista macroscópico, el Jus divinum y el Jus naturale aparecen como hermanos gemelos que a cambio de un kilo de autodeterminación ofrecen mil gramos de orientación normativa; y privan a las personas de aquella parte de creación jurídica que ellos elaboran, lo que no es poco. Se puede, por tanto, decir, que los tiempos en los que se vive con un Derecho suprapositivo, son malos tiempos para la autodeterminación. Lo suprapositivo, bien sea la palabra de Dios o lo correcto desde el punto de vista natural, priva a las personas de dos cosas: por una parte, de la preocupación, y, por otra, de la decisión.

2. La encubierta determinación conjunta.

Esto no es ciertamente falso, pero sí unilateral. Pasa por alto una tradición que en la premodernidad occidental igualmente estaba viva y que desde el principio, aunque de forma atenuada, siempre ha exhortado la autodeterminación de las personas. No

puedo seguir aquí esta idea, pero quiero mencionarla porque es perfectamente pertinente; produce un equilibrio entre la norma no humana y la autodeterminación humana y le confiere Justicia al Derecho suprapositivo.

a. Persona.

La Antropología cristiana se basa, utilizando aquí y allá el *ius divinum*, en que el ser humano es una persona ante Dios. Es pensado y aceptado en su particularidad, no sólo en su esencialidad y en su pertenencia a una totalidad mayor, no sólo en su configuración.

¿Cómo se puede partir sin reconocimiento de sí mismo y de su diferencia con la totalidad mayor, sin atender a los seres humanos individuales, su historia, su corazón, su cabeza y sus huesos? Quien comienza a filosofar sobre la persona, ha inoculado ya el virus de la autodeterminación, y por más que haya asumido de un modo tan ferviente la existencia de un Dios ordenador y regulador, que no deje mucho espacio a la persona, ocupará este espacio, y esto es, en mi opinión, lo que demuestra exactamente la Historia de la Teología. Y nos lo demuestra, a ustedes y a mí, en un tríptico en el que cada carátula representa la conciencia del ser humano, la autovinculación de Dios a los seres humanos y la libertad del cristiano.

b. Conciencia.

También bajo el dominio de una concepción permanente de lo correcto vigente en

todas partes, la decisión del ser humano en favor de esto y en contra de aquello es una decisión; es decir, está vinculada a los eternos obstáculos de cualquier deducción normativa, a la conciencia humana. La Filosofía y la Teología de la conciencia conmueven cualquier edificio normativo, también aquéllos que, se deriven de donde se deriven, al final quieren calificar como correcta una sola decisión. La conciencia es un regulador irritante, que sin esfuerzo desbarata la más hermosa deducción, y puede hacer creíble un resultado completamente diferente al calculado. Y la conciencia existe obligatoriamente, cualquiera que sea la decisión humana que se quiera hacer valer como decisión personal, y no sólo como el resultado de una acción enseñada. ¿Se puede entender la conciencia sin algún tipo de concepción de la autodeterminación? La conciencia tiene connotaciones con la seriedad y la responsabilidad, no con la irreflexión y la suerte.

c. Autovinculación.

En la segunda carátula del tríptico se ve a los voluntaristas y a los realistas enzarzados en una discusión. Para nuestro discurso es indiferente quien de ellos tiene la razón; para mostrar que y cómo puede penetrar la autodeterminación en el discurso hermético, para mí suficiente simplemente con constatar que hay una discusión. Interpreto esta discusión como un teatro en torno a la autodeterminación y espero que ustedes también puedan interpretarla así.

Quienes, como los voluntaristas, dejan a Dios la posibilidad de decidir de nuevo,

de un modo diferente o incluso contradictoriamente (porque es efectivamente Dios y porque lo querido por Él, precisamente porque Él lo que ha querido, es bueno), le dejan también toda la fuerza determinante y hacen del ser humano un mero espectador, o, si tiene mala suerte, una víctima;. Quienes, en cambio, como los realistas, vinculan a Dios con sus propias declaraciones, o con su Historia o con su Lógica (porque es efectivamente Dios y porque Dios quiere lo bueno precisamente porque Él es bueno), conceden en todo caso a los seres humanos la posibilidad de recordar a Dios en esta realidad y presionarlo de modo saludable. ¿No es algo parecido a la autodeterminación la posibilidad que tiene el ser humano de intervenir en las cosas de un modo consecuente? Ese Dios que se vincula, deja al ser humano precisamente por causa de esa vinculación un trozo de autodeterminación; se la concede o, si se quiere, se la regala.

d. Libertad.

Y en tercer lugar, desearía recordar la *“libertad del cristiano”* y afirmar que la rebelión de Lutero y de otros contra una concepción anquilosada del Cristianismo también y esencialmente ha sido una lucha de los cristianos en la Cristiandad. Esta Teología, desde la administración del bien común, hasta la constatación de determinados artículos de fe, pasando por el servicio divino, ha puesto al ser humano individual en el Derecho, le ha dado su voz y ha considerado importante sus decisiones. La Reforma pasó por el banco de prueba lo anteriormente existente y, en todo caso, amplió el

campo en el que primero debe ser buscado lo que después debe ser encontrado. En esa lucha participamos todos, tú y yo, y nunca se puede saber por anticipado, lo que la búsqueda exigirá cada día. En esto veo un trozo de autodeterminación.

e. Constitución

De este modo la tradición cristiana, hasta en su más estricta observancia, es movable y deja entre sus normas un espacio para la codeterminación humana. Y esto no sólo vale para el Derecho ordenado por Dios, el *jus divinum*, sino también para el *jus naturale*. Para demostrarlo, me basta hacer, entre otras, una reflexión:

Que para esta concepción existe un Derecho natural y que éste puede ser conocido por los seres humanos, es una. Pero la otra es que este Derecho puede ser transportado a la vida cotidiana y tener una eficacia concreta. Este transporte no es sólo una limpia deducción teórica. En la praxis es una mezcla bastante impura de pasos inductivos y deductivos, un ir y venir de la vista de la norma a la realidad, como lo expresó alguna vez el filósofo muniqués Karl Engisch.

El término “transporte” es incorrecto. No se transporta; más bien se produce algo, cuando norma y supuesto de hecho entran en conflicto; y este algo es el resultado respectivo de la respectiva aplicación del derecho. Este resultado está al final de un proceso productivo, en el que tanto las normas, de las que va a derivarse la sentencia, como la cosas que van a ser enjuiciadas, han cambia-

do y evolucionado, y ciertamente, si todo va bien, las unas tras las otras.

El que cualquier norma, incluso la que proceda del más estricto y ferviente Derecho natural, pueda ser llevada por el Juez como una subsunción automática, para transformarse de manera limpia e intacta en una decisión jurídica, solo se puede considerar así todo lo más en un escritorio, nunca en un Tribunal de Justicia. En un Tribunal (en una Sala de Deliberaciones, o aún más en un Consejo de Ministros o en el Parlamento donde las leyes se crean) se puede siempre controlar que el ser humano pueda cooperar consecuentemente en cada concretización de principios, en cada aplicación de la norma y constitución del supuesto de hecho. Ningún Código jurídico, aunque sea uno iusnaturalista, se realiza por sí mismo. Realización del Derecho es constitución, y constituir es crear y crear es codeterminar. La ingénuo creencia en que el Derecho natural habla por sí mismo, lo único que puede hacer es obscurecer y retrasar este conocimiento, pero nunca desmentirlo.

3. Resumen

Resumidamente se puede decir: También en los tiempos y lugares en los que el ser humano se consideraba y se considera más bien objeto de enjuiciamiento por otros, antes que sujeto de una teoría y una praxis justa, hay en nuestras tradiciones de la voluntad divina y del Derecho natural huellas de la autodeterminación. La autodeterminación, con este o aquel ropaje, estaba siempre presente.

4. El contrato social

a. Orden

¡Y sigue en la brecha! El Cantar de los Cantares de la autodeterminación suena con el comienzo de la Modernidad, con el sometimiento de las fuentes no humanas a la correcta instrucción. Anteriormente, como ya hemos visto, la cooperación del ser humano en el descubrimiento de la verdad, del derecho y del mundo estaba más bien escondida y disfrazada. Con el final del Derecho natural (o mejor dicho: con la pérdida de la fe en una fuente del Derecho suprapositiva, por encima del tiempo y del espacio) comienza una nueva época. Ahora es el ser humano el legislador; él es quien determina lo que va a ocurrir.

Con el comienzo de la modernidad no era necesario diferenciar ya el *jus divinum* del *jus naturale*. Cuando el tiempo maduró había menos instrumentos braquiales disponibles, pero igualmente eficaces. Tiene bastante con demostrar que estos venerables *corpus iuris* no hablan (incluso sólo que ya no hablan, o que en todo caso ya no nos hablan); que (ya) no hay nadie que los pueda escuchar, leerlos y traducirlos (aunque esos egregios textos existieran); que no son (ya) más accesibles al sentido humano

Ya con ello se abría la puerta a una legislación y a una creación del derecho, de la que eran responsables los seres humanos, porque sólo ellos eran responsables, porque no había nadie más que pudiera ser hecho responsable. De lo vertical había

surgido la horizontalidad, de la deducción la constitución; los seres humanos quedaban sólo ante la cuestión de qué es lo que había que hacer.

La idea del Contrato social expresa esta lógica: Todos los afectados por el Derecho están llamados a ponerse de acuerdo en libre autodeterminación sobre ese Derecho. A ellos les corresponde entregar una parte de su libertad como presupuesto de una existencia de todos en libertad ciudadana segura, y crear y apoyar una autoridad superior que vigile los límites de esa libertad. Conforme a esta idea, la creación de una autoridad superior no suponía el sometimiento de los seres humanos a esta autoridad, ni tampoco una entrega de su autodeterminación. La autoridad superior tenía que servir, y debía medir su poder para prestar también realmente ese servicio; el poder de crear una libertad segura y mantenerla. Si no quería o no podía hacerlo, perdía su *raison d'être* y, por tanto, su propia identidad.

El mundo en el que los seres humanos se relacionaban iluminados por el Contrato social, se basaba en un Orden autodeterminado. De una pérdida había surgido una ganancia. El silencio de la voces del más allá había dado a los seres humanos un nuevo Derecho: poder decidir sobre sí mismos y determinar el Orden en el que querían vivir. De eso vivimos todavía.

b. Responsabilidad

La idea del Contrato social nos ha dado un segundo regalo, con el que también vi-

vimos hasta hoy: la idea y la praxis de la responsabilidad

Este regalo no surgió en los laboratorios de la observación empírica del ser humano y de sus capacidades, sino de la lógica de la autodeterminación del mismo. No el descubrimiento de una "*libre voluntad*", sino las condiciones de posibilidad del trato entre los ciudadanos es lo que ha permitido que los seres humanos reflexionen sobre una Antropología filosófica, que proyecta al otro no como lo otro, sino como los otros y las otras, es decir, como persona. La idea y la praxis de la responsabilidad no se fundamentan en el conocimiento (o la creencia) de que el ser humano es capaz realmente de formar y seguir libremente una voluntad; no proceden del indeterminismo, sino que todo lo más están lejanamente emparentados con él, y, por tanto, su supervivencia tampoco depende del convencimiento biológico de si existe o no la "*libre voluntad*". El descubrimiento de la responsabilidad se debe más bien al conocimiento basado en el Contrato social de que los seres humanos sólo organizan saludablemente su convivencia y sólo pueden sustraerse a las amenazas y estrecheces consustanciales al status naturalis cuando se reconocen mutuamente como personas capaces de actuar responsablemente; de forma gradual y limitada, se entiende.

Por eso, tampoco los teóricos del Derecho penal hablan hoy de la "*existencia*" de una voluntad libre, sino de su "*atribución*", expresando así que se mueven en el ámbito de la Antropología filosófica y social, y no en el de las Ciencias naturales. Esto signi-

fica, por ejemplo, que nuestro concepto de responsabilidad se basa hoy y se basará todavía durante un tiempo previsible en:

- la expectativa estable, aunque en el caso concreto pueda ser incumplida, de que el otro extraño es accesible a los mensajes comunicativos y los incorpora a sus modelos de acción;
- la experiencia normativa bien estructurada de que la participación interna del ser humano en su actuación externa incide en esta actuación
- la valoración que de ella se deriva de que, con más o menos libre voluntad, matar a otro por codicia es normativamente diferente a matar a otro por imprudencia.

No alcanzo a ver cómo los conocimientos de la investigación cerebral pueden ilustrar o conmovir esta Antropología y Sociología. Aunque se demostrara, y en modo alguno por primera vez, que los procesos decisivos se producen a espaldas de la percepción y reflexión humanas, esto no significaría nada para la tarea de organizar la convivencia entre los seres humanos, como tales seres humanos y no como lobos. La investigación cerebral tampoco destruye la dogmática de las diferencias normativas que hay entre quien torturar a otro y lesionarlo conduciendo imprudentemente un vehículo de motor, por más que en ambos casos al final con la muerte de la víctima se produzca objetivamente el mismo perjuicio al bien jurídico.

Las leyes que configuran profundamente nuestra cultura del status civilis, de la autode-

terminación y la responsabilidad de la persona no vienen y van con los conocimientos de la investigación cerebral o de otras ciencias empíricas humanas; sino que proceden de otros ámbitos con otros instrumentos, de otros intereses del conocimiento y otras tareas. Los exagerados debates sobre investigación cerebral, libertad de voluntad y responsabilidad viven del ocultamiento estratégico del conocimiento trivial de que una ciencia sólo puede descubrir lo que sus instrumentos le pueden revelar, y que sus respuestas sólo pueden llegar hasta donde alcanzan sus preguntas. Si la investigación del cerebro se pusiera a investigar las leyes que rigen la convivencia de los seres humanos y los presupuestos de una Constitución libre, dejaría de ser desde el primer momento una investigación cerebral.

c. El jardín

Visto de esta manera, este jardín del Contrato social es el mejor lugar para que los seres humanos puedan aspirar a conseguir la autodeterminación.

Pero el problema de este Contrato social es que hasta el momento no ha sido firmado por nadie. No es un recuerdo del pasado, que se pueda corregir e imitar; ni siquiera es una utopía concreta que se pueda alcanzar paso a paso. Es sólo una construcción filosófica de papel, que simplemente formula las condiciones de posibilidad de una vida autodeterminada por los seres humanos entre sí, las condiciones de posibilidad de una Constitución libre.

Pero las formas concretas de este contrato autodeterminado, las reglas particulares de

la Constitución libre no se pueden deducir fácilmente del concepto de Contrato social, igual que, como ya hemos indicado antes (II, 2.e), tampoco se puede deducir una decisión jurídica del Derecho natural. Antes, este concepto (el de Contrato social) debe ponerse en contacto con el mundo real, con las condiciones de lugar y tiempo en las que viven los seres humanos, con el cambio social y mental, con la economía, la técnica, el derecho y con otros medios de comprensión social normativa. Sólo entonces se verá, cómo es este concepto en detalle y lo que es capaz de ofrecer. Actualmente, para decirlo ya, no parece que los astros sean favorables.

3. LA REALIDAD REAL

1. Los vientos

Por fuera del jardín del Contrato social soplan los vientos de la realidad real. Y lo que estos vientos nos soplan es que la autodeterminación no es más que un descarado engaño: Unos lo han inventado para ocultar a otros que ellos gozan de un exceso de autodeterminación a costa de esos otros, y los otros lo dejan andar y creen, sin embargo, de cualquier modo en la oportunidad de encontrar una actuación autodeterminada y practicar la codeterminación, porque la vida es lo suficientemente difícil y la creencia en las propias fuerzas puede ayudar cuando uno tiene dudas.

Tal como soplan los vientos, la autodeterminación en la vida real no puede funcionar desde un principio, y todavía menos en un mundo tan complejo como el nuestro. Lo que la autodeterminación promete quizás

pueda existir en una vida en lugares deshabitados o servir para configurar un sistema de dominio autoritario. En estos casos se puede vivir de un modo completamente autodeterminado; en el primero, simplemente porque no hay nadie en el entorno que pueda impedirlo; en el otro, porque los que querían impedir la autodeterminación, no pueden hacerlo de hecho. Pero en el hervidero de las sociedades entrelazadas y de los Estados abiertos la autodeterminación lleva a al caos, al derrumbamiento de las instituciones y a la frustración de los ciudadanos engañados. Los duros vientos de la globalización y del entramado universal barren en nuestros días los últimos restos de una cómoda autodeterminación y los convierten en grandes superficies comerciales. En ellas hay que estar permanentemente en guardia para que no nos arranquen la piel a tiras, como ocurre en una situación de *status naturalis*, u ocurrió con los vientos huracanados procedentes de Occidente tras la caída de la antigua República Democrática Alemana. Y como tras todo torbellino finalmente llegan plagas de langostas que privan a las personas jurídicas y físicas de las raíces económicas de una configuración vital autodeterminada y continúan arrastrándolas.

