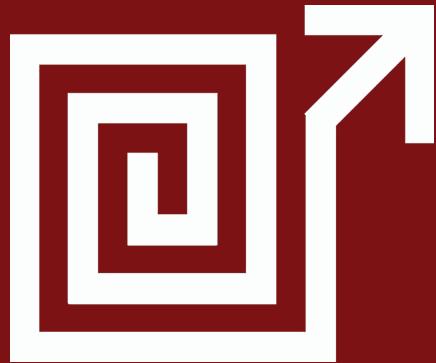


International Journal of Political Thought

Revista Internacional de
Pensamiento
Político



Número 13 / 2018

Promueve, dirige y gestiona:

Laboratorio de Ideas y
Prácticas Políticas (LIPPO)

Centro de Investigación de la
Universidad Pablo de Olavide
de Sevilla

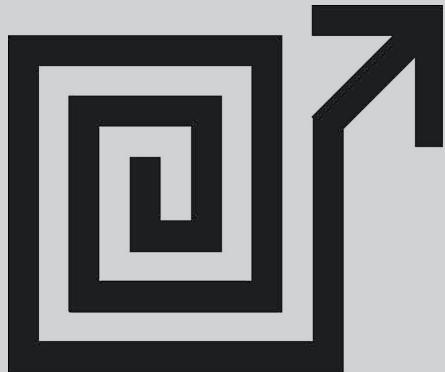
Edita: Aconcagua Libros.
Sevilla
infoaconcaqualibros@gmail.com
www.aconcaqualibros.net

Colaboran:
Fundación Tercer Milenio
Universidad de Huelva
Universidad Pablo de Olavide
de Sevilla

ISSN 1885-589X
D.L.: SE-6612-05

International Journal of Political Thought

**Revista Internacional de
Pensamiento
Político**



**Número 13
2018**

Revista Internacional de Pensamiento Político

Bases, Compromiso ético y Licencia

Bases de indexación de la revista

IN-RECS

Índice de impacto. Revistas Españolas de Ciencias Sociales

CIRC

Clasificación Integrada de Revistas Científicas

RESH

Revistas Españolas de Ciencias Sociales y Humanidades

DICE

Difusión y Calidad Editorial de las Revistas Españolas de Humanidades y Ciencias Sociales y Jurídicas

ISOC

Bases de datos Bibliográficas del CSIC

DOAJ

Directory of Open Access Journals

LATINDEX

Sistema regional de información en línea para revistas científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

DULCINEA

Proyecto cuyo objetivo es conocer las políticas editoriales de las revistas españolas respecto al acceso a sus archivo

ERIH PLUS

Índice de referencia europeo para la calidad de las revistas en Humanidades

DIALNET

Sistema abierto de información de revistas especializadas en ciencias sociales y humanas

MIAR

Matriz de información y análisis de revistas

CARHUS PLUS

Sistema de clasificación de revistas científicas de los ámbitos de las Ciencias Sociales y Humanidades

REDIB

Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico

HEINONLINE

Portal internacional de revistas jurídicas, textos legales y jurisprudencia.

Porcentaje de rechazo de artículos en este número: 35 %

RIPP se adhiere a las directrices EASE (European Association of Science Editors) y de COPE (Committee on Publication Ethics)



Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0.

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>

Resumen en español:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es_ES

PRESENTACIÓN RIPP n. 13 (2018)

Pág. 9

Monográfico: Islam, ideología, poder y religión

PRESENTACIÓN DEL MONOGRÁFICO	Pág. 15
Fouad Mohamed El Achouri: EL IMPACTO DE LO RELIGIOSO SOBRE LA PRÁCTICA POLÍTICA EN MARRUECOS: EL CASO DE LA ALTERNANCIA	Pág. 19
Abdelali Adnane: DROIT INTERNATIONAL PRIVÉ ET STATUTS PERSONNELS DES NON MUSULMANS EN TERRE D'ISLAM: LIBERTÉ A L'INFINI, ZERO ORDRE PUBLIC	Pág. 39
Abdelhamid Adnane: POSIBLES VÍAS INTERPRETATIVAS DE CONSTITUCIONES MISCELÁNEAS. A PROPÓSITO DE LAS CONSTITUCIONES DE PAÍSES ARABO-MUSULMANES	Pág. 67
Souad Adnane: WOMEN'S PROPERTY RIGHTS IN THE MENA REGION: AN OVERVIEW	Pág. 93
Mohamed Saad Bentaouet: EL PENSAMIENTO POLÍTICO ISLÁMICO Y LA PROPAGANDA TERRORISTA	Pág. 107
Jad El Khannoussi: EL DILEMA PALESTINO: ¿UNA CUESTIÓN INTERNA O HUMANA?	Pág. 123
Mohamed El Mouden: ISLAM, POLITICA Y PODER EN MARRUECOS	Pág. 145