El concepto de autodeterminación, una vez puesto en marcha y descargado en la praxis, corre el peligro de que, según soplan los vientos, la gente, en su autodeterminación, se evada en la drogodependencia o en el suicidio, desaparezca en los Peep Shows (sin que nadie sepa que es lo que hacen allí), vea la televisión continuamente, tenga a los hijos siempre al lado en la

cama, viva en comunidades homosexuales y exija públicamente el derecho a hacerlo, y que con donaciones espontáneas de órganos arruine el frágil mercado ilegal existente en esta materia. Y todo ello porque la Autoridad superior no tiene cuidado y no interviene a tiempo. O se arruina por una hipervaloración de si misma, porque carece de la perspectiva global que supone hoy la actuación autónoma y anda a tientas por las trampas de una autonomía imaginada. O arruina a su vecino, porque, en posesión de un poder superior, se puede imponer a su costa de forma discriminatoria.

Brevemente: El ser humano real no está hecho para la autodeterminación, se desintegra si no tiene cuidado, y tanto más complejo es el mundo, tan mas peligrosas son las teorías y la praxis de la vida autónoma. Así soplan los vientos de la realidad real, burlando los sueños de una vida cotidiana autónoma y de una Constitución libre.

2. Los límites

Los vientos soplan en todo caso desde la dirección correcta. Si se levanta la vista del papel y se mira alrededor, se obtienen, en lugar de testimonios de una autodeterminación real, una serie de límites masivos y en masa a una posible autodeterminación. Estos límites tiene al menos tres características:

- no vienen como inventados, sino que parecen más bien sólidos y perdurables;
- se corresponden, sin embargo, con la respectiva complejidad en la sociedad y el

Estado, dando así la impresión de que van con el tiempo;

- se pueden ordenar en un esquema flexible, pero ilustrativo, alimentando así la suposición de que se integran en un sistema o que incluso tienen uno.

Empecemos ahora con este esquema, en la esperanza de que el concepto de autodeterminación se pueda entender mejor comprendiendo sus límites. Pero son menos los límites en el si, el cómo y el hasta donde, y más bien sus fundamentos lo que promete un conocimiento más profundo de lo que es realmente la autodeterminación y de lo que puede ser hoy y quizás mañana, pues es sobre estos fundamentos sobre los que se puede construir lo siguiente:

a. Autolimitación

Considerado en un primer estadio fundamental, la autodeterminación tiene sus límites en si misma. Igual que el Derecho, la autodeterminación es un concepto ad alterum, un bien obligatoriamente compartido y, por tanto, necesariamente limitado. La autodeterminación, igual que la libertad y la arbitrariedad, choca con la autodeterminación de los demás y termina en ella. Más allá de estos límites comienza la determinación por parte de los demás, la autolimitación y el sometimiento. El Derecho no puede suprimir la autolimitación de la autodeterminación, sólo puede, conforme a una ley general de libertad, crear y disponer las condiciones bajo las que es posible la concordancia de la autodeterminación en general y en el caso concreto. El Derecho

actúa sobre la base de estos presupuestos, que le vienen dados.

Sólo de un modo aparentemente actual, el fenómeno de una autodeterminación necesariamente limitada se agrava, si se pone al lado del principio de igualdad; un principio que, como es sabido, está todavía en sus inicios y no es, por tanto, muy robusto. No, la autodeterminación no va a convertirse sólo con la actual admisión del derecho a la herencia y al voto de las mujeres en un fenómeno en sí limitado, porque las mujeres pueden ahora exigir igualdad, ampliar la autodeterminación y agravar el dolor de la delimitación: la autodeterminación tiene sus propios límites, y no está vinculada a los procesos y reacciones del principio de igualdad.

El que la autodeterminación termine donde comienza la autodeterminación de los otros no tiene nada que ver con la cultura de la igualdad. Esta cultura no crea límites, sólo define su curso; en nuestro caso, colocan, pues, en directa concurrencia la autodeterminación de las mujeres con la de los hombres en el ámbito electoral o en el derecho hereditario, pero la autolimitación de la autodeterminación no tiene nada que ver con esto, es una cuestión fundamental. Por tanto, las formas de aparición del principio de igualdad sólo aparentemente y a primera vista abren un segundo ámbito de límites a la autodeterminación.

b. Socialización

Este segundo ámbito se abre sólo a una Antropología sociofilosófica, que se basa en

la autolimitación de la autodeterminación y sigue preguntando por las condiciones y consecuencias de la socialización. Esto ha sido expuesto magistralmente en una Sentencia del Tribunal Constitucional Federal Alemán, que como ninguna otra antes o después, ha delimitado la autodeterminación conforme a las experiencias de la moderna vida cotidiana.

Me refiero a la Sentencia sobre la “autodeterminación informática” (BverfGE 65,1), en la que lo que anteriormente (II) hemos llamado el Cantar de los Cantares de la Autonomía es entonado inmediatamente desde el comienzo de sus Fundamentos jurídicos: “En el centro del Orden constitucional están el valor y la dignidad de la persona, que actúa en libre autodeterminación como miembro de una sociedad libre” (BVerfGE 61, 1, 41), pero poco después matiza con “las modernas condiciones de la protección de los datos de la intimidad”, que presuponen “la protección del individuo ante la obtención ilimitada, grabación, utilización y divulgación de sus datos personales” (BVerfGE 61, 1, 43).

Pero no sólo es este tono jubiloso lo que nos hace apreciar esta decisión, sino más bien lo que de ella se deduce: el límite y fundamento de la autodeterminación en la socialización del ser humano.

Éste se determina como “una personalidad obligada a la comunicación, que se desarrolla dentro de la comunidad social”, entendida como una “referencia comunitaria y una vinculación comunitaria de la persona”. Conforme a

ello, “debe aceptar limitaciones en su derecho a la autodeterminación informática ante un interés preponderante de la generalidad” (BverfGE 61, 1, 44). En el fondo, reproduce fielmente la antigua expresión franca de nuestra Constitución, que coloca la autodeterminación en un lugar destacado (Art.2, 1 de la Ley Fundamental de Bonn) y la convierte en un derecho fundamental, pero, al mismo tiempo, la relativiza y limita: “Todos tienen derecho al libre desarrollo de su personalidad, siempre que no lesione los derechos de otro y no infrinja el orden constitucional o la ley moral”.

En cambio, no hay nada que recordar en la estructura; las reflexiones en este ámbito no son más que la aplicación útil de la autodeterminación limitada por sí misma a ser una institución sociofilosófica. Constatan lo evidente: que cualquier concepto de autodeterminación tiene que asumir las condiciones de la vida social, pues la socialización es una experiencia relevante para la autonomía.

c. Coacción

Una lógica que igualmente sigue su propio camino, obedece al tercer ámbito, que ha desarrollado límites a la autodeterminación en interés de la protección de bienes jurídicos a través del uso de la coacción, utilizando para ello los ámbitos que le anteceden. Aquí se trata de los peligros que puede representar una actuación autodeterminada para los intereses singulares ajenos.

La tradición jurídica ofrece una diferenciación que no es muy útil: por un lado, tene-

mos formas jurídicas dispuestas para la activar la autonomía privada; por otro, formas jurídicas que obligan. Las primeras entonan el ya conocido Cantar de los Cantares; las otras su contrapunto. Las primeras muestran las facultades dispositivas, como las de la mujer que compra autónomamente y las de quien hace testamento también de forma autónoma, en los modelos del contrato y de los actos de disposición de últimas voluntades, con cuya ayuda se ponen en marcha eficazmente y se pueden materializar decisiones autónomas. Las otras recaen sobre los manifestantes neofascistas o sobre los ladrones. Las primeras nos alegran, porque ofrecen formas de realización adecuadas a la autodeterminación de los seres humanos entre sí, y con ello les sirven de fundamento, las aseguran, les prometen éxito y las hacen atractivas. Las otras nos interesan, porque determinan los límites de la autodeterminación en base a razones que podemos considerar fiables.

Todo derecho coactivo impone límites a la autonomía del individuo. Esta es su principal característica, tanto si se trata del Derecho tributario, del Derecho alimentario o del que regula los cementarios, del Derecho penal, del Derecho policial o del control de las armas de guerra. El derecho coactivo justifica sus intervenciones en la libertad civil con la peligrosidad de la actuación autónoma para los bienes jurídicos más importantes: el presupuesto del Estado, la vida y la salud de las personas, el mantenimiento de la paz. Esta justificación es fácil de fundamentar en principio, pero no los es tanto en sus particulares delimitaciones.

El principio, conforme al que puede existir un jus cogens limitador de la autodeterminación en interés de la protección de bienes jurídicos, es estable. Ello se ve inmediatamente si se amplía nuestra perspectiva, que por razones didácticas se limita al Derecho, a aquellos procesos en los que se basa el derecho coactivo: los procesos de control social. Abolir o recortar de modo radical este derecho coactivo que limita la autonomía personal, no tendría demasiado efecto en la realidad real de la autodeterminación, ni tampoco eliminaría sus límites. Al contrario, pronto aparecerían otras instancias de control social, que se encargarían de que los árboles de la autodeterminación no llegaran al cielo: vecindario, maestros, asociaciones de consumidores, de víctimas, de defensa de los ciudadanos, medios de comunicación, policía, militares y, por último, incluso el populacho. Y este final sería también el final de una vida autodeterminada y una Constitución libre.

Esto muestra: Los límites a la autodeterminación en interés de la protección de bienes jurídicos están profundamente enraizados; no existe en perspectiva una sociedad que pueda renunciar a limitar la autodeterminación a través del control social. Sólo con cortos pasos, inteligentemente dados, podría ampliarse la autodeterminación y reducirse la coacción y el derecho coactivo. Pero estos pasos no sólo deben incidir en el vigente jus cogens, sino también tener en cuenta el actual estado del control social en una sociedad. Una meta ilimitada de reducir la coacción sería ingenua y peligrosa.

d. Ayuda

Hasta aquí los principios limitadores de la autodeterminación nos han caído en cierto modo del cielo. Se han impuesto sin más; incluso en la coacción hemos encontrado un Ceda el Paso, pero no un Stop. Lo que hemos encontrado son regulaciones graduales, que invocando el bien común ponen límites a la acción autónoma, la dominan y la canalizan.

Esto comienza a ser incómodo. Nos aproximamos a un tipo de limitación que directamente conduce a limitar la autonomía en base a la idea de ayuda, incluso por nuestro propio bien. Esto huele a tomar a la gente por tonta, a sustituir los intereses “reales” por los “*considerados buenos*”, a pasar de lo blanco a través de lo negro.

Pero cuidado! Esto no se debe rechazar precipitadamente como una paradoja o incluso como una manipulación. Hay ejemplos en los que ya viene escrita en la frente la buena intención de conseguir la autodeterminación a través del instrumento de una limitación basada en la idea de ayuda. A esta idea obedece la exigencia de determinados requisitos formales que pretenden evitar que, por ejemplo, alguien pueda realizar un contrato importante sin intervención notarial. O las Condiciones Generales de los Contratos que pretenden proteger a los consumidores inexpertos del superior conocimiento de los empresarios; y también el principio inspirador del Derecho del trabajo que pretende proteger a los trabajadores de la fría especulación a que puede dar lugar la ilimitada autonomía privada

de los patronos. Todos estos instrumentos limitan posibilidades de actuación, que, si no existieran, serían disponibles; intervienen, pues, en la autodeterminación; todos invocan la meta de posibilitar así, o por lo menos facilitar la actuación autónoma; y todos alegan para ello el mismo fundamento: Por lo menos una de las partes no está en situación de actuar, de un modo real y suficiente, autónomamente, porque le falta la necesaria capacidad, porque es tonto o demasiado débil. Hay que protegerlo con la ayuda, y ciertamente en interés de su propia autodeterminación.

Por aquí pasa el Rubicón. En la medida en que no lo vadeamos, estamos todavía en una agradable entorno y en lugar seguro: El criterio de la ayuda es ciertamente el primero de los fundamentos de los límites de la autodeterminación que realmente atiende a la autodeterminación tal como es en la vida cotidiana; no la deriva del firmamento de las ideas, sino pregunta por las posibilidades reales que tiene el ser humano real de poder ejercitarla; y tiene a la vista el cambio técnico, económico y mental, explicando las distintas posibilidades que tienen los seres humanos para poder adaptarse a ese cambio.

Esto es un claro progreso, una cualidad indeclinable no sólo para la elaboración práctica de la autodeterminación, sino también para su penetración conceptual. Desde este momento pertenece no sólo a la praxis de la autodeterminación, sino también a su teoría, la dimensión de su realización; el concepto ha llegado a su empiria antropológica y social.

e. Tutela

Más allá del Rubicón comienza en algún lugar el imperio del paternalismo. Aquí llegamos a un quinto ámbito de límites a la autodeterminación, en el que pasamos de la ayuda a la tutela. Tampoco ello supone de entrada una mala señal. Más bien, como veremos inmediatamente, da la impresión de que nos encontramos en una encrucijada razonable. Pero en una ulterior ojeada se descubre que se ha llegado a un espacio completamente diferente. Y no es fácil reconstruir el punto en el que se produce el desencuentro entre uno y otro ámbito.

¿Por qué, se pregunta la razón, puede el individuo hacer autónomamente lo que le da la gana sin tener para nada en cuenta los intereses de los demás? ¿Por qué, por ejemplo, no podemos obligar a un conductor a abrocharse el cinturón de seguridad mientras conduce, si se ha demostrado suficientemente que de este modo se reduce el número de lesionados en un accidente? ¿Por qué tener pagar más por el seguro del automóvil por causa de esta gente, si yo siempre me pongo el cinturón? Y lo mismo puedo decir respecto de los que practican deportes de riesgo como el ala delta o el puenting, o de los fumadores, los bebedores, los glotones y los consumidores de drogas, ¿por qué si yo no cometo esos excesos, tengo que pagar más impuestos para que se atienda a ese tipo de personas que voluntariamente ponen en peligro su salud? ¿Por qué se va a dar a los arrendadores un derecho ilimitado a no aceptar determinados arrendatarios por razones sexistas o incluso racistas, simplemente porque pueden

adoptar esas decisiones autónomamente? ¿Por que no permitir que personas adultas perfectamente autónomas consuman pornografía o cocaína? ¿Por qué hay que prohibir a alguien que pueda vender uno de sus riñones, si sabe perfectamente lo que hace y está de acuerdo en el precio?

Todas estas preguntas plantean un montón de cuestiones que requieren un montón de razones para fundamentar el por qué de estos límites a la autodeterminación. Ya no nos sirve la hermosa claridad de la autolimitación, la socialización, la coacción y la ayuda; ahora se trata de algo contingente, político, arbitrario y, por tanto, de algo realmente excitante. Así, por ejemplo, se justifica la prohibición de la *“pornografía”* con el lema *“protección de la juventud”*; de la *“vuelo en ala delta”* con la *“solidaridad”*; la proscripción de determinadas actitudes del arrendador con la palabra *“antidiscriminación”*; al conductor se le imputa una *“corresponsabilidad”*; y a quienes quieren vender sus órganos no vitales se le impide con dos lemas: evitar la *“comercialización de los órganos”*, por un lado; *“proteger a largo plazo la salud de los pobres”*, por otro. Y así se puede seguir ofreciendo otros ejemplos y casos de posible tutela, y de todos ellos se puede, además, aprender mucho sobre el estado actual de los valores éticos en nuestra sociedad: sobre la tensión entre libertad y seguridad, sobre los límites entre tolerancia y solidaridad, sobre relajamiento normativo y pánico moral.

Seguramente no pensarán en serio que voy a ocuparme ahora de este montón de cuestiones. Y tampoco puedo decidir las.

Cualquier puede entender, que esto es una cuestión de un discurso ético y jurídico a largo plazo, que se debe concentrar en cada caso; del consenso social, luego de la política, de la Administración y, en última instancia, de vez en cuando de los Tribunales de Justicia.

Y todos estos temas, que acabo de mencionar, despiertan una polémica, que a su vez aporta un montón de argumentos éticos y jurídicos y que en relación con la valoración de casos concretos provoca preguntas del siguiente calibre: ¿Por qué hay que considerar correcto que la solidaridad éticosocial de la sociedad de la seguridad se extienda también a algunos de sus miembros que autónomamente consumen bebidas alcohólicas perjudiciales para la salud? ¿No se deberían, precisamente en interés de la autodeterminación, admitir excepciones a la prohibición del consumo de drogas duras? pero ¿cuáles serían los criterios y razones para ello? ¿Por qué el respeto a la autodeterminación obliga a prohibir la donación de órganos no vitales entre adultos, y sólo se admite en el caso de que haya entre donante y receptor una especial relación personal? Y nótese bien: Todo esto y todavía más se discute apasionadamente en sus resultados bajo el lema *“tutela”*; pero, por un lado, no está claro qué tipo de argumentos son admisibles en esta polémica; y, por otro, está muy claro que siempre hay que contar con que las razones que hoy se consideran fuertes, mañana pueden ser débiles, y a la inversa.

Pero no voy a entrar en estos detalles porque esto agotaría su paciencia y excedería

mis fuerzas. No es momento para tomar decisiones, sino más bien para establecer los criterios conforme a los que haya que decidir.

3. El Rubicón

Para aproximarnos un poco a estos criterios, echemos un vistazo al Rubicón en la esperanza de que navegando por él podamos saber por lo menos lo que tenemos que hacer.

En el Rubicón se me ocurren cuatro hipótesis, que parecen suficientemente confirmadas por la experiencia y que pueden quizás por eso servirnos de guías, no para decidir casos concretos entre protección de bienes jurídicos, asistencia y tutela (esto queda, como se ha dicho, reservado a la orientación, el conocimiento, la voluntad y la autodeterminación del individuo), sino para la cuestión previa de cómo podemos orientarnos en la orilla y en el curso del río.

El Rubicón transcurre entre coacción, asistencia y tutela ciertamente, considerado a largo plazo, en un lecho; pero bajo una mirada más atenta este lecho se modifica continuamente. Así, por ejemplo, las sentencias sobre los límites de la pornografía dura fueron en Alemania durante un siglo esencialmente cuidadosas y valorativa de esos límites; luego se fueron atenuando durante la República de Weimar (1918-1923), el Nacionalsocialismo (1933-1945) y la Posguerra (a partir de 1945), y se se han endurecido en los dos últimos años. Y así ocurre con los casos de autodeterminación, de los que se trata en este ámbito,

desde el uso del cinturón de seguridad hasta el aseguramiento de la vida peligrosa: Son de una firmeza viva. Una orientación sobre los criterios de limitación de la autodeterminación debe, pues, tener en cuenta que su objeto sigue siendo ciertamente objeto, pero sus límites se modifican permanentemente.

- La autodeterminación se sitúa en la vecindad de conceptos emparentados y comparte, en la medida de su cercanía, su destino. Si su firmeza es viva, entonces la autodeterminación se mueve en consonancia con su vecino, y su movilidad tiene consecuencias para el vecino. Sus parientes son libertad, igualdad o espontaneidad; más extraños a ella son seguridad, jerarquía u orden. Esto no quiere decir que sean opuestos. Manejo aquí con ciertas reservas los conceptos de parentesco y vecindad, conceptos que sugieren más que definen. Esto significa, por ejemplo, que en tiempos como los nuestros que, por muchas razones, se preocupa más por la seguridad que por la libertad, la autodeterminación ya no es el fuego palpitante que era en el Vormärz y en los años sesenta y setenta del pasado siglo. Una orientación sobre los criterios de limitación de la autodeterminación debe, por tanto, tener a la vista el contexto normativo de su objeto y reflexionar al mismo tiempo que su actuación también viene determinada por este contexto y por él puede tener consecuencias.

- La autodeterminación es una planta delicada y siempre amenazada. Para crecer necesita un terreno abonado, y ser protegida de los duros vientos, para sobrevivir.

No sobrevivirá, si a la larga faltan los presupuestos reales de su realización práctica. Así, por ejemplo, un presupuesto indeclinable de la cotidianidad autónoma de muchos ciudadanos es un sistema social que funcione, y la tarea de las asociaciones de inquilinos exige la autonomía de decisiones en situaciones apuradas, igual que la institución del defensor de oficio en el proceso penal. Una orientación sobre los criterios limitadores de la autodeterminación debe, pues, también incluir y desarrollar positivamente aquellos sistemas en el Estado y en la sociedad por los que este concepto es codeterminado, y de los que incluso depende.

- La autodeterminación está en una oposición fundamental con otros conceptos determinados. Esto es evidente en los supuestos de sometimiento autocrático de los seres humanos, o en los casos de un rechazo radical del Derecho; lo contrario requiere menos una orientación reflexiva y más una política combativa. Pero la relación entre los conceptos de paternalismo y tutela es delicada (supra III, 2.e). Esta relación fija el curso del Rubicón entre el fomento universal inteligente de una actuación realmente autodeterminada (supra III, 2, e) y su obstaculización o destrucción por medidas protectoras. El juicio sobre si nos encontramos más allá o más acá del Rubicón será las más de las veces precario. En él confluyen las tendencias personales en relación con la libertad y la coacción, y también decide la disposición a asumir riesgos o la necesidad de seguridad. Las tendencias al riesgo y a la libertad excluirán más bien soluciones paternalistas, pero

también puede ocurrir lo contrario. Pero también pesarán las informaciones empíricas sobre el punto de partida y las consecuencias de una decisión, cuando, por ejemplo, se trate de pronósticos irrenunciables, como cuántas opciones autónomas de los posibles donantes de órganos soportará el mercado actual, y dónde debe emprenderse una dirección asistencial y con qué presión y con qué instrumentos. La orientación sobre los criterios para limitar la autodeterminación exige aquí, por tanto, dos cosas: la toma de conciencia normativa por parte de quien enjuicia sobre el lugar en el que se encuentra, y la valoración calculada empíricamente de los presupuestos y consecuencias de la respectiva decisión. Lo que no es poco.

4. SOLUCIONES

¿Era esto? ¿Se adapta todavía la idea de autodeterminación en sus promesas y presupuestos a nuestro tiempo? ¿Ha sobrevivido? ¿La hemos sobrevivido? Mi respuesta es: Sus presupuestos se han hecho más difíciles y sus promesas más importantes; por tanto, para que puede sobrevivir, tenemos que empezar por crear unos presupuestos acordes con con nuestro tiempo. Esto es hoy más urgente que nunca.

1. Complejidad y globalización

Un juicio razonable podría ser que el concepto de autodeterminación penetra en desarrollos como globalización de la cultura, comercio, política y economía o complejidad de las sociedades: La imposibilidad de abarcar y de penetrar, que es propia de objetos complejos, y la probabilidad de

dependen de decisiones ajenas y oscuras, que se vinculan con el entrelazamiento global, son letales para una actuación autodeterminada. La resignación, la reacción de pánico o los movimientos de huida son respuestas lamentables, pero comprensibles. El mal humor político, el retraimiento en los propios asuntos o incluso en lo fantástico son salidas que pueden representar una amenaza para los seres humanos, pero también para la sociedad y el Estado. Puedo entender que la gente que tiene la firme impresión de qué es igual lo que haga, que no entiende lo que pasa, y que considera que el mundo anda completamente sin tenerlos en cuenta, no quiera tener nada que ver con ese mundo. Pero entiendo también que estos procesos no solo son devastadores para los que los padecen, sino, en la medida en que se establezcan firmemente, para todos.

Brevemente: La modernidad no es favorable a la autodeterminación. Pero precisamente por eso, debe posibilitarse y también facilitarse el actuar autodeterminado; de otro modo, no sólo muchos seres humanos perderán una dimensión de su vida, a la que tienen derecho y es propia de su humanidad, sino que todos perderemos la vinculación que nos mantiene unidos. Para prevenir los peligros de esa modernidad no se me ocurre nada mejor que la autodeterminación.

Se puede encontrar consuelo en la experiencia de que toda moneda tiene dos caras y que nada se come tan caliente como se ha cocinado; es decir: que la evolución que hemos indicado aquí

no amenaza por igual a todos los seres humanos, y que estos a largo plazo se adaptarán a los cambios y se encontrarán a gusto con ellos. Esto es verdad y no es poco consuelo. Pensemos, por ejemplo, en nuestros jóvenes o en la gente que vive en los sistemas represivos, para los que la universalización de las relaciones supone un logro en su libertad y no una pérdida de orientación. Sin embargo, aunque tengo esperanza en estas saludables evoluciones, no me gustaría construir sobre ellas; son naturales, pero apenas planificables; son selectivas, y, por tanto, injustas.

2. Subsidiariedad y formación

Esa construcción quizás sea posible si se basa en dos estrategias que pueden facilitar la actuación autodeterminada en las condiciones del mundo de hoy. Estas estrategias son subsidiariedad y formación. Desde luego, no son las únicas soluciones; pero para mí son unas soluciones bien evidentes y estimulantes. La primera de ellas se dirige al Estado y la sociedad; la otra a los seres humanos. Para terminar, voy a intentar delimitarlas esquemáticamente.

La subsidiariedad es un antiguo concepto de organización inteligente de competencias; en nuestro contexto, significa autodeterminación en el ámbito de la competencia. Actualmente es una palabra que suena bien. Se basa efectivamente en la experiencia de que la afinidad objetiva, si no se la exagera, implica competencia objetiva. Quien tiene que

hacerlo no es quien está en la cúspide de la jerarquía, posee una mejor perspectiva y conoce, por tanto, a muchos que saben de qué va; sino quien sabe de qué va. Esto suena a básico, a pragmático y a razonable, y también coincide. Por eso, muchas organizaciones y asociaciones de dominio se adornan con esta etiqueta, aunque no siempre con razón; la subsidiariedad es fácil de proponer, pero difícilmente realizable frente a un poder central codicioso. Actualmente podemos observar esta lucha de competencias en toda Europa y especialmente en Alemania. La subsidiariedad empuja el peso de la competencia en las decisiones desde arriba hasta la base. Es autodeterminación desde abajo; ahorra la intervención del poder central y da una oportunidad a las unidades pequeñas. Corresponde a ellas decidir cuándo y hasta dónde pueden arreglarselas por sí mismas, en caso necesario con una ponderada y controlada ayuda desde arriba.

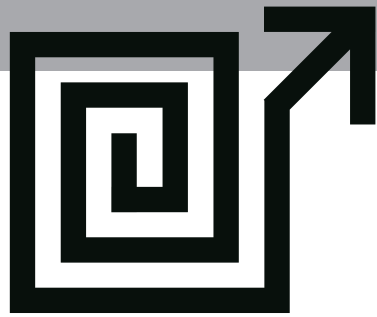
Esta estructura es un antídoto contra la falta de transparencia en los procesos de decisión y contra la difusión de la responsabilidad en las decisiones finales. Muestra la cara de quienes deciden por otros; dice donde viven, permite señalarlos con el dedo y hablar con ellos. Son presupuestos estructurales del actuar autodeterminado en un mundo complejo (y son, además, indicadores de que los que tienen que decidir se toman en serio los intereses en los que se encuentran). Sin esta orientación es imposible desde un principio una intromisión dirigida a un fin en las constataciones de otros.

La misma función desempeña la formación en el ámbito personal. Ayuda a los seres humanos a plantear cuestiones acertadas, a conocer con más detalles objetos ocultos, a iluminar caminos oscuros, a pedir y juzgar consejos, a comprobar razones y afirmaciones, a prever consecuencias, a afirmarse frente a la crítica y a la seducción que ejercen otras personas y a decidir de forma consciente sobre los propios intereses. Esta cualidad es un presupuesto personal de la acción autodeterminada en nuestro tiempo. Sin ella los seres humanos apenas podrían hoy emitir sus propias opiniones, encontrar su propio camino y seguirlo. Sin ella, pronto caerían en el engaño y serían víctimas de la superior inteligencia de otros; o se dejarían llevar a mundos que no tienen nada que ver con ellos, desperdiciando así sus posibilidades.

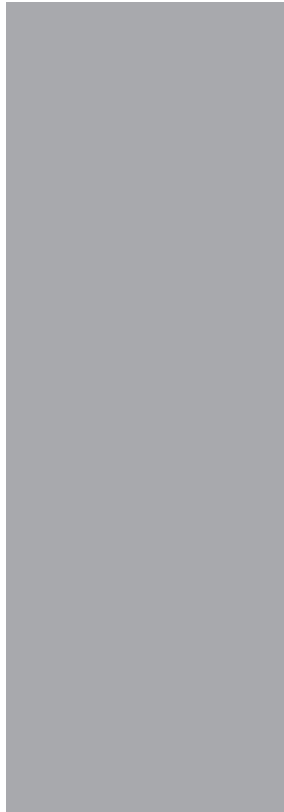
Como he dicho, esto no es más que un esquema; y, por tanto, breve y a grandes rasgos. Pero muestra a dónde puede llevar el viaje con la autodeterminación: a cuidar que sus presupuestos se adapten a los tiempos actuales, a lo concreto y a ponderar con cuidado.

5. RESUMEN:

La autodeterminación es, en su forma y espesor cambiante, un elemento integrante de nuestra vieja cultura europea. Sus promesas y su praxis amenazan con desaparecer y debilitarse bajo la globalización y la complejidad. Hay, sin embargo, razones y caminos para comprenderla adaptada a los tiempos actuales y preservarla.



6 **Recensiones**



Monográfico: Pensamiento Político en el Islam

Edición de **Ignacio de la Rasilla del Moral**

¿Qué principios deben regir la conducta de un musulmán en una sociedad laica como la europea? ¿Qué relación mantienen entre sí los derechos humanos y la ley islámica? ¿Es el Islam compatible con un sistema democrático de gobierno? ¿Qué lecciones cabe extraer de experiencias históricas de integración y asimilación de la cultura musulmana en las sociedades occidentales? ¿Cuál es el papel de los principios islámicos en el ámbito político a la luz del experimento de ingeniería social que representa la reconstrucción de Irak y Afganistán? ¿Qué nos enseña la historia de la doctrina de la guerra santa o *Jihad* sobre el terrorismo fundamentalista? ¿Qué cabe aprender de la historia del Islám en el contexto de un paradigma de responsabilidad ecuménica global? Son todas ellas cuestiones interpretadas desde la Ciencia Política, la Filosofía, el Derecho o la Historia en una selección bibliográfica en la que se ha logrado la colaboración de académicos afincados en Ginebra, Sevilla, Londres, Bruselas y Halifax en Nueva Escocia. Generador, desde el impacto global del gran acontecimiento definitorio de los albores del siglo XXI, de una vastísima literatura, la importancia de un pensamiento político que incide directamente en la cotidianeidad de más de una quinta parte de la humanidad hace que resulte perentorio trascender trasnochados maniqueísmos en pugna y acercarse con curiosidad infinita y sosegada inteligencia a uno de los vectores definitorios del presente y futuro políticos del planeta.

El Islam minoritario.

Cómo ser musulmán en la Europa laica, Tariq Ramadan, Bellaterra, 2002, pp. 369

Tal y como su título indica, en este libro, Tariq Ramadan aborda la difícil y arriesgada tarea de definir los rasgos esenciales de identidad islámica que, en su opinión, deben caracterizar a todos aquellos musulmanes que habitan en territorio europeo si se quiere alcanzar un doble objetivo: por un lado, que la construcción de esta identidad no suponga el olvido del verdadero espíritu islámico y, por otro, que la consolidación de la misma no conlleve el afianzamiento de posturas hostiles respecto de los principios constitutivos de la identidad europea. En estas coordenadas, la búsqueda de la autenticidad islámica se convierte en el basamento imprescindible para consolidar la posición identitaria de los musulmanes en Europa. Sólo desde la pureza del Islam verdadero será posible evitar actitudes de rechazo mutuo, derivadas del desconocimiento no sólo del otro, sino de la esencia misma de la identidad musulmana.

En esta línea, la primera parte del libro se dedica a describir y definir las fuentes islámicas en tres ámbitos: la fe, la ciencia y los instrumentos jurídicos. Paso a paso, se va hilvanando el desglose de las enseñanzas fundamentales del Islam, junto con un estudio pormenorizado y comentado de sus instrumentos jurídicos. En esta exposición, Ramadan parte de dos principios básicos de la fe islámica: la unicidad divina (tawhid) que se extiende a toda la creación y la descripción del Profeta como mensajero, ser humano, guía y modelo para el resto de la humanidad.