In Memoriam

Alberto González Pascual: ZYGMUNT BAUMAN: ENTENDIMIENTO DE UN UNIVERSO INFINITO	Pág. 163
---	----------

Estudios Varios

Manuel Carbajosa Aguilera: LOS CAMINOS POSIBLES DEL LIBERALISMO POSREVOLUCIONARIO	Pág. 195
María Isabel Cepeda González: EVALUACIÓN DEL IMPACTO DE LA EDUCACIÓN DE GÉNERO EN EL SEXISMO: EVIDENCIA DE LOS ESTUDIANTES UNIVERSITARIOS EN MADRID	Pág. 221
Valerio D'Angelo: "SAN MAX" RELEIDO. UNA DEFENSA DE STIRNER CONTRA MARX	Pág. 235
Roberto García Jurado: MAQUIAUELO Y LA PERFIDIA DE VENECIA	Pág. 257
Elisa Goyenechea: THOMAS JEFFERSON: ENTRE EL LIBERALISMO Y EL REPUBLICANISMO. LA POSICIÓN DE HANNAH ARENDT	Pág. 279
Paula Jimena Sosa: MARIÁTEGUI Y SU TIEMPO. LA PROPUESTA ANTROPOLÓGICA DE UN MARXISTA HETERODOXO	Pág. 307

Paloma Martínez Matías: ROSA LUXEMBURG: REFORMISMO, DEMOCRACIA Y CONCIENCIA REVOLUCIONARIA	Pág. 323
Eduardo Molina Campano: REPENSANDO LOS CONCEPTOS DE SUBSUNCIÓN, PLUSVALOR Y TRABAJO DE AUDIENCIA EN EL CAPITALISMO DIGITAL	Pág. 347
Gabriel Moreno González: EL NACIONALISMO VASCO EN EL MARCO CONSTITUCIONAL DE LA II REPÚBLICA ESPAÑOLA (1931-1936)	Pág. 363
Luisa Posada Kubissa: EL FEMINISMO (O LA AUSENCIA DEL MISMO) EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE HANNAH ARENDT	Pág. 383
Kénel Senatus: LA REPÚBLICA DOMINICANA Y LA PRIVACIÓN ARBITRARIA DEL DERECHO A LA NACIONALIDAD DE LAS PERSONAS DE ORIGEN HAITIANO CONFORME A LA SENTENCIA TC/0168/13	Pág. 399
Pablo José Terol Orozco: LA INSTITUCIÓN DEL REFERÉNDUM EN EL DERECHO CONSTITUCIONAL EUROPEO: UN ESTUDIO COMPARADO	Pág. 423

Comentarios normativos y documentales

María del Águila Lara Palacios: ANÁLISIS DE LOS ACUERDOS ENTRE ESPAÑA Y MARRUECOS -LA GARANTÍA DE LA CIRCULACIÓN DE LAS PERSONAS INMIGRANTES EN LA FRONTERA SUR DE LA CIUDAD AUTÓNOMA DE MELILLA	Pág. 455
---	----------

Testimonio

Eduardo Molina Campano: VENEZUELA: ¿LA DERROTA SIMBÓLICA DEFINITIVA DEL SOCIALISMO? UN “MEA CULPA”	Pág. 475
---	----------