El Islam no es sólo una teología, sino una concepción vital a partir de una exigencia de raíz; la necesidad de unir el culto y la actividad cotidiana. Por esta razón, cuatro esferas caracterizan esta fe: la propia fe (al-iman), la conciencia de Dios (al-taqwa), el culto (al-ibadat) y una forma de vida y moralidad coherente con los tres principios anteriores (al-juluq). Respetando este cuádruple eje, el auténtico musulmán se pone al servicio de Dios, a través de sus acciones, consiguiendo purificar su corazón desde la base de un amor sincero a la divinidad.

Sobre los sólidos cimientos de esta fe, las ciencias islámicas tienen como cometido el diseño de una sociedad creada siguiendo su imagen y modelo. Dos son los puntos cardinales para el desarrollo de estas ciencias: el Corán y la Sunna. La interpretación de estas dos fuentes sagradas no debe suponer, en ningún caso, inmovilismo religioso, social, político o de cualquier otro tipo. Al contrario, los que realizan esta labor deben mantener el debido equilibrio entre la fidelidad y la renovación. Ramadan considera traidores tanto a los que se aferran a un inmovilismo estéril, como a los que desatienden elementos básicos del Islam con la intención de realizar una excesiva adaptación a las circunstancias históricas. El auténtico ulema debe saber armonizar la vía revelada inmutable (sharia) y la aplicación jurídica concreta (fiqh), partiendo del principio de la permisividad que restringe el campo de lo prohibido a lo imprescindible. Este principio permite adaptarse a las distintas culturas, en todo aquello que no contra-

diga una prescripción jurídica estipulada de forma clara. Para llevar a cabo esta tarea, sin traicionar el espíritu de los dos textos sagrados, el *ichtihad* o acto de deducir las reglas de la *sharia* debe ser acorde con ellos, teniendo en cuenta que no cabrá ningún tipo de deducción analógica en aquellos casos en los que exista un texto explícito. No obstante, el autor admite que estos fragmentos son escasos y que la mayoría permite una adecuada aplicación. En los casos en que no hay texto directo, queda en manos del *muchtahid* ofrecer su decisión jurídica o veredicto (*fatwa*). Por su capacidad para permitir la adaptación a los diversos contextos, Ramadan considera que es necesario reivindicar la *ichtihad*, como el elemento necesario que, de cumplirse de forma adecuada, permitirá llevar a cabo la construcción de una identidad islámica perfectamente enclavada en un mundo en perpetuo cambio, adaptando, en este caso, las *fatwa* al contexto europeo. En concreto, Ramadan se detiene en el estudio de la relación entre la *sharia* y el principio del interés general (*al-malasha*) y concluye que algunos *ulemas* han utilizado *al-malasha* para modificar la *sharia*.

En la segunda parte de la obra, su autor estudia las condiciones específicas en las que se inscribe la necesaria adaptación de la identidad musulmana al ámbito europeo. Desde el punto de vista occidental, en principio, la fe islámica no encuentra impedimentos legales relevantes para desarrollarse en este espacio. Sin embargo, desde el punto de vista social, Ramadan afirma que sí supone un obstáculo el hecho de que el clima europeo contemporáneo no deje apenas lugar a la espiritualidad. Desde la perspectiva islámica, la adaptación

se ve facilitada, si partimos del universalismo de esta fe. El Islam es, desde sus orígenes, una fe para todos los hombres (*lil-alamin*) y todos los intentos posteriores de circunscribirla a un determinado pueblo o territorio derivan de desacertadas interpretaciones de algunos *ulemas*. En la medida en que los musulmanes gozan en Europa del derecho a practicar y conocer su fe, Ramadan considera que este territorio es un espacio (*dar*) adecuado para el ejercicio de los principios islámicos y esto obliga al verdadero musulmán no sólo a practicar su fe, sino a dar testimonio de ella. Mediante la práctica y el testimonio se consolidará en Europa, en torno al Islam, una “comunidad de fe, de sentimiento, de fraternidad y de destino” (*umma*).

En la tercera parte, al analizar cuál debe ser la identidad musulmana en Europa, Ramadan concluye que, en el seno de la *umma*, los musulmanes deben proceder a una selección en el interior del contexto y del entorno europeo, para hacer suyo lo que esté en conformidad con sus principios y desarrollar y moldear la imagen de su identidad europea presente y futura. Esta labor exige la búsqueda de una mirada más objetiva y serena sobre los elementos referenciales de la religión musulmana y los diferentes márgenes de maniobra, ofrecidos a esta comunidad, para conseguir su inserción en el espacio europeo. Por último, la obra se completa con una serie de anexos en los que su autor estudia, entre otros temas, las principales tendencias doctrinarias islámicas contemporáneas, así como una selección de conceptos básicos de esta fe.

José Cepedello Boiso*

*Doctor en Filosofía y Licenciado en Derecho, Filología Hispánica y Filosofía. Profesor Asociado de Filosofía del Derecho y Filosofía Política de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla.

Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought, Michael Cook,

Princeton: Princeton University Press, 2000. 702 pp. & The Role of Islam in the Public Square: Guidance or Governance? Abdulaziz Sachedine: Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006. 23 pp.

La cuestión del papel político del Islam ha resurgido en los debates relativos a la reconstrucción de Irak y Afganistán. La posición de los principios islámicos en los asuntos públicos es tan antigua como la propia historia del Islam. El Corán estipula (Sura 3: 104 y Sura 9:71) que el principio básico de prescribir el bien y prohibir el mal debe guiar tanto a los dirigentes como al propio Estado y a sus ciudadanos. La cuestión de si este principio debe ser entendido como directriz inspiradora o como regla estricta de gobierno sigue siendo objeto de controversia. Estos libros constituyen una valiosa contribución a los debates (no exentos de implicaciones prácticas) sobre el rol del Islam en el ámbito público.

Michael Cook, profesor de Estudios sobre Oriente Próximo en la Universidad de Princeton, desarrolla en su extenso libro, (probablemente la obra más amplia -según su autor- escrita en esta sede en una lengua occidental en los últimos años), una impresionante semblanza de las diversas escuelas de pensamiento islámico. Esta incluye a los hanbalí, los mutazilíes, los shafi'í, los hanafí, los malikí, los ibadíes y al pensador medieval Al-Ghalazi (1058-1111). Dos terceras partes del libro analizan dichas escuelas y sus respectivas interpretaciones de cómo los principios islámicos deben

guiar los asuntos públicos. Por ejemplo, si los principios debe aplicarse a mujeres y esclavos, si los dirigentes deben verse constreñidos por ellos y si prevención y punición constituyen una materia de competencia estatal exclusiva. Especial interés reviste el Capítulo 17 en el que Michael Cook explica como el principio de prevenir el mal se aplica tanto al Estado (cualquier dirigente legitimado, censores designados por el Estado o muhtasib y ciudadanos privados que actúan en la esfera de lo público) como al ámbito privado, vid. responsabilidad individual de todo musulmán. Aunque, como ya afirmase el tercero de los califas ortodoxos, Uthman el Justo(580-656), el Estado no posee el monopolio sobre la prevención del mal, sí retiene la competencia principal en esta sede. Sorprende, sin embargo, que no exista consenso académico sobre si el Estado mantiene el monopolio para castigar el mal. De hecho, tanto aquellos que sostienen esta posición, como aquellos que la critican, pueden considerarse corrientes académicas mayoritarias. Existe, por el contrario, consenso sobre el hecho de que la respuesta apropiada es la reprimenda y no la rebelión en aquellos casos en que la origen del mal es el dirigente. Las interpretaciones modernas mantienen que el principio de prescribir el bien y prohibir el mal encuentra aplicación en asambleas representativas y en los ámbitos de la participación política, de la libertad de asociación

y de expresión (p.509-511). Por lo que a los límites de la aplicabilidad del principio respecta, existe, igualmente, un amplio espectro de interpretaciones. Estas van desde la preconizada por Sayyid Qutb, quien vaciaba de contenido el deber individual de prohibir el mal, a la del Ayatollah Khomeini, quien abogaba por ideas más activistas en sede de responsabilidad privada en el marco del esquema tradicional de no violar la privacidad de los fieles. El consenso existente sobre si cabe elección entre rebelión o reprimenda frente a los dirigentes ilegítimos parece verse más discutido hoy que en el pasado.

Abdulaziz Sachedine, profesor de Estudios Religiosos en la Universidad de Virginia, analiza otro aspecto relativo al papel del Islam en la política y la responsabilidad propia del Estado: el del desarrollo de un sentido de ciudadanía inclusivo a través de la Sharia. Su breve libro, *The Role of Islam in the Public Square*, recoge la conferencia anual ISIM presentada en diciembre de 2003 en la Universidad de Leiden. En esta conferencia, Sachedine analiza el problema fundamental de desarrollar una ciudadanía inclusiva mediante la aplicación de la Sharia. Por hallarse el exclusivismo relativista fundado sobre un postulado de orden absoluto, ello resulta contrario al espíritu emergente global de la democratización y al reconocimiento del pluralismo religioso (p.7). El Derecho islámico, en tanto que expresión de la labor de implementación de la voluntad divina en la Tierra, es sinónimo de la creencia de que la fe constituye un instrumento de justicia y de que su ausencia conduce al caos, la violencia y la guerra. Esta teología exclusivista, obvia insistir en ello, puede únicamente hallar expresión en una comunidad humana

global bajo hegemonía islámica. A continuación, Sachedine se pregunta si la religión puede convertirse en fuente de pluralismo democrático en el mundo actual. Su respuesta es negativa. La Sharia trata a las autoridades no musulmanas como una comunidad legal especial para minorías protegidas (*dhimma*), atribuyéndoles, incluso, estatus autónomo como comunidad de auto-gobierno. No existe, sin embargo, nada en la ley islámica que garantice la protección de la vida y propiedad de aquellos que disienten en el seno de la comunidad islámica. El principio de tolerancia queda equiparado con la idea de que la libertad de conciencia es parte del ámbito de la fe privada, pero se enfrenta tanto a la obligación de crear un orden social justo, como al principio coránico de prescribir el bien y prohibir el mal. Sachedine considera que el establecimiento de un sistema musulmán no funcionará en Estados nación-modernos porque la Sharia no postula un concepto de ciudadanía igualitaria (el núcleo de las modernas concepciones del Estado), sino que divide a la población entre miembros musulmanes con amplios privilegios y minorías no musulmanas con un estatus protegido bajo un sistema divinamente ordenado. Sachedine muestra, de forma convincente, que el paradigma islámico no tiene solución alguna que ofrecer al Irak contemporáneo o a casos comparables de reconstrucción estatal caracterizados por la variedad de poblaciones étnicas, culturales y religiosas. La separación de jurisdicciones es lo más próximo que la Sharia puede aproximarse al secularismo adoptado en las Constituciones occidentales (p.21). Resulta necesario, por tanto, re-actualizar las formulaciones clásicas sobre jurisdicciones separadas y tomar conciencia de que la tradición

musulmana puede únicamente guiar, pero no gobernar un Estado-nación moderno.

Cuestión aparte es si las sociedades y Estados modernos, con ciudadanías pluralistas y diversas, pueden encontrar un modo de combinar la herencia islámica como gobernanza política. Ambos libros plantean, aunque no en detalle, esta pertinente cuestión. Cook lo hace en el capítulo 18 donde se hallarán numerosas invocaciones constitucionales del principio de prescribir el bien y prohibir el mal. Sachedine lo hace en sus comentarios finales al mantener que todo depende de cómo una comunidad religiosa institucionalice la cultura de la inclusividad (p.23). Es pertinente realizar algunos comentarios al respecto. La idea de religión y gobernanza política parece propia del Islam debido a la famosa aserción de *din wa dawla* (religión y Estado) pero posee, asimismo, muchos paralelismos en el pensamiento político europeo. La misma idea de que un gobernante soberano sea la encarnación del Estado y obtenga, por tanto, el derecho soberano a juzgar sobre asuntos políticos y religiosos se encuentra proclamada por Thomas Hobbes en *De Cive* (1651): “Los súbditos pueden transferir su derecho de juzgar la forma que adopta la obra Dios a aquel o aquellos que ostentan el poder soberano...(en todas las iglesias cristianas, es decir en todas, las ciudades cristianas) la interpretación de la sagrada escritura depende y se deriva de la autoridad del hombre, o Consejo, que posee el poder soberano sobre la ciudad...(y, por ello, en las ciudades cristianas) el juicio sobre tanto los asuntos espirituales como temporales recae bajo la autoridad civil”. Diderot afirmó, asimismo, en 1765 que “correspondía al soberano prescribir a las gentes el objeto de

la creencia en Dios y en la divinidad”. El gobierno de la religión se halla, en ambos casos, sometido a la autoridad política y, de facto, a un líder político, encarnación del Estado y sombra de Dios en la tierra. La toma del poder por parte de una persona se ve legitimizada bajo condiciones excepcionales para evitar la tensión social, la rebelión o incluso la guerra civil en el territorio del soberano. Este razonamiento puede, asimismo, encontrarse en la tradición islámica y de forma más notable en la obra *Al-Ahkam as -Sult’aniyya* de Abu al Hasan-al Mawardi. El triunfo del gobierno ejecutivo político mediante la fuerza conlleva la sustitución de lo teleológico por lo político (el *imarat al-istila’* en palabras de Mawardi). Mientras que el Derecho público en el Estado islámico puede guiarse (por oposición a ser regido) por la Sharia, éste puede, asimismo, verse guiado en sede de interpretación de la legislación temporal o aquella que cubre las contingencias que no son objeto de la ley islámica. Así, para que un Estado sea definido como “islámico”, todo lo que se requiere es que consagre en su Constitución y práctica aquellas ordenanzas no ambiguamente definidas del Islam con impacto directo sobre la vida pública social, política y económica. El principio del *imarat al-istila’* (Mawardi) afirma la primacía del soberano sobre la teología y permite la adaptación de los principios islámicos (como guía del dirigente ejecutivo) a las necesidades en cualquier tiempo particular y situación social, permitiendo así combinar la herencia islámica como guía y como gobierno.

Rolph Schwarz*
Trad: I.R.M

* Doctor en Ciencia Política por el Instituto de Altos Estudios Internacionales de Ginebra, IUHEI. Investigador Asociado del “Programme for Strategic and International Security Studies”. Dirección electrónica: schwarz1@hei.unige.ch

For Prophet and Tsar. Islam and Empire in Russia and Central Asia.

Robert D. Crews, Harvard University Press, 2006, pp. 480

No existe otro pueblo que trate a los pueblos conquistados con tanta humanidad y pureza de corazón como nuestros hermanos mayores, los rusos”.¹ Escrito en 1881, este revelador pasaje de Ismail bei Gasprinskii, un filósofo tártaro de Crimea, educador, y prominente figura del Jadidismo, movimiento ilustrado musulmán en el imperio ruso, hace referencia a la enrevesada relación existente entre el Estado ruso y su minoría musulmana durante el último cuarto del siglo XIX.² Una primera lectura superficial de su libro sugeriría que Robert Crews ha adoptado el mismo tono desenfadado a la hora de representar la actitud imperial de Rusia ante sus súbditos musulmanes desde el reinado de Catalina La Grande (1762-1796). Ello implicaría, sin embargo, subestimar la crucial contribución del autor a la extensa obra científica disponible sobre la “cuestión musulmana” en Rusia y al, aún más extenso debate existente, sobre el Islam y Occidente o, más bien, respecto del Islam y el resto, si damos crédito a lo que muchos académicos consideran la ambigua identidad Este-Oeste de Rusia.³

El autor, profesor de la Universidad de Stanford, especialista en la historia del imperio ruso, de Asia Central y del Islam, toma claramente partido por los defensores de la idea de la “sinfonía de culturas” manteniendo que la relaciones de las autoridades rusas con la población musulmana del Imperio eran relaciones de interdepen-

dencia antes que de confrontación.⁴ A la hora de afrontar el paradigma de “la lucha de civilizaciones”, Crews mantiene, no obstante, una perspectiva crítica con respecto a la colonización rusa de los siglos XVIII y XIX.⁵ Lejos de hallarse influida por el multiculturalismo, el autor afirma que la razón tras el suave tratamiento dispensado a los musulmanes por el gobierno ruso radicaba en su pragmática búsqueda de retener el control sobre el vasto imperio mediante una “disciplina religiosa para todos los hijos del zar” (p.349). Contrariamente a la perspectiva, mantenida por un gran número de historiadores, de que el gobierno ruso se hallaba controlado por la fuerza, el autor sostiene que las autoridades zaristas gobernaron con la zanahoria antes que el palo, por la persuasión antes que por la violencia. Mediante la “vigilancia de la ortodoxia” en el seno del Islam y la “confesionalización de la población”, el Estado y sus súbditos musulmanes se hallaban “comprometidos en la construcción de un universo moral común” (p.8). La narración de Crews “no es una narración romántica de persecución y resistencia”, sino el relato de una cooperación productiva entre el Estado y sus súbditos musulmanes por más que “no resultase claro que aliado se hallaba explotando al otro” (p.9-10). Mediante una meticulosa exploración de archivos legales, incluyendo peticiones y decretos, así como biografías y registros, Crews demuestra que el “awamm” (pueblo llano musulmán) jugó un papel tan significativo como los “ulema”

(clase religiosa musulmana) a la hora de tratar con el Estado(p.95).

Los tres primeros capítulos del libro se centran en los musulmanes de la región del Volga y Crimea; los capítulos IV y V analizan la conquista rusa de Asia central; el último capítulo se centra en los disidentes musulmanes ante al resurgente nacionalismo ruso del siglo XIX. Crews inicia la obra con un capítulo sobre la institucionalización del Islam. Confiada en el espíritu de la Ilustración europea, Catalina la Grande se distingue radicalmente de sus predecesores al incorporar un “nuevo paradigma para el tratamiento de sus súbditos musulmanes”, mientras transformaba la supresión en tolerancia y convertía a los musulmanes en clientes del Estado conteniendo al Islam en el seno de una nueva estructura que emulaba la jerarquía de iglesia eclesiástica ortodoxa y el Estado ruso (p.39). El soberano ilustrado se volvió hacia los cameralistas europeos e, inspirado por Johann Heinrich Gottlob von Justi y Joseph von Sonnenfels, creó una versión rusa de la *Polizeitstaat* donde la religión se transformó en prerrogativa del Estado y donde la “tolerancia devino la responsabilidad de las instituciones policiales del régimen”⁶ (p.46). Fundada en 1788, la Asamblea Eclesiástica del Credo Mahometano se convirtió en el árbitro de las disputas entre los musulmanes, un grupo de presión patrocinado por el zar que prestaba lealtad tanto al régimen como a la patria, y la fortaleza maniquea del islamismo ortodoxo, contra los cismas religiosos y la heterodoxia percibidos como engendradores de disenso político (p.62). Estas políticas rusas, señala Crews, no eran

ni inocentes ni se hallaban inspiradas por un genuino respeto por el Islam: el gobierno preservaba todavía la esperanza de que “estas ovejas descarriadas” se uniesen “al verdadero rebaño de la humanidad”. La interferencia en los asuntos religiosos musulmanes proporcionó al Estado la justificación para un gobierno autocrático y a sus aliados, entre los musulmanes, la posibilidad de una mayor expansión en el Caucaso y en Asia central. En el capítulo segundo, el autor revela que las autoridades rusas “necesitaban el Islam pero temían a sus guardianes”. los clérigos musulmanes tratados con suspicacia veían, así, cómo les eran negados privilegios que eran otorgados a sus homólogos ortodoxos (p.93). El autor examina como el Estado encontró el modo de penetrar en las comunidades musulmanas convirtiendo al pueblo llano en denunciador de la inmoralidad y falsas enseñanzas del clero musulmán. El tercer capítulo explora cómo la burocracia zarista y la policía devino parte del “tejido vital de la comunidad de la mezquita” a través de la regulación de los asuntos familiares, el ámbito más privado de los súbditos musulmanes (p.167). Los asuntos familiares proporcionan al Estado tanto una excusa para formar parte de los asuntos de las comunidades musulmanas, como para asegurar la lealtad musulmana al Estado.

En los capítulos IV y V, Crews se centra en estudiar la expansión rusa en la estepa de Asia Central y la colonización de los Kazajos y Turkestaníes.⁷ Desde la década de los 20 hasta la de los 50 y 60 del siglo XIX, las autoridades rusas se distanciaron de las grandes políticas de tolerancia e islamización

de Catalina la Grande aproximándose a las estrategias francesa, respecto de Kabila en el Norte de África, y británica con respecto a los Punjabés en la India británica, mediante el apoyo al secularismo contra la ley de la Sharia que intentaban abolir. Sin embargo, fracasarían sus intentos de asimilar, así como transformar, a los Kazajos en cristianos ortodoxos. Hacia finales del siglo XIX, el Estado volvió a comprender que la supresión de la libertad de religión era improductiva y re-adoptó nuevas medidas de tolerancia a semejanza de otras partes del Imperio ruso. En el capítulo siguiente, Crews se enfrenta a aquellos académicos que lamentan la huida de los turquestanos y sostiene que la población de Transoxiana resultó beneficiada por la intervención rusa. Crews sorprende a sus lectores al llegar a la conclusión de que los musulmanes del Turkeistán fueron civilizados por el imperio ruso “a bajo coste”(p.292). El último capítulo se centra en los reformadores musulmanes de comienzos de siglo quienes, en su pugna por solidificar una identidad musulmana interregional, lucharon por la modernización y la reforma de las enseñanzas islámicas, así como por sus derechos humanos y autonomía (p.297). Sin embargo, mientras los musulmanes fueron ganando progresivamente voz política y solicitaron representación, incluso durante los tumultuosos años de 1905-1907, éstos “continuaron apoyándose en la política de poder del régimen como un pilar indispensable de su visión de la comunidad islámica” (p.342). En su afán de preservar el status quo, tanto los reformadores como las elites musulmanas se volvieron hacia el Estado para que mediase en sus disputas dado

que el universo moral circunscrito por las instituciones zaristas se demostraba muy difícil de abandonar (p.298). A lo largo del libro, Crews permanece fiel a su argumento central, el de la continuidad de las políticas zaristas respecto del Islam.

Una de las serias carencias de este impresionante libro basado en una sólida investigación es la falta de un análisis de las políticas rusas en Transcaucasia. Sólo de pasada menciona el autor los movimientos de resistencia del Daghestan y Chechenia organizados por la hermandad súfi de los Naqshbandi contra los rusos. Aunque la campaña militar formal en el Caucaso finalizó en 1856, el Estado ruso mantuvo el control sobre el área por medios militares y no mediante la administración civil y la religión. El autor menciona brevemente la colonización rusa del norte del Caucaso señalando que la “sangrienta historia de la expulsión y huida de la zona de su frontera sur no debe verse como base que permita generalizar sobre la aproximación del imperio al Islam en su conjunto” (p.15). La ausencia de un capítulo sobre Transcaucasia conduce a esta revisora a cuestionar si el argumento de Crews sobre la cooperación pacífica entre musulmanes y el zar se halla corroborado por un estudio de casos subjetivos en sustento de su afirmación. Mientras que sólo con cierta prevención cabe comparar la expansión de Rusia al Oriente con la construcción imperial europea y situar el caso ruso en el debate sobre el orientalismo analizado, notablemente, por Edward Said, es posible afirmar con certeza que Rusia, como el resto de potencias europeas, se hallaba envuelta en una

“cruzada” civilizadora propia. No obstante, la relación de Rusia con Oriente se hallaba animada no sólo por un sentido de superioridad, sino de afinidad con el Este debido, por adoptar las palabras de Orlando Figes’, a la “ambigua geografía” de Rusia, y su “profunda inseguridad” al verse atrapada entre Oriente y Occidente”.⁸ Paradójicamente cercanos al estilo del orientalismo ruso, los hallazgos de Crews constituyen un eco del eurasianismo, un movimiento intelectual que, surgido entre los emigrados rusos en Europa durante la década de los 20 y 30 (S.XX), produjo “el discurso más desarrollado en la faz oriental de Rusia”⁹ Crews proporciona una perspectiva original del tratamiento de Rusia de su Oriente interno y sobre el destino del Islam en un imperio con multitud de credos.

Marina Peunova•

Trad. I.R.M.

* Oficial de Investigación y Política del *EastWest Institute*. Licenciada en Historia por la Universidad de Georgetown, diplomada y doctoranda en Historia de las Relaciones Internacionales por el Instituto de Altos Estudios Internacionales de Ginebra.

Democratic Values in the Muslim World.

Moataz A. Fattah. Boulder, Colorado, USA: Lynne Rienner Publishers, 2006. pp. 209.

¿Es el Islám compatible con la democracia? En años recientes, se ha producido un debate, en apariencia interminable, sobre el asunto. El estudio de Fattah, realizado entre numerosas y diversas sociedades islámicas, tanto en el mundo musulmán como en Occidente, constituye un inusual ejemplo de las creencias reales de los musulmanes sobre la democracia. El libro analiza las perspectivas sobre el tema de más de 31.000 musulmanes residentes en 34 países (incluyendo tres países con minoría musulmana) realizadas por grupos de foco de discusión. El libro ofrece una guía útil de las conexiones entre el Islam y la democracia. Ninguna imagen en blanco o negro emerge de ello. Como enfatiza Fattah, la actual imagen relativa a la democracia en la región se halla, por el contrario, coloreada por diversos desarrollos históricos.

En Oriente Medio, la región, quizás, más comúnmente asociada con la teoría y práctica del gobierno musulmán o gobierno por los musulmanes, cabe identificar tres períodos de profundos cambios políticos desde la década de los 60 del siglo XIX hasta los años 60 del siglo XX. Significativos cambios políticos se produjeron bajo el imperio colonial otomano; cemento imperial que se disolvería con el final de la 1ª GM. Una serie de asambleas nacionales fueron creadas en varios países en el Norte de Africa y en la península Arábiga entre los años 60 (S.XIX) y los años 30 (S.XX).

Tras el final del imperio otomano, se crearon, bajo los mandatos francés y británico, regímenes parlamentarios que reflejaron la égida de la Sociedad de Naciones en una serie de países de la región, incluyendo : Egipto (1924-1958) y Líbano (1946-75). Desde finales de los 50 a principios de los 60, un nuevo período de reformas políticas significativas se produjo en la región. En el espacio de algunos años, oficiales radicales del ejercito, a menudo cadetes, derrocaron gobiernos conservadores en cuatro países claves: Egipto, Irak, Libia y Siria. Su objetivo común fue el de eliminar lo que consideraban inaceptables gobiernos no representativos vistos como vasallos de los países occidentales, especialmente de los gobiernos de Gran Bretaña y Estados Unidos. Pronto resultó evidente, sin embargo, que los nuevos dirigentes no tenían intención de democratizar sus sistemas políticos a semejanza del modelo de gobierno occidental. Gobiernos autoritarios o totalitarios cuyo eje eran las fuerzas armadas o a imitación del modelo de gobierno comunista del bloque soviético ocuparon el lugar de los antiguos gobernantes. A pesar de sus diferentes características políticas, todos los regímenes tenían en común poseer, más allá de la celebración elecciones regulares fuertemente controladas, pocos de los atributos que caracterizan un sistema democrático,

Como destaca Fattah, es importante resaltar que mientras que la tercera ola de democratización no fue, en términos ge-

nerales, un tiempo de profundos cambios políticos en el mundo árabe y musulmán, sí condujo, sin embargo, a un cuarto período de enmiendas políticas de gran trascendencia. Algunos países musulmanes, especialmente Turquía (98% musulmanes) e Indonesia (88% musulmanes) emergieron de gobiernos autoritarios para establecer sistemas democráticos durante ese período. Como señala Noyon, Turquía ha sido una “democracia funcional” desde 1983, con una candidatura cada vez más fuerte a ser miembro de la Unión Europea. Indonesia emergió en 1998 tras tres décadas de gobierno bajo el General Suharto y, desde entonces, el país ha evolucionado gradualmente hacia un sistema democrático defectuoso pero, no obstante, reconocible como tal. Otros países musulmanes que se han embarcado en una cierta liberalización política o democratización incluyen: Kuwait (85% musulmanes), Jordania (92%) Argelia (99%) y, quizás, Túnez. En conjunto, estos países han comenzado un proceso de liberalización política que parece denotar movimiento reales – aunque algo tímidos - hacia políticas más democráticas. Sin embargo, a pesar de los claros signos de liberalización / democratización política entre un grupo pequeño, pero no insignificante, de países mayoría musulmana, el sentido común aconseja caracterizar a la gran mayoría de países musulmanes como países regidos por gobiernos que, primero, se resisten a la democracia y, segundo, muestran escaso respeto por los derechos humanos de sus ciudadanos.

La extensa encuesta de Fattah refuta enfáticamente esta conclusión simplista. Aun-

que varios tipos de regímenes autoritarios son la norma entre países musulmanes, especialmente en Oriente Medio, ello es generalmente atribuido a varias características históricas y estructurales. Éstas incluyen: 1) Sistemas políticos dirigidos por líderes personalistas. Tales dirigentes presiden sobre fuertes Estados centralizados y, a menudo, no se hallan dispuestos a devolver poder alguno a otras instituciones. 2) Ejércitos políticamente significativos. Por lo general, los líderes de los grupos armados ven como parte de su trabajo proteger al Estado de ataques provenientes, tanto de dentro como de fuera, en tanto que conjunto de desafíos provenientes de grupos que desean cambiar el status quo político. 3) Sociedades débiles y fragmentadas. Las sociedades civiles en las regiones del país son, a menudo, débiles y fragmentadas y no presentan un desafío a los gobiernos en aras de enmendar su comportamiento no democrático. 4) La hegemonía cultural y religiosa del Islam. A menudo se afirma que el Islam es un sistema religioso que no favorece la democratización. Se dice que la ubicuidad y significación política del Islam ayudan a explicar no sólo la naturaleza autoritaria de la mayoría de regímenes de gobierno en la región, sino las culturas políticas de represión y pasividad que son antitéticas a la ciudadanía democrática. La consecuencia de ello, se afirma generalmente, es que la mayoría de países musulmanes (tanto en Medio Oriente como más allá) se hallan caracterizados por una cultura de represión y pasividad antitética a la ciudadanía democrática. Sin embargo, la encuesta de Fattah y el libro enfatizan de forma más general el aspecto destaca-

do con anterioridad: potenciales o reales cambios políticos están empezando a tener lugar entre un número creciente de países musulmanes. Las elites políticas en varios países de Oriente Medio – incluyendo Turquía, Argelia, Kuwait y Jordania en grados diversos- han iniciado un camino para el que no existe vuelta atrás.

Dos cuestiones importantes se hallan en el núcleo de este libro: ¿En qué medida pueden los países musulmanes reconciliar el creciente deseo de sus ciudadanos por la democracia con su propios y ampliamente anti-democráticos antecedentes? ¿En qué medida ello llevará a actores externos o actores, como al-Qaeda o el gobierno estadounidense a forzar a sus gobiernos a adoptar cambios políticos fundamentales? La discusión de la política y cambios políticos en el mundo musulmán no puede descuidar el impacto de los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 y el escenario posterior. Desde septiembre 2001, la “guerra contra el terrorismo” ha sido utilizada por gobiernos autoritarios de la región –como los gobernantes de Siria, Marruecos, Libia y Egipto. Sus gobiernos han “pedaleado” tanto en la liberalización política como en la democratización utilizando la carta de la guerra contra el terrorismo con el fuerte apoyo de EE.UU. y la UE. Como destaca Fattah, este contexto hace que el asunto de la democracia y cómo alcanzarla se torne todavía más complejo.

Jeffrey Haynes•
Trad : I.R.M.

* Catedrático de Relaciones Internacionales de la Universidad Metropolitana de Londres.

**International Human Rights and Islamic Law,
Mashood A. Baderin, Oxford University Press, 2003, pp.279**

Las obras consagradas en lenguas occidentales a la problemática de las relaciones entre el Derecho musulmán y los derechos humanos se distinguen, a menudo, por su posicionamiento algo absolutista. El tratamiento realizado por ciertos autores permite constatar una sacralización de la filosofía occidental de los derechos humanos que conduce a dramáticas conclusiones sobre la irremediable incompatibilidad del Derecho musulmán con los derechos humanos. Otros, al presentar el Derecho musulmán como un modelo de protección de esos derechos, incurrir en el exceso inverso. Debe reconocérsele al autor el gran mérito de haber sabido esquivar ambos escollos sin renunciar a la presentación de una amplia problemática.