Notas bibliográficas

María Casado (coord.), De la solidaridad al mercado, el cuerpo humano y el comercio biotecnológico (Editorial Fontamara SA. México, 2016)	Pág. 487
Ricardo Hurtado Simó, El ocaso del optimismo: de Leibniz a Hamacher. Debates tras el terremoto de Lisboa de 1755 (Biblioteca Nueva, Madrid, 2016)	Pág. 489
José Miguel Ortí Bordás, Desafección, posdemocracia, antipolítica (Encuentro, Madrid, 2015)	Pág. 493
Pierre Rosanvallon, El buen gobierno (Manantial, Buenos Aires, 2015) Traducción: Horacio Pons	Pág. 497
RESEÑAS BIOGRÁFICAS DE LOS AUTORES	Pág. 501
NORMAS PARA AUTORES, COMPROMISOS Y LICENCIAS	Pág. 509
GUIDELINES FOR AUTHORS, ETICAL AGREEMENT AND LICENSES	Pág. 517
PUBLICACIONES DEL LIPO	Pág. 523
FORMULARIO DE EVALUACIÓN	Pág. 529

Revista Internacional de Pensamiento Político

Número 13
2018

Comité Científico

Benjamín Barber [Universidad de Nueva York,
Estados Unidos]

Norberto Bobbio [Universidad de Turín, Italia]

Noam Chomsky [Instituto Tecnológico de
Massachusetts, Estados Unidos]

Elías Díaz [Universidad Autónoma de Madrid, España]

Luigi Ferrajoli [Universidad de Roma III, Italia]

Franz Hinkelammert [Departamento Ecuménico de
Investigaciones, San José, Costa Rica]

William Kymlicka [Universidad de la Reina,
Kingston, Canadá]

Martti Koskeniemi [Universidad de Helsinki,
Finlandia]

Edgar Morin [Centro Nacional de la Investigación
Científica, París, Francia]

David Kennedy [Universidad de Harvard,
Estados Unidos]

Anthony Pagden [Universidad de California,
Los Ángeles, Estados Unidos]

Antonio E. Pérez Luño [Universidad de Sevilla España]

Quentin Skinner [Universidad de la Reina Mary,
Londres, Reino Unido]

James Tully [Universidad de Victoria, Canadá]

Revista Internacional de Pensamiento Político

Comité de Programación y Redacción

Director:

Ramón Soriano, catedrático de Filosofía del Derecho y Política [Universidad Pablo de Olavide, España].

Directores adjuntos:

Carlos Alarcón, catedrático de Filosofía del Derecho y Política [Universidad Pablo de Olavide, España].

Juan Jesús Mora, profesor titular de Filosofía del Derecho y Política [Universidad de Huelva, España].

Secretario:

Ignacio de la Rasilla, Han Depei Chair Professor of International Law [Wuhan University Institute of International Law, China].

Vicesecretaria:

María Nieves Saldaña, profesora titular de Derecho Constitucional [Universidad de Huelva, España].

Vocalías:

Pierre Brunet [Université Paris X Nanterre-La Défense, Francia].

Stefan Gandler [University of California, EE.UU.].

Giuseppe Lorini [Università degli studi di Pavia, Italia].

Vincent Mosco [Queen 's University, Reino Unido].

Jaime Rafael Nieto [Universidad de Medellín, Colombia].

Gloria Trocello [Universidad de San Luis, Argentina].

Revista Internacional de Pensamiento Político

La sección del monográfico lleva por título: *Islam, Ideología, Poder y Religión*. No es necesario que me extienda en la explicación de su contenido, porque ya lo hace con más sabiduría y conocimiento de causa el coordinador del monográfico, Abdelhamid Adnane. Únicamente advertir el desglose del monográfico en artículos de carácter general y otros que miran a cuestiones más concretas. Entre los primeros un artículo analiza, después de explicar las varias dimensiones de la democracia, cómo influye el factor religioso en la práctica política y cómo lo religioso prevalece en las acciones de gobierno (FOUAD EL ALCHOURI); un segundo artículo se refiere a la disparidad entre el Islam y el terrorismo y explica el movimiento yihadista y sus argumentos religiosos (SAAD BENTAOUET); un tercer artículo se centra en la cuestión complicada de la oposición de dos legitimidades religiosas en Marruecos: la del monarca, que desea acaparar toda la legitimidad, y la de los partidos políticos musulmanes que defienden un islamismo político (MOHAMED EL MOUNDEN); finalmente un cuarto artículo se enfrenta a una interpretación de las reformas de las constituciones de los Estados arabo-musulmanes, que por un lado continúan con los valores tradicionales y por otro incorporan elementos modernistas cercanos al constitucionalismo europeo,

un difícil equilibrio que permite al autor denominar a estas constituciones con el apelativo de constituciones misceláneas (ABDELHAMID ADNANE)