En poco más de 250 páginas de una lectura accesible, Baderin presenta las grandes líneas del Derecho internacional y los derechos humanos confrontando artículo por artículo, el Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales al Derecho musulmán. El capítulo final retoma las principales conclusiones del autor junto a una serie de proposiciones presentadas en una perspectiva de aproximación complementaria entre ambos. La obra reposa sobre una aproximación dialógica inspirada por una cultura de tolerancia, de persuasión y de comprensión mutua que rechaza todo imperialismo cultural y toda reivindicación de personalismo en la materia(p.5-6). Esta reivindicación se refleja perfectamente en

el tratamiento de los derechos concretos. El autor no trata únicamente de presentar la jurisprudencia internacional y la doctrina ius-internacionalista en materia de derechos humanos con objeto de alcanzar conclusiones definitivas, sino que se centra, asimismo, en analizar tanto la práctica y las perspectivas de los países musulmanes, como las posiciones de reconocidos especialistas y de las grandes escuelas del Derecho musulmán a fin de encontrar puntos de convergencia o posibilidades de conciliación. Tras un examen en profundidad de la materia, Baderin llega a la conclusión de que la aproximación islámica a los derechos humanos y el Derecho internacional de los derechos humanos son compatibles y de que es posible conciliar las divergencias. Para sustentar esta conclusión, el autor invoca esencialmente los principios de la Shari'a (« Maqâsid al-sharî 'ah »/objetivos de la Shari'a y « Maslahah »/promoción del bienestar) favoreciendo una interpretación evolutiva del Derecho musulmán a fin de adaptarlo a las circunstancias actuales y a la doctrina del margen de apreciación. Esta última susceptible de permitir la consideración de las peculiaridades del contexto de los países musulmanes a las instancias internacionales de supervisión en materia de derechos humanos.

A pesar de su profundo análisis, la obra de Baderin se hace acreedora de ciertas reservas. Por más que quepa dar la bienvenida a la conciliadora aproximación del

autor, cabe dudar de que ésta no resulte excesivamente optimista en ciertas de sus conclusiones. En primer lugar, el “certificado” de compatibilidad que el autor acuerda a ciertos aspectos del Derecho musulmán parece apoyarse sobre la desnaturalización de ciertos derechos humanos tal y como éstos son tradicionalmente concebidos por el Derecho internacional. Un ejemplo evidente de ello lo constituye el tratamiento de la libertad de religión. Así, el autor estima que debido a que tal derecho conoce restricciones asociadas a la protección del orden público, la prohibición para un musulmán de cambiar de religión puede conciliarse con la misma por no tratarse, conforme a ciertos autores contemporáneos, de la prohibición de un simple cambio de religión, sino de aquel que amenaza al orden público. Esta interpretación parece ignorar que las restricciones autorizadas por el Pacto internacional de derechos civiles y políticos son aquellas relativas a la manifestación de una religión, siendo absoluta la libertad de cambiar de religión por pertenecer ésta al fuero interno de la persona. La estrategia conciliadora del autor no se ve siempre coronada por el éxito como demuestra su tratamiento de los modos de castigo crueles como la lapidación o la amputación de un miembro del cuerpo. Así, con respecto a la imposibilidad conforme al Derecho musulmán de obviar las prescripciones coránicas, el autor propone que el establecimiento de estos castigos se vea complicado por exigencias procesales más estrictas. (pp.84-85). En segundo extremo, la aproximación evolutiva propuesta por el autor exige realizar, asimismo, ciertas consideraciones. Hubiera sido deseable que Baderin

aportase elementos suplementarios sobre este punto crucial aclarando su ámbito y su lugar en el Derecho musulmán. ¿Hasta dónde es posible llegar en el contexto de una interpretación evolutiva? ¿Podemos hacer desaparecer, como dijera Nietzsche,¹⁰ el texto bajo la interpretación? ¿No plantea el texto coránico dificultades particulares a ese respecto?. Cabe presumir, por ciertos de sus propósitos, que la interpretación evolutiva conoce límites en opinión del autor, pero esta problemática no ha recibido, sin embargo, toda la atención que merecía. En tercer lugar, cabe expresar cierto escepticismo respecto del potencial de la “doctrina del margen de apreciación” cuyos méritos tan alabados resultan en la obra. Resulta así, ante todo, poco creíble que el Comité de Derechos Humanos, u otras instancias universales de supervisión de los mismos, se hallen dispuestas a adoptar esta doctrina proveniente del Tribunal Europeo de Estrasburgo. Tal doctrina les parecería, cabe colegir, estratégicamente poco recomendable por ser susceptible de acordar un reconocimiento oficial a la tesis del relativismo cultural. Si la doctrina del margen de apreciación no ha afectado en términos genéricos a la eficacia del sistema europeo ello es, esencialmente, debido a que éste posee un ámbito de intervención limitado en vista de la fuerte homogeneidad histórica, cultural y política en Europa. No es preciso insistir en que la situación corre el riesgo de ser totalmente distinta a nivel universal. El autor podría haber, asimismo, insistido sobre los límites de la doctrina del margen de apreciación. Obvia decir que ciertos derechos fundamentales, como la prohibición de la tortura no pueden verse

afectados por la misma. Esta no podría tampoco ser utilizada para justificar ataques contra la propia sustancia de los derechos humanos.¹¹ Resulta lamentable que el autor no haya hecho hincapié sobre estos aspectos.

Finalmente, en un plano más general, podemos preguntarnos si el autor no se ha propuesto una misión imposible. Después de todo, no cabe dudar seriamente, en mi opinión, de que el Derecho internacional de los derechos del hombre reposa actualmente sobre una filosofía occidental laica. Si el ser humano es considerado como titular de ciertos derechos, es debido a que, de acuerdo a dicha filosofía, esos derechos serían inherentes a su condición de ser humano y no debido a que una instancia trascendental le haya concedido ciertas libertades. La confrontación de un discurso religioso de los derechos humanos con el discurso dominante del Derecho internacional de los derechos humanos parece dar lugar no solamente a un simple litigio en el que los dos interlocutores hablan en el mismo idioma sino a un “desacuerdo” en el sentido de Jean François Lyotard, es decir a un “conflicto...que no puede ser resuelto de forma equitativa debido a la falta de una misma vara de medir aplicable a las dos argumentaciones.”¹² Es de lamentar que el autor no haya tomado un poco de altura filosófica en una materia que se presta maravillosamente bien a ello. Estas observaciones críticas no van, no obstante, en detrimento de la calidad a esta obra que se halla llamada a convertirse en una obra de referencia en la materia.

Fouad Zarbiev*
Trad. I.R.M

* Asistente de investigación y enseñanza del Instituto de Altos Estudios Internacionales de Ginebra (IUHEI) Doctorando en Derecho internacional (IUHEI). Diplomado por la Academia de Derecho Internacional de La Haya.

The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror.

Bernard Lewis, New York: Random House Trade, Paperback Edition, 2004, pp. 173

La creciente literatura académica existente sobre terrorismo surgida, en gran parte, tras los celebres atentados de 2001, puede dividirse en dos grandes apartados generales. El primero incluye aquellos trabajos que tratan sobre el qué y el cómo del terrorismo (tácticas, liderazgo, estructura, estrategias...). El segundo tipo comprende aquellos que investigan el por qué (o el por qué no) del terrorismo moderno (las causas políticas, sociales y religiosas, las justificaciones ideológicas y otros factores). Aunque ambas líneas de investigación poseen valor académico y comercial, el qué y el cómo del terrorismo se comprenden mejor mediante la apreciación de los variados factores relativos al por qué en la evolución moderna del terrorismo. Como consecuencia, la investigación del terrorismo islámico se realiza mejor mediante la apreciación de las justificaciones religiosas y aquellas motivaciones a nivel de ideas que han permitido su desarrollo contemporáneo (p.138) La presente obra sirve este propósito de manera brillante.

Lewis, quizás el más conocido y más citado de los expertos estadounidenses sobre Oriente Medio, proporciona un oportuno estudio del terrorismo islámico adoptando el prisma de sus raíces religiosas, antropológicas y socio-políticas. Lo realiza, conforme al que ha sido su estilo durante décadas de forma accesible y práctica tanto para el académico experto, como para el neófito ani-

mado por la curiosidad. Como muchos de sus libros previos, éste también se halla en camino de convertirse en una guía maestra para la investigación interdisciplinaria sirviendo como puente entre los mundos de la política internacional y árabe, la conocida como “cuarta generación de la guerra” y el fundamentalismo islámico. La obra constituye una representación de la paradójica naturaleza de la guerra global contra el terrorismo. Lewis explica, por ejemplo, que mientras los políticos occidentales se han preocupado de enmarcar el conflicto posterior al 11-S como un dirigido contra grupos terroristas y no contra los países árabes – o musulmanes en sentido amplio-, Al-Qaeda y sus seguidores han ofrecido precisamente el mensaje opuesto. Para Osama Ben Laden y otros, sostiene Lewis, el conflicto es necesariamente religioso: una guerra del Islam contra los infieles...e inevitablemente contra Estados Unidos, el mayor poder en el mundo de los infieles” (xv). Es la apreciación de esta disyuntiva la que permite a Lewis determinar que el control del actual conflicto comienza con la comprensión de las corrientes religiosas y las percibidas humillaciones en las que el terrorismo se enraíza. Lewis construye nítidamente esta investigación sobre las causas del terrorismo a través de varios capítulos en los que describe las complejidades religiosas del Islam y su desarrollo histórico. La cantidad de temas tratados deja en evidencia a la mayoría de los recién llegados al tema del

Islam y la política de Oriente Medio. Destacan sus discusiones sobre la indivisibilidad de la política y la religión en el Islam, la confluencia de las identidades nacional y religiosa y el rol del Islam en los planos de la organización política internacional e interna. Lewis también explora, quizás de forma insuficiente en este caso, los catalizadores de la moderna revolucionaria ola: la percibida humillación a manos de no-musulmanes, la frustración ante las injusticias en el plano interno e internacional y desprecio por la degeneración moral del Occidente. Sobresale su conclusión de que no es la modernización del mundo musulmán la que alimenta el islamismo fundamentalista sino el rechazo a la propia modernización occidental. El fundamentalismo comparte la consternación de que el mundo musulmán ha tomado el mal camino al abrogar la ley islámica frente a “costumbres y leyes infieles y extranjeras” presentadas como modernización, democratización, secularismo y capitalismo (p.24). Lewis examina la base de la que el “surge el odio” frente a Occidente teniendo cuidado en destacar que aunque el Islam no es enteramente anti-occidental, existen elementos que usan la religión como un molde con el que representar a Occidente como “el antiguo e irreconciliable enemigo del Islam” (p.28). Estados Unidos se convierte en el principal objetivo, no sólo por su posición global, sino porque representa “la seducción de América y del libertino y disoluto modo de vida que representa la mayor amenaza para el tipo de Islam (que los fundamentalistas) desean imponer al resto de musulmanes” (p.163).

El autor utiliza el análisis histórico para examinar el terrorismo islámico contemporáneo con gran maestría. Destacan sus interpretaciones de los textos islámicos relativos al deber y regulación de la guerra. Lewis demuestra que aunque la Jidah es una ocasional obligación de la práctica islámica, su uso se halla necesaria – y cuidadosamente regulado por la Shari’a. En consonancia con ello, los luchadores de la Jihad se hallan obligados por un conjunto de reglas estrictas: evitar matar a mujeres, niños y a enfermos; prohibición de torturar o mutilar a prisioneros; obligación de proporcionar aviso del recomienzo de las hostilidades; obligación de honrar los acuerdos contraídos etcétera. En ningún momento, resalta Lewis, los textos islámicos respaldan “el terrorismo y el asesinato...o el asesinato al azar de terceros” (p.39). Resulta esclarecedor yuxtaponer estas obligaciones religiosas con la naturaleza y la ferocidad de “terror no santo” que está siendo empleado, en nombre del Islam, por varios individuos y grupos. La validación islámica del terrorismo y otros actos de bárbara violencia, explica Lewis, se halla basada en una desviación de los textos islámicos, una re-interpretación selectiva de ciertos pasajes y un desprecio de los versículos imperativos. Así, señala el autor, mientras que los guerreros feyaidines dispuestos a sacrificar su vida por una causa religiosa, poseen una larga tradición en el Islam, el culto al “suicida asesino” constituye una anomalía moderna. A diferencia de previos guerreros sagrados, notablemente los asesinos medievales que tenían como objetivo a hombres de Estado y se hallaban dispuestos a afrontar la muerte “a manos de sus enemigos” los modernos terroristas suicidas del Islam

convierte en su único objetivo a la masa anónima mientras mueren “por su propia mano” (p.153). Para Lewis, ello constituye una interesante perversión ideológica, no sólo por la utilización de normas injustificables de violencia, sino porque el propio acto del suicidio es considerado un pecado, condenado con la “eterna maldición” en la ley islámica. Mientras que el terrorismo árabe de los años 70 y 80 se hallaba basado en un deseo de independencia nacional y libertad política, los objetivos del moderno terrorismo islámico son más intratables. Por tanto, mientras la vieja táctica del terrorismo ha sido retenida – y substancialmente refinada- la motivación tras su empleo es hoy en día más obstinada. La declaración de guerra de Ben Laden, concluye el autor, “marca la recomienzo de la lucha por la dominación religiosa del mundo que comenzó en el siglo VII” (p.162). Interpretaciones teleológicas deformadas aparte, el fanatismo religioso constituye un formidable oponente. La resolución de este conflicto depende así antes de las creencias y prácticas de los musulmanes que de la reacción occidental. Por supuesto, una realidad opuesta también es posible – si los seguidores de la ideología de Bin Laden son capaces de persuadir al mundo del Islam de que acepte sus visiones, entonces un futuro más negro nos aguarda a todos. Lewis recomienda, finalmente, a los decisores políticos que se hallan en la primera línea de este conflicto no descuidar el estudio de las motivaciones religiosas e ideológicas en su análisis.

Alexandre S. Wilner *

Trad: I.R.M.

*Doctorando en Ciencia Política de la Universidad Dalhousie en Halifax (Nueva Escocia) en Canadá, e investigador doctoral de su Centre for Foreign Policy Studies. Recipiente de la beca doctoral (2006-2007) Dr. Ronald Baker otorgada por el Ministerio de Defensa canadiense. Dirección electrónica: awilner@dal.ca

El Islam. Historia, presente, futuro.

Hans Kung, Trotta, Madrid, 2006, pp. 851

El libro de Hans Küng sobre *El Islam* se enmarca en el contexto de la necesaria y crucial coexistencia y convivencia en Occidente de las tres grandes religiones abrahámicas: el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam. De hecho, esta trilogía, que ha supuesto más de veinticinco años de investigación y de trabajo, responde a la siguiente hipótesis, claramente formulada en 1992 (*Credo*): “La paz entre las religiones (como condición indispensable para la paz entre los pueblos) es posible”. Dicha convicción data, en Hans Küng, de 1982 en Tubinga. Se opone, pues, este libro al politólogo estadounidense Samuel Huntington que, en 1993, propuso una visión diferente como paradigma para una nueva política exterior: “A clash of Civilizations – Choque de civilizaciones”. En lugar del paradigma del choque de civilizaciones, plantea Küng un paradigma de entendimiento, de cooperación, de integración política y económica, de diálogo intercultural –como exigencia de una responsabilidad ecuménica global. El asesor del Pentágono Huntington pronosticó que el choque entre Occidente y el Islam sería especialmente peligroso, con lo que brindó respaldo ideológico, en opinión de Küng, para sustituir la imagen hostil del comunismo por una imagen hostil del Islam. Con ello se justificaba un masivo rearme estadounidense y se creaba un ambiente propicio para generar nuevas guerras. Frente a este planteamiento, Küng propuso, en 1997, una visión realista que iluminase el futuro, una orientación ética para el

presente en perspectiva de futuro, es decir, cómo hacer viable *Una ética mundial para la economía y la política*. También en este caso la propuesta arrancaba de más atrás pues, precisamente, en 1987, se publicó un obra conjunta sobre *El cristianismo y las grandes religiones* (Islam, Hinduismo y Budismo) y Hans Küng, además, participaba en Córdoba (España) en un encuentro de las religiones abrahámicas, en el que expuso su planteamiento ecuménico y ético, conforme al libro publicado por la editorial Trotta en 1991: *Proyecto de una ética mundial*. En dicho libro se establecen tres tesis: I. No hay supervivencia sin una Ética Mundial; II. No hay paz mundial sin paz religiosa; III. No hay paz religiosa sin diálogo entre las religiones. La segunda y la tercera tesis se habían formulado anteriormente en el epílogo del libro de 1987. El tema, pues, es recurrente. Curiosamente, un año después del Proyecto de una ética mundial y un año antes del artículo de Huntington sobre *Confrontación de civilizaciones*, en 1992, un grupo de ideólogos y políticos “neconservadores” había comenzado a preparar una posible guerra preventiva: en aras de las reservas de crudo, la hegemonía estadounidense y la “seguridad” de Israel – tal como lo indica Küng en la presentación del libro *El Islam*-. La premisa de partida, es pues, el diálogo para el entendimiento y la convivencia. Su función pedagógica, capacitar a las personas para el diálogo. Su empeño, culminar un proceso intelectual iniciado en 1955 (como

doctorando); aportar esperanza en la praxis presente y futura; brindar y compartir su propia experiencia como teólogo, experiencia que él quiere auténticamente humana; orientar a quienes pretenden construir una Humanidad Nueva, independientemente de su diversa procedencia, nacionalidad, sexo, cultura y religión.

El libro *El Islam* se divide en cinco partes. Las dos primeras son como el pórtico de entrada: A) Los orígenes de una religión controvertida y los problemas de los comienzos (pp. 19-78); B) Lo nuclear del Islam (pp. 79-168) en torno a *El Corán*, el libro como palabra de Dios (o su proceso de canonización); el mensaje central (fe en Dios y en su Enviado); y los elementos estructurales (cuyos cuatro pilares son: la oración, la limosna con fines sociales, el ayuno y la gran peregrinación). La tercera parte es la más extensa, es el largo recorrido: C) Historia (pp. 169-484); está dividida en cinco etapas paradigmáticas: I. La Comunidad Protoislámica, que concluye con la gran crisis de la comunidad primitiva, la división entre sunníes, jariyíes y chiíes, y el recuerdo de la edad de oro; II. El Imperio Árabe, con sus conquistas, aportaciones (económicas, jurídicas, políticas, sociales y culturales), controversias y guerras civiles que dan paso al panarabismo; III. El Islám clásico como religión universal y la nueva metrópoli de Bagdad; el árabe como lengua culta, la cultura y la filosofía, el derecho islámico, la formación de la "tradición del Profeta": la summa, lo que el Profeta dijo e hizo: los hadites; las distintas escuelas jurídicas, las disputas entre revelación y razón; Estado y Teología, y la disolución

de la Teología racional en la Teología tradicional; la desintegración del Imperio y el paradigma panislamista. IV. El paradigma de Ulemas y sufíes; pluralidad de Estados y regionalización; los ulemas, movimientos populares y nuevas formas de organización (la madrasa); los sufíes y la mística, organización en hermandades y movimientos de masa; la Teología normativa y las Sumas teológicas; Auge y decadencia de la Filosofía árabe, con una especial referencia a "Al-Andalus"; y la crisis del Islam medieval o persistencia de la Edad Media en vez de Renacimiento, con el consiguiente triunfo tradicionalista. V. El paradigma islámico de la Modernización, tema que nos encamina hacia el presente en cuatro puntos: 1. Confrontación con la Modernidad Europea; 2. Tres grandes Imperios Islámicos: mogol indio, safawí persa, conforme a la política de los chiíes, y otomano turco (por contraposición a la fragmentación política del Islam en sudeste asiático, sin organización estatal); 3. Los desafíos que Europa plantea al mundo islámico (en el ámbito de la Ciencia y la Filosofía, en lo cultural y teológico, en lo político y democrático, y en el ámbito tecnológico-industrial); 4. La disyuntiva entre las reformas y el tradicionalismo, que lleva a la gran pregunta: ¿Renacimiento árabe? ¿Hasta dónde llega la disposición al cambio? (pp. 482-484). Destacar, además, en esta parte histórica varias cuestiones que se plantea el autor sobre la religión de la ley y la nueva responsabilidad del individuo, sobre la mujer valorada o discriminada, sobre lo islámico y lo arábigo-beduino, sobre la teología, sobre la confrontación con el cristianismo, sobre la autenticidad de los hadites (lo que hizo y dijo el Profeta), sobre

las estimaciones jurídicas y el magisterio (versus inquisición), sobre la dignidad del ser humano y la racionalidad, sobre la dialéctica corazón/razón en la mística religiosa, sobre la independencia de la Filosofía, y, en definitiva, sobre la libertad.

La cuarta parte -D) Retos del presente- (pp. 485-596), nos adentra en las estancias del diálogo: I. Rivalidad entre diversos paradigmas, a partir de 1918, fruto no de una paz justa sino de una paz impuesta y de las distintas vías que se tomaron: la secularista, la islamista, y la socialista; II. ¿Qué Islam desean los musulmanes? Depende, puesto que existen paradigmas antagónicos (panislamismo, panarabismo, islamismo, socialismo, secularismo) y grandes lagunas del conocimiento; ejemplo: En el mundo árabe, sólo 18 de cada 1.000 habitantes tiene acceso a un ordenador. ¿Cómo superar las lagunas educativas? Esa es la gran cuestión interna; III. El conflicto de Oriente Próximo y el Nuevo Paradigma de Cooperación e Integración Regional, a pesar de la vuelta a posiciones radicales de antaño; IV. Nuevos planteamientos teológicos para el diálogo, en torno a controversias tradicionales teológico-científicas, estrategias defensivas de parte y parte, reflexiones sobre María, sobre Jesús como Mesías y la cristología coránica (de acento profético y teocéntrico), el Dios Único, y El Profeta; comprensión coránica y comprensión judeocristiana de Jesús, reflexiones sobre la cruz, y posibilidades de un “triálogo” sobre Jesús; V. Preguntas especulativas: 1. Monoteísmo y Trinidad; y 2. Retorno a la Biblia; VI. ¿De la crítica bíblica a la crítica del Corán? –invitación a una exégesis moderna y a una hermenéuti-

ca histórico-crítica, histórico-antropológica, y político-pluralista -. La quinta parte, E) Posibilidades de Futuro (pp. 597-711), se abre a los espacios inéditos del mañana, desde el presente: I. Desde la renovación islámica; II Desde los Derechos Humanos y el Orden Jurídico Islámico (de nuevo se plantea el tema de la igualdad de la mujer en las tres grandes religiones del libro, así como el de la protección de las minorías), con las correspondientes exigencias de reformas; III. El futuro del Orden Estatal y la Política Islámicos, con cuatro puntos esenciales: 1. Estado y Religión; 2. Secularización sin secularismo; 3. Religión, violencia y “guerra santa”; 4. ¿Guerra o Paz?, con una clara apuesta por la pedagogía de la paz; IV. El futuro del orden económico islámico, en el que se postula, una vez más, la necesidad de un orden ético básico; V. El futuro del orden islámico de la vida, más allá de los fundamentalismos, en pro del diálogo y de una oración ecuménica compuesta por el propio autor (p. 711).

El Epílogo, de diez y nueve páginas, dirige la mirada a la imagen esperanzadora del Islam, a la religiosidad ilustrada, y a la contribución musulmana al diálogo de las culturas (pp. 713-731). La Conclusión es clara: “No habrá paz entre las naciones / sin paz entre las religiones. / No habrá paz entre las religiones / sin diálogo entre las religiones. / No habrá diálogo entre las religiones / sin criterios éticos globales. / Nuestro planeta no podrá sobrevivir/ sin una ética global, sin una ética mundial,/ asumida conjuntamente / por creyentes y no creyentes”. El libro, además, cuenta con un Índice exhaustivo de nombres propios (Avicena, por

ejemplo, tiene doce páginas de referencia), de gráficos y mapas, y de preguntas para el diálogo y la discusión. Resaltar, pues, la importancia del libro, fruto de una larga investigación unida, a modo de trilogía, a la del judaísmo y el cristianismo, libros de referencia obligada. Añadir, finalmente, la utilidad de los gráficos cronológicos sobre cambios de paradigma, así como los elementos estructurales dominantes en los distintos paradigmas, al principio y al final del libro, respectivamente.

José Mora Galiana*

* Doctor en Filosofía, profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla.

¹ Ismail bei Gasprinskii, “Russkoe musul’manstvo. Mysli, zametki i nabludenii musul’manina [Islam Ruso. Pensamientos, notas y observaciones de un musulmán] (1881), in *N.G. Fedorovskii, ed., V poiskakh svoego puti: Rossiia mezhdru Evropoi i Aziei. Khrestomatiia po istorii rossiiskoi obshchestvennoi mysli XIX i XX vekov* [En búsqueda de una vía : Rusia entre Europa y Asia. Historia del pensamiento Ruso s.XIX-XX.], Moskva: Logos, 2000, p.312.

² Movimiento reformista en el imperio ruso en la década de los 80 del siglo XIX, el Jadidismo propugnaba nuevos modos de enseñanza islámica. El primer periódico en turco de Gasprinskii en Rusia, Tercüman (Interprete), fue uno de los principales vehículos de la corriente. Véase, Khalid, Adeeb. *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*. Berkeley: University of California Press, 1998.

³ Existe una abundante literatura sobre Rusia. Para un tratamiento general, véase Shireen T. Hunter, Jeffrey L. Thomas, Alexander Melikishvili, *Islam in Russia: The Politics of Identity and Security*, New York: M. E. Sharpe, 2004. Los autores de este extenso volumen sostienen que los autores occidentales deben prestar mayor atención al papel del Islam sobre la identidad rusa Western. Véase también M.A. Batunskii, *Rossiia i Islam* [Russia and Islam], Moscow: Progress-Traditsiia, 2003.

⁴ Crews trabaja en la actualidad sobre el siguiente libro *The Taliban and the Crisis of Modern Afghanistan* (co-editado con Amin Tarzi)

⁵ Bernard Lewis acuñó el término el término “choque de civilizaciones” en “The Roots of Muslim Rage”, in *Atlantic*, Volume 266, Issue 3, September 1990. De acuerdo a Lewis, Islam y Occidente han estado en guerra permanente desde el siglo VII. Como ejemplo de una aproximación marcada por la “sinfonía de civilizaciones”, véase Richard W. Bulliet,

The Case for Islamo-Christian Civilization, New York: Columbia University Press, 2004. Bulliet refuta a Lewis y el discurso del choque de civilizaciones y sostiene que el Islam y el cristianismo comparten el mismo espacio socio-cultural y son religiones gemelas.

⁶ Como señala correctamente Marc Raeff, el ejemplo alemán proporcionó un molde a medida para la europeización que Carolina II abrazó con entusiasmo, Véase Marc Raeff, “Seventeenth-Century Europe in Eighteenth-Century Russia? (Pour prendre congé du dix-huitième siècle russe)”, in *Slavic Review*, Volume 41, No. 4., Winter, 1982, p.613.

⁷ Para un breve, aunque en ocasiones inexacto, resumen de las relaciones entre los rusos y los pueblos de Asia Central, véase: Alexandre Bennigsen, Mari Broxup, *The Islamic Threat to the Soviet State*. New York: St. Martin’s Press, 1983; see also Martha Brill Olcott, *The Kazakhs*, Hoover Institution, 1987; and Helene d’Encausse, *Islam and Russian Empire: Reform and Revolution in Central Asia*, 1966.

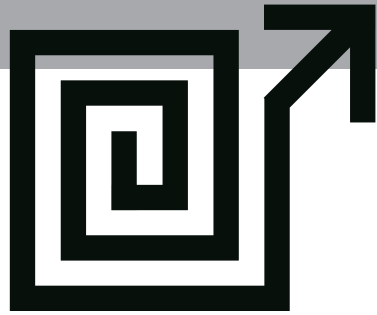
⁸ Orlando Figes, *Natasha’s Dance: A Cultural History of Russia*, London: Penguin Books, 2002, p.380.

⁹ Laruelle Marlène (1999), *L’idéologie eurasiste russe ou comment penser l’empire*, Paris: L’Harmattan, pp. 321-4

¹⁰ F. Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, Paris, Hachette, 2004, p. 70, par. 38.

¹¹ *Christine Goodwin c. Royaume-Uni*, arrêt du 11 juillet 2002, Recueil des arrêts et décisions 2002-VI, par. 103.

¹² J-F. Lyotard, *Le Différend*, Paris, Editions de Minuit, 1983, p. 9.



7

**Reseñas
Biográficas Breves**

Mustafá Akalay Nasser

Es urbanista, gestor, técnico de Actividades Culturales y Científicas con el Maghreb y el Mundo Árabe. Coordinador y Ponente del Master “Gestión de Patrimonio y Urbanismo” del Centro Mediterráneo de la Universidad de Granada. Maître de conférences y Coordinador del programa “Erasmus” de gestión de pequeña y mediana empresa con el Instituto Tecnológico Universitario Saint Denis (Paris XIII. Villetaneuse), Gestor de Actividades Culturales y de Acción Cultural del Instituto de Mundo Árabe de Paris en Andalucía, Colaborador de la Fundación Lisan- Din Al Habitat en Loja (Granada) en temas de Cooperación Cultural con Marruecos. Master en Gestión de la Cooperación Internacional y de las ONG’s por la Universidad de Granada (edición 2004/2005).

Massimo Campanini

Profesor de Historia contemporánea de los países árabes y de Historia del Islam contemporáneo en la Facultad de Estudios árabe-islámicos y del Mediterráneo de la Università di Napoli L’Orientale, así como profesor tutor de Civilización Islámica en la Facultad de Filosofía de la Università San Raffaele di Milano. Entre sus publicaciones destacan los libros: Islam e politica, Il Corano e la sua interpretazione, Introduzione alla filosofia islamica, Storia dell’Egitto contemporaneo, Storia del Medio Oriente (1798-2005) o The Qur’an. The Basics, así como más de cuarenta artículos sobre el pensamiento islámico y la hermenéutica del Corán.

José Cepedello Boiso

Doctor en Filosofía y licenciado en Filosofía, Derecho y Filología Hispánica. En la actualidad es profesor del área de Filosofía del Derecho y Filosofía Política de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. Recientemente, se ha publicado su traducción de una de las obras claves del pensamiento islámico contemporáneo, Justicia social en el Islam, del pensador egipcio, Sayyid Qutb, acompañada de un estudio introductorio. Igualmente, ha analizado en diversos artículos la vida y obra del intelectual palestino Edward Said, así como las relaciones entre imperialismo, fundamentalismo islámico, globalización y derechos humanos en el mundo contemporáneo.

Louis de la Rivière

Doctor en Filosofía y licenciado en Historia, es escritor y periodista. Escribe en importantes rotativos franceses. Se ha especializado en temas relativos a la confrontación de pueblos y

culturas, dedicando últimamente su atención a las relaciones entre Occidente y el mundo árabe-musulmán, defendiendo que ambos abandonen sus prejuicios tradicionales sobre el otro como condición de un entendimiento recíproco. Sin el previo cambio en la percepción no es posible el cambio en las relaciones.

Winfried Hassemer

Catedrático de Derecho penal, Teoría y Sociología del Derecho en la Universidad de Frankfurt am Main (Alemania). Actualmente es Vicepresidente del Tribunal Constitucional Federal de Alemania. Es discípulo del filósofo del Derecho y también penalista Arthur Kaufmann, que a su vez lo fue del filósofo y Ministro de Justicia en la República de Weimar Gustav Radbruch, del que Hassemer se considera también discípulo y seguidor de muchas de sus posiciones iusfilosóficas. Apasionado defensor de los valores democráticos, de los derechos humanos y del Estado de Derecho, sus obras han sido traducidas a varios idiomas, entre ellos el español, y es doctor honoris causa por varias Universidades, entre ellas en España por la Universidad Pablo Olavide, de Sevilla.

Jeffrey Haynes

Especialista de renombrado prestigio internacional en las áreas de globalización y relaciones internacionales, religión y política y la política de países endesarrollado. Es autor de más 100 publicaciones académicas entre las que se incluyen 15 libros: *Religion in Third World Politics* (1993); *Religion and Politics in Africa* (1996); *Third World Politics* (1996); *Democracy and Civil Society in the Third World* (1997); *Religion in Global Politics* (1998); *Democracy in the Developing World* (2001); *Politics in the Developing World* (2002); *Comparative Politics in a Globalizing World*, Cambridge (2005); *The Politics of Religion* (2005); *Religion and International Relations* (2006); and *Religion and Development* (2007).