En el segundo grupo de artículos del monográfico se trata de cuestiones más concretas: la ausencia del derecho de propiedad de las mujeres musulmanas, planteando una crítica a la situación y un plantel de reformas (SOUAD ADNANE); el tratamiento jurídico de los no musulmanes en tierras del Islam, distinguiendo entre las reglas generales del derecho internacional y las peculiaridades de las normas dimanantes del Islam (ABDELA LI ADNANE); finalmente la descripción hiriente de la situación de los palestinos, cuya causa es según el autor humanitaria, más allá de consideraciones ideológicas y religiosas, y por lo tanto ataña a todos los seres humanos del planeta, inculpando de la tragedia que atraviesa Palestina no solo a las grandes potencias (con Estados Unidos a la cabeza) sino a los líderes de los Estados arabo-musulmanes, que han abandonado su causa (JAD EL KHAN NOUSSI).

In Memoriam está dedicado a un polifacético y prolífico autor –filósofo, sociólogo, antropólogo- como es Zygmunt Bauman, del que realiza un profundo estudio ALBERTO GONZÁLEZ, empleando la dia-

léctica con los conceptos innovadores de Bauman -la adioforización, la racionalidad líquida, el amor líquido, la marginación de los pobres, la minusvaloración de los que son diferentes subsumidos en categorías de subhumanos y la urgencia de la toma de conciencia para actuar éticamente-, entablando un dialogo entre Bauman y otros pensadores -Kant, Freud, Platón, Lacan, Levinas y Marx-, y como consecuencia imprimiendo una mayor potencialidad a la filosofía ciertamente utópica de Bauman.

Estudios Varios se desglosa en tres grupos de artículos: a) los referentes a pensadores/as relevantes de la historia de la filosofía del derecho y política, b) los que tratan de algunas importantes corrientes de esta filosofía, y c) los que abordan cuestiones concretas candentes en el seno de la teoría política y jurídica.

En el primer bloque de temas hay que subrayar que el presente número de RIPP se caracteriza por el nutrido grupo de artículos dedicados a los clásicos y autores relevantes de la filosofía política. VALERIO D'ANGELO defiende a Max Stirner de la despiadada crítica de Marx y Engles en la *Ideología Alemana*, donde le llaman "San Max" debido a su fuerte e inconsistente idealismo, ignorante de las consecuencias de las relaciones de poder; el autor del artículo blande espada en favor del criticado, de quien asegura que desveló la alienación producida por el liberalismo transformando a los individuos en creyentes como antesala para su dominación. ROBERTO GARCÍA lleva a cabo un análisis introspectivo de la visión de Venecia y Florencia por Maquiavelo, a quien no le gustaba la república aristocrática de Venecia y tampoco que Florencia, república más democrática, siguiera su ejemplo; el

autor da cuenta de las reflexiones de Maquiavelo al contemplar las instituciones y vicisitudes de Venecia. ELISA GOYENECHEA pone de manifiesto que frente a la doctrina dominante hasta los años sesenta Hannah Arendt considera a la revolución americana de la segunda mitad del siglo XVIII como una revolución de raíces clásicas republicanas y no como exponente del naciente liberalismo, y en este sentido también señala que la figura de Thomas Jefferson, protagonista de primera fila de esta revolución, se adhiere a este republicanismo más que a un protoliberalismo, basándose principalmente en las opiniones de Jefferson sobre instituciones como los consejos y su llamada a la participación de los ciudadanos de un modo permanente. PAULA JIMENA analiza la visión de Mariátegui acerca de un marxismo alejado de la realidad socio-económica y de las necesidades de la época, al tiempo que critica el discurso liberal conservador de la burguesía basado en un consenso ficticio, proponiendo la refundación del marxismo, uniendo teoría y praxis, sobre la base de las aportaciones de Nietzsche y Bergson. PALOMA MARTÍNEZ se atreve con el análisis de tres temas muy presentes en Rosa Luxemburg: el reformismo de la socialdemocracia olvidando los objetivos revolucionarios, la unión de democracia y revolución y la necesidad de la formación de los proletarios en el funcionamiento del capitalismo para que la revolución sea exitosa. LUISA POSADA se opone al intento generalizado de valorar a Hannah Arendt como autora influyente en las ideas feministas y juzga que es inapropiado considerarla proponente de orientaciones feministas, teniendo en cuenta sus ideas acerca de la separación de los espacios público y privado; si lo privado es el ámbito de la necesidad y lo público

el lugar de la libertad, la emancipación de la mujer en el espacio privado es inviable; de ahí –afirma la autora– la necesidad de politizar lo privado.

En el segundo bloque de materias MANUEL CARBAJOSA se ocupa de las señas de identidad del liberalismo francés posterior a la revolución de finales del siglo XVIII, el cual toma como ejemplo el desarrollo histórico y el entramado institucional británico, apostando por un equilibrio entre la libertad de los individuos y la estabilidad de la gobernabilidad. EDUARDO MOLINA aborda el análisis del capitalismo digital comunicativo, tratando los elementos que funcionan a su alrededor – el propietario del medio, las empresas anunciantes, los trabajadores asalariados productores de la mercancía, los consumidores de la misma (la audiencia)– y criticando la denominación de “trabajador de audiencia” recaída en los usuarios de las redes y los medios de comunicación, porque no se ha diferenciado bien entre el usuario y el trabajador de las redes a cambio de un salario. GABRIEL MORENO examina el nacionalismo vasco durante la II República española y dentro de este marco el papel desempeñado por el PNV, partido centrista y hegemónico, que sufrió la resistencia a sus postulados políticos desde las filas republicanas.

En el tercer y último bloque de *Estudios Varios* destacan diversos temas, todos igualmente interesantes. MARÍA ISABEL CEPEDA realiza un estudio de campo y experimental mediante la técnica de la encuesta a estudiantes de las titulaciones de Criminología y Enfermería (titulaciones seleccionadas porque sus profesionales tienen que trabajar con conflictos de género), dando como resultado que los estudiantes que reciben una formación en

género son menos sexistas que los que no la obtuvieron. KÉNEL SÉNATUS estudia la privación arbitraria de la nacionalidad a los nacidos en la República dominicana de origen haitiano, que había sido obtenida por ellos según el criterio del *ius soli*, empleando el Gobierno el argumento de que eran “extranjeros en tránsito” y carentes de un estatus migratorio legal; el autor, criticando la sentencia del tribunal superior de justicia, apoyando la decisión del Gobierno, reflexiona sobre el contraste entre el derecho a la nacionalidad de la persona, amparado por el derecho internacional, y la soberanía del Estado. Finalmente PABLO TEROL examina los referéndums en los ordenamientos jurídicos europeos, estableciendo la comparación entre ellos, y recalando su atención en el referéndum español, exponiendo argumentos favorables y contrarios e indicando una serie de mejoras de esta importante institución de participación legislativa popular; el autor indica que el referéndum no debe desaparecer en nuestro ordenamiento jurídico, pero debe ser una institución con capacidad de evolución y adaptación para obtener éxito.

Testimonio continúa la política editorial de consagrarse una sección al testimonio de una persona o colectivo situados en unas coordenadas políticas complejas; se persigue dar la voz a la vivencia de la política como complemento de los trabajos teóricos que ofrece una revista de pensamiento político. En este caso se trata de la vivencia de un activista y testigo directo de la revolución bolivariana del presidente venezolano Hugo Chávez, impregnada de interesantes reflexiones críticas del desarrollo de la revolución: limitaciones, errores, posibles vías de su evolución, interpretación de las mismas, etc. Un excelente testimonio de EDUARDO MOLINA

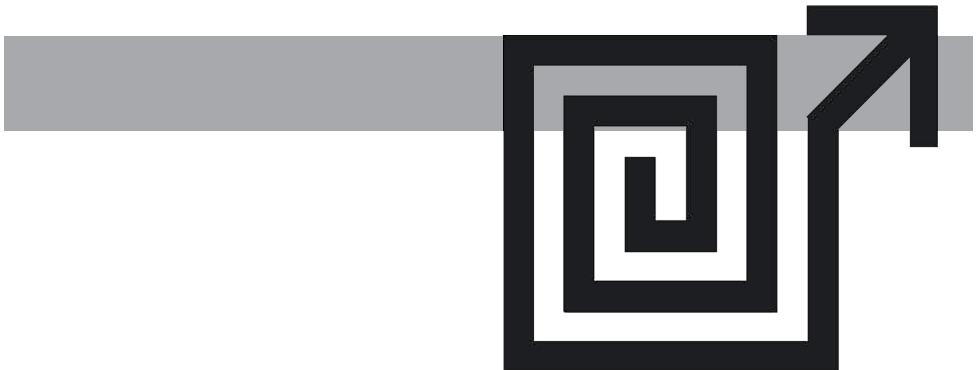
cuajado de reflexiones críticas sobre un innovador proyecto revolucionario.

Una nueva sección de la revista, *Materiales normativos y documentales*, recoge la descripción, comentarios críticos y propuestas de mejora de los acuerdos entre España y Marruecos en materia de personas inmigrantes realizado por MARÍA DEL ÁGUILA LARA.

Notas bibliográficas se ocupa de la recensión de las obras recientes de María Cásado (coordinadora de un volumen colectivo), Ricardo Hurtado, José Miguel Ortiz y Pierre Rosanvallon.

El volumen concluye con la *breve reseña biográfica de los autores*, *las normas para los autores y de organización de la revista*, *las publicaciones del Laboratorio de Ideas y Prácticas Políticas (LIPPO)*, Centro oficial de Investigación de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, órgano promotor y gestor de RIPP, y el *formulario para los evaluadores* con la finalidad de que los autores conozcan los criterios de valoración de sus artículos.

Dirección de RIPP



Monográfico

Islam, Ideología,
Poder y Religión



Presentación del monográfico: Islam, ideología, poder y religión

En los últimos años buena parte de los países árabes ha conocido varias revueltas y, en algunos casos, verdaderas revoluciones que, a excepción de casos contados, dieron lugar a profundas reformas constitucionales. Las nuevas Constituciones parecen integrar la idea del constitucionalismo en tanto que doctrina que se propone limitar el poder y garantizar los derechos de los ciudadanos.

No obstante, en general, el derecho a la libertad religiosa no ha encontrado la acogida que se merece, pues sólo se reconoce una de sus facetas, la libertad de culto, pasando por alto las demás facultades integrantes del mismo. Ello hace que la obra del constituyente adolezca de una carencia en términos de derechos que podría desnaturalizar, o cuanto menos limitar, el alcance de varios derechos constitucionales de modo contrario al espíritu del constitucionalismo que le ha servido de fuente de inspiración.

Es de sobra conocido que en Occidente, las Constituciones responden, principalmente, a la categoría racional normativa, definida por García Pelayo como la norma escrita establecida de una sola vez, y en la que de manera total, exhaustiva y sistemática se establecen las funciones fundamentales del Estado y se regulan los órganos, el ámbito de sus competencias y las relaciones entre ellos. Añádase a ello que las relaciones entre Estado y fenómeno religioso se rigen en la tradición cultural occidental por el principio de neutralidad, de la que deriva indefectiblemente un pluralismo formado con base en la elec-

ción racional libre trasunto de la autonomía individual.

Las Constituciones de los países arabo-musulmanes responden en buena medida, debido principalmente a la falta de reconocimiento de la libertad religiosa, al concepto de Constitución histórico-tradicional, identificable como la suma o resultante de decisiones parciales y de principios de diferente origen (racional y tradicional), a pesar de recogerse en un mismo documento del que se predica la racionalidad y la normatividad. Lo cual, cabe añadir, arroja como resultado una mezcolanza normativa no pocas veces incompleta y hasta llena de antinomias, al no preverse mecanismos orientados a solventar los problemas que pueden darse en este sentido.

En concreto, tales invocaciones en estas Constituciones a la religión “pueden” significar la incorporación en aquellas de los contenidos de ésta, si no de forma directa e inmediata al menos por la vía indirecta de su interpretación respectiva conforme a los dictados de las disposiciones de índole religiosa. He aquí una peculiaridad sobresaliente de dichas Constituciones, nacidas posiblemente con la pretensión de ser racionales y normativas y que, a la postre, integran elementos de corte tradicional, llevado a la práctica de modo falaz y en perjuicio de la libertad y de la autonomía individual. Ello da lugar a inevitables tensiones y fricciones en sus ordenamientos entre estas piezas de signo diferente que coexisten en su seno.

Tal vez los Estados arabo-musulmanes arrastren una crisis profunda, quizá los resortes que habitualmente emplean no sean suficientes para salir de la actual. En cualquier caso, da la impresión de que cuando la forma de organización política tradicional en los países arabo-musulmanes mutó a una forma estatal no sólo fue para modernizarse sino también para sobrevivir. Pero no se olvide que este segundo objetivo sólo puede lograrse conviviendo con principios modernos, o cuanto menos sin clara aplicación práctica en la historia de dichos países. Dichos principios nuevos, a la par que los tradicionales, están llamados a reestructurar los andamiajes del ordenamiento jurídico y a vincular al poder público, pues ha de tenerlos en cuenta en sus políticas públicas.

Sea como fuere, la paz social se ha convertido en una exigencia al Estado como también lo es la integración de todos los grupos humanos que en su seno cohabitán. Acaso no sean malos tiempos para garantizar el derecho a la diferencia, operando el paso, según la distinción clásica de Tönnies, de la comunidad (*Gemeinschaft*) cerrada a la sociedad (*Gesellschaft*) abierta en la cual se garantiza tanto el derecho de entrada como el derecho de salida.

Todas las contribuciones, que se recogen en el presente monográfico, tuvieron que someterse a las normas de evaluación por pares que establece la *Revista Internacional de Pensamiento Político*. En consecuencia, en este monográfico no sólo contamos con ideas que reflejan una orientación crítica y estrechamente relacionada con la praxis, sino además de un elevado rigor académico.

El hilo umbilical de los trabajos es el estudio de la norma y de la realidad de algunos países arabo-musulmanes. En él

el lector puede encontrar varios trabajos relacionados con el objeto de estudio propuesto por la dirección de la *Revista Internacional de Pensamiento Político*: el estatuto personal de los no musulmanes en países musulmanes (Abdelali Adnane) donde se hace hincapié en los principios fundantes del multiculturalismo en el Derecho islámico; la política y el poder alrededor del Islam en Marruecos (Mohamed el Mouden) que trata las formas que toma la relación entre la política y la religión en Marruecos a través de las prácticas políticas del poder dominante representado por la monarquía frente a las fuerzas del Islam político que compiten en adquirir la legitimidad de la representación política del Islam en el espacio público; el derecho de propiedad de las mujeres (Souad Adnane) donde se analiza la situación de la mujer en la región de Oriente medio y del Norte de África (MENA) subrayando los obstáculos de naturaleza jurídica que limitan el acceso de la mujer a la propiedad y se propone una serie de acciones de mejora; la religión y gobierno (Fouad Achouri) poniendo el acento sobre la importancia de la religión en Marruecos en materia de gobierno, demostrando que incluso la alternancia en el poder, cuestión pacífica en el pensamiento democrático, resulta sometida a consideraciones de cuño religioso; el terrorismo y el Islam (Saad Bentouet) en el que se analiza el pensamiento político islámico y la propaganda terrorista, y se hace un estudio de los movimientos yihadistas actuales que buscan imponer el califato global siguiendo una interpretación religiosa de la sociedad mundial, pretendiendo controlar la vida pública y privada de las personas; el dilema palestino -**¿una cuestión interna o humana?**- (Jad El Khannoussi) donde el autor reclama, con los mismos argumentos sostenidos por las asociaciones

y organizaciones a escala planetaria, el derecho palestino a vivir en dignidad; y finalmente las vías interpretativas de las Constituciones mixtas (Abdelhamid Adnane) donde se precisa que las reformas constitucionales que recogen en varios grados las demandas sociales, reflejo del carácter plural de estas sociedades, dieron lugar a una miscelánea de difícil interpretación ya que ora remite al Derecho tradicional ora parece refundar el Estado a la luz de las coordenadas de corte moderno. En este panorama, puede llevarse a cabo en la práctica distintos enfoques interpretativos de las coordenadas de diferentes fuentes de inspiración, ya que las fricciones entre ambas pueden tener proyección pública, correspondiéndole al poder público afrontarlas

Nuestra intención es que dichas aportaciones sean conocidas por la comunidad universitaria y científica y ésta aporte su opinión. Hasta tanto esto se produzca ahí va la nuestra.

**Abdelhamid Adnane,
Coordinador del monográfico**

EL IMPACTO DE LO RELIGIOSO SOBRE LA PRÁCTICA POLÍTICA EN MARRUECOS: EL CASO DE LA ALTERNANCIA*

THE IMPACT OF THE RELIGIOUS ORDER ON THE POLITICAL PRACTICE IN MOROCCO