Michel-Ange Iblè, kambiré Somda

Nacido en el África Negra, es Ingeniero Superior Agrónomo, Filósofo-Teólogo y Antropólogo. Ha cursado varios masters de postgrado: Altos Estudios Europeos, Relaciones Internacionales, Cooperación Internacional, Políticas Migratorias y Culturas interétnicas. Es autor, entre otros, de los trabajos *El Socialismo Africano*, *Modelo de Julios Nyerere*, y *El Profesor Joseph Ki-Zerbo*, Icono de África. Fernando León Jiménez se licenciado en Derecho por la Universidad de Sevilla y doctor en Derecho por la Universidad de Huelva con una tesis sobre el derecho al Medio Ambiente como derecho fundamental, y tiene numerosas publicaciones y ponencias sobre la materia. Ha sido Juez y Fiscal en diversos destinos de España durante un decenio. Actualmente es profesor contratado doctor en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla.

Francisco Rubiales Moreno

Doctor en Periodismo. Ha sido colaborador de la "Tercera" del diario "Madrid", corresponsal de la Agencia EFE en México y director de las oficinas de EFE en Cuba, Centroamérica e Italia.

Fue Director Comercial y de Informativos Especiales de la red mundial de EFE, Director de Comunicación de la Exposición Universal Sevilla 1992 y creador y director de los foros Encuentros 2000, Innovatec, Diálogos Córdoba y Foro de Cádiz. Ha sido también asesor de la ONU y consultor de comunicación para instituciones y empresas de varios países. En la actualidad es profesor de postgrado en la Universidad de Sevilla y en las escuelas de negocios EOI e IEJE. Es también presidente del grupo Euromedia Comunicación y de la Fundación Tercer Milenio y vicepresidente de la Fundación para la Calidad de la Democracia. Es editor de la Revista Internacional de Pensamiento Político y autor de siete libros y centenares de artículos publicados en periódicos y revistas de todo el mundo, entre ellos The New York Times, The Washington Post, Le Monde, El País, Il Corriere della Sera.

María Nieves Saldaña

Profesora doctora de Derecho Constitucional y Derecho Comparado en la Universidad de Huelva. Se ha especializado en la tradición constitucional angloatlántica sobre libertad de expresión. Entre sus diversos trabajos publicados, destacan los estudios sobre el control de la información y opinión en la Inglaterra de los siglos XVI y XVII; la emergencia de la libertad de prensa en la América colonial y revolucionaria; la gestación de la Primera Enmienda de la Constitución norteamericana y, especialmente, sobre el ensayo fundacional del “Mercado de las Ideas, la Areopagítica” de John Milton.

Ramón Soriano

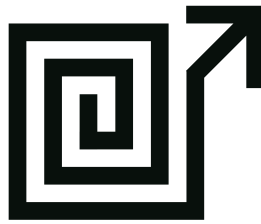
Es autor de una treintena de libros y un centenar de artículos científicos de fondo sobre los temas de teoría general del derecho, filosofía política, sociología del derecho y derechos humanos. Ha sido decano de la Facultad de Derecho de la Universidad de Huelva y profesor de Sociología jurídica en el Instituto Andaluz de Criminología. Codirige la Maestría “Derechos Humanos en el mundo contemporáneo” de la Universidad Internacional de Andalucía y el programa doctoral “Pensamiento político, democracia y ciudadanía” en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. Dirige la publicación periódica “Revista Internacional de Pensamiento Político”. Es cofundador del Instituto Internacional del Sur para la ecociudadanía y el desarrollo sostenible (www.ecociudadania.org). Dirige colecciones de filosofía política y jurídica de las editoriales Almuzara, MAD y Aconcagua. En la actualidad es catedrático de Filosofía del Derecho y Filosofía Política en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla.

Marisa Soriano González

Licenciada en Filosofía, es colaboradora honoraria de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla y miembro del grupo de investigación del Plan Andaluz de Investigación “Derechos Humanos: Teoría General”. Ha realizado trabajos de investigación de campo en comunidades indígenas y ha desarrollado actividades de voluntariado en comunidades populares de Nicaragua y México.

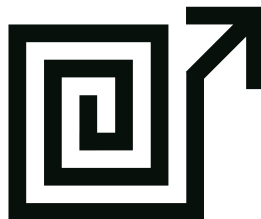
María Gloria Trocello

Es abogada, especialista en Administración Pública y magíster en Análisis Institucional. Profesora del área Jurídico-Política del Departamento de Ciencias Económico –Sociales en la Universidad Nacional de San Luis e investigadora del Ministerio de Cultura y Educación de la República Argentina. Se ha especializado en el análisis político y análisis sociológico del discurso. Ha dictado curso y conferencias sobre temas de ciencia política como profesora invitada en universidades argentinas y españolas. Cuenta con publicaciones en revistas especializadas de Argentina: Política y Gestión, Estudios Sociales, Temas y Debates, Kairos, Alternativas. Entre sus publicaciones cabe destacar los capítulos de libros: “República o patrimonialismo? Las luchas en el imaginario argentino (Sevilla-2001); “¿Ciudadanos o clientes? El conflicto identitario entre república y patrimonialismo.” (Universidad de Rosario 2004) y “La calidad de la participación ciudadana” (Ediciones del ICALA, 2005)



Normas para el envío de originales

1. La Revista Internacional de Pensamiento Político (RIPP) publica artículos que sean el resultado de una investigación original sobre aspectos relacionados con el pensamiento político a nivel mundial. Ello incluye las investigaciones sobre Filosofía Política, Ciencia Política o Filosofía Jurídica. En apartados diferentes al de Estudios, la RIPP publica también trabajos de revisión, trabajos divulgativos, ensayos, notas de investigación, notas para la docencia, reseñas bibliográficas, etc. que puedan ser de interés para los suscriptores.
2. Los trabajos enviados habrán de ser originales, no haber sido publicados con anterioridad, ni aceptados para su publicación, ni encontrarse en proceso de evaluación en otros medios de difusión. En casos excepcionales, podrán publicarse traducciones comentadas de textos significativos dentro del apartado de Estudios.
3. Los trabajos deberán enviarse, preferentemente, por correo electrónico a la dirección rlsordia@upo.es o por correo ordinario a la dirección postal de la RIPP; en este caso, se remitirá una copia en papel y otra en disquete. La RIPP mantendrá correspondencia con los autores, preferentemente, vía correo electrónico, siendo la primera comunicación el acuse de recibo del trabajo remitido.
4. Los documentos deberán ir en formato Microsoft Word (o, en su defecto, en formato TXT), a espacio sencillo, en formato de letra Arial, número 12, con márgenes simétricos de 2,5 cm y paginados. La extensión de los documentos no deberá ser superior a las 15 páginas (tamaño DIN – A4), a excepción de notas y reseñas, que no superarán las 10 páginas, las primeras, y las 3 páginas, las segundas. Las notas o referencias bibliográficas de los documentos deberán ir al final de los artículos, numeradas de manera ascendente.
5. La primera página del documento incluirá el título del trabajo en castellano y en inglés, el nombre completo del autor o los autores, su adscripción institucional y su correo electrónico, un resumen analítico en castellano y en inglés (de unas 100 palabras aproximadamente), y palabras clave en castellano y en inglés (entre 2 y 5 palabras).
6. Las tablas, cuadros, gráficos y figuras que se incluyan deberán integrarse dentro del texto debidamente ordenados y con las referencias de las fuentes de procedencia. Cada uno de ellos deberá llevar el tipo (tabla, cuadro, gráfico o figura) acompañado de un número y ordenados de menor a mayor. Dichas tablas, cuadros, gráficos o figuras deberán enviarse además de forma independiente en formato RTF o JPGE.
7. Las referencias bibliográficas se colocarán al final del texto, con sangría francesa, y siguiendo el orden alfabético de los autores. El estilo para libros será el siguiente: Apellidos. Coma. Iniciales del nombre. Año de publicación entre paréntesis. Dos puntos. Título del libro en cursiva. Coma. Lugar de publicación. Coma. Editorial. Los títulos de los artículos de revista irán entrecomillados y el título de la revista en cursiva.



Formulario del árbitro

Título del artículo evaluado: _____

1. El **tema**:

- está referido a aspectos de Filosofía Política, Ciencia Política o Filosofía Jurídica en sentido estricto.
- está referido a aspectos de Filosofía Política, Ciencia Política o Filosofía Jurídica.
- está referido a aspectos de sector exterior o de desarrollo de una temática de Filosofía Política, Ciencia Política o Filosofía Jurídica.
- está referido a otros aspectos de Filosofía Política, Ciencia Política o Filosofía Jurídica.
- No está referido a aspectos de Filosofía Política, Ciencia Política o Filosofía Jurídica.
- _____

2. La **importancia** del tema es

- alta
- mediana
- baja
- nula
- _____

3. La **actualidad** del tema es

- grande
- media
- poca
- insignificante
- _____

4. El **objeto de estudio**

- se identifica de forma inmediata
- no se identifica de forma inmediata
- no se describe en cuanto a origen, magnitud e importancia
- _____

5. El **problema específico** de la investigación

- se delimita con claridad
- no se delimita con claridad
- no se define con precisión
- no se distingue del problema general de la investigación
- _____

6. La **revisión bibliográfica** sobre el estado del conocimiento

- expone los trabajos importantes
- no expone los trabajos publicados más importantes relacionados con el tema
- no es actual
- no es suficiente
- _____

7. Los **objetivos**

- son claros, precisos y factibles
- son demasiado generales, vagos o ambiguos
- no se definen
- _____

8. Las **hipótesis**, en su caso,

- son claras, precisas y factibles
- son demasiado generales, vagas o ambiguas
- no se definen, pero no son necesarias
- no se definen y serían necesarias
- _____

9. El **diseño**, en su caso, de la investigación

- es adecuado para el objetivo del estudio
- no es adecuado
- no está descrito suficientemente
- _____

10. Los **métodos y técnicas**, en su caso, empleados

- son apropiados
- son inapropiados
- no se describen
- _____

11. La **información sobre los métodos**, en su caso,

- es suficiente para publicar el estudio
- es insuficiente
- _____

12. La **información sobre los datos primarios**

- es suficiente para publicar el estudio
- es insuficiente
- _____

13. Las **pruebas estadísticas**, en su caso,

- son apropiadas para los tipos de variables utilizadas y para responder a las hipótesis formuladas
- son inadecuadas
- no están descritas con suficiente detalle
- no están descritas
- no son necesarias para este estudio
- _____

14. Los **resultados**

- presentan información pertinente a los objetivos del estudio
- no son pertinentes
- incluyen detalles suficientes para justificar las conclusiones
- son insuficientes
- _____

15. Los **cuadros, tablas y gráficos**

- son suficientes y apropiados
- son excesivos y redundantes
- no presentan suficiente información para su interpretación
- deben mejorarse para presentar e interpretar los datos con mayor claridad
- pueden suprimirse los cuadros, tablas o gráficos números:
- pueden combinarse los cuadros, tablas o gráficos números:
- _____

24. Las **citas**

- son adecuadas y se adaptan al formato de la revista
- son incompletas
- no se corresponden con las referencias bibliográficas y deben revisarse
- no se adaptan al formato de la revista y deben modificarse
- _____

25. La **extensión**

- es adecuada y se ajusta al formato de la revista
- es excesiva y debe reducirse
- es escasa y debe ampliarse
- _____

26. La **información** que contiene el artículo

- es novedosa y presenta un aporte valioso
- repite resultados ya conocidos
- incluye material irrelevante
- _____

27. El **artículo**

- es excelente
- es bueno
- es regular
- es malo
- es pésimo
- _____

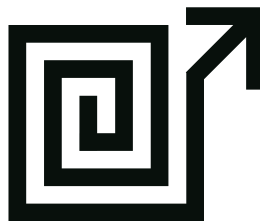
28. **Recomendación:** el artículo

- debe publicarse tal como está
- puede publicarse con modificaciones mínimas
- podría publicarse con modificaciones sustanciales tras una segunda evaluación
- debe rechazarse
- _____

29. Las **correcciones menores**, en su caso,

- se adjuntan en el archivo del artículo con el mecanismo de corrector de cambios
- se incluyen en otros comentarios
- _____

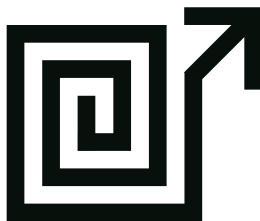
30. Otros **comentarios**



Suscriptores fundadores

1. Francisco José Martínez López - Universidad de Huelva
2. Ramón Soriano - Universidad Pablo de Olavide
3. Carlos Alarcón - Universidad Pablo de Olavide
4. Juan Jesús Mora - Universidad de Huelva
5. Francisco Rubiales - Fundación Tercer Milenio
6. Esteban Rubiales - Fundación Tercer Milenio
7. Juan Custodio Cárdenas - Grupo Empresarial HogarSur
8. Pedro Pacheco Herrera - Gerencia de Urbanismo del Ayuntamiento de Jerez
9. Diego Torres Hermoso
10. Emilio Molina Lamothe - Bufete Prado
11. Consejería de la Presidencia. Junta de Andalucía
12. Manuel Arenas - Consejo Andaluz de Colegios Oficiales de Farmacéuticos
13. Julián Álvarez Ortega - Partido Andalucista
14. Fernando Ocaña - FCB/TAPSA
15. Javier Tallada - FCB/TAPSA/TFM
16. Parlamento de Andalucía
17. Colegio de San Francisco de Paula
18. Fernando Reyero - Itsmo94
19. Joaquín García-Tapiál - Fundación EOI
20. Manuel Jesús Marchena - Gerencia de Urbanismo del Ayuntamiento de Sevilla
21. Cristóbal Cantos - ASAJA Cádiz
22. Manuel Pastrana - UGT Andalucía
23. M^a Teresa del Moral
24. José Antonio López Esteras - Inverluna
25. Caja de Ahorros El Monte
26. Asociación de Fundaciones Andaluzas
27. Luis Ortiz de Zárate Gorbea

28. Reti España
29. Javier J. Marco Verdejo
30. Cámara de Cuentas de Andalucía
31. Manuel Armenta Espejo
32. La Caixa
33. Francisco Guzmán - Cuman Sevilla Inmobiliaria
34. Antonio Torres
35. José M^a Robles
36. Consejería de Innovación, Ciencia y Empresa. Junta de Andalucía.
37. Luis Marcos Sánchez - Altae Banco Privado
38. Manuel Ruiz Domínguez - Caja Madrid
39. Benito Caetano Guerrero
40. José Antonio Viera Chacón - Parque Científico y Tecnológico Cartuja 93
41. José Mora Galiana - Universidad Pablo Olavide
42. José Martínez de Pisón
43. Leandro del Moral
44. Serveis d'Enginyeria del Transport
45. Diego Valderas Sosa - IULV-CA
46. Diputación Provincial de Huelva
47. Modesto Saavedra López - Facultad de Derecho de la Universidad de Granada
48. Universidad de Zaragoza
49. Rafael Sánchez Pérez
50. Modesto Saavedra López



Subscripciones

El precio anual de suscripción es de 50 euros (dos números/año). Toda la correspondencia debe enviarse a la sede editorial: Fundación Tercer Milenio. Avda. Cardenal Bueno Monreal, s/n. Edif. ATS, bajo, local A. 41013 Sevilla.

Boletín de suscripción

Deseo me remitan ____ ejemplar/es de la REVISTA INTERNACIONAL DE PENSAMIENTO POLÍTICO.

Datos personales

Nombre: _____

NIF/CIF: _____

Departamento: _____

Domicilio: _____

Población: _____ Provincia: _____ País: _____

Código Postal: _____ Tfno.: _____

Precio suscripción anual (dos números): 50 euros

Adjunto cheque a nombre de Fundación Tercer Milenio

Giro Postal

Transferencia bancaria a nombre de la Fundación Tercer Milenio/c.c. 2100/2602/08/0210035043 (confirmar cuenta bancaria, banco y agencia) (Adjúntese fotocopia del recibo de la entidad bancaria donde se efectúe el ingreso).

Cargo a mi cuenta n° _____ / _____ / _____ /

VISA

El Monte

Red 6000

Master Card

Eurocard

P.V.P.: 30 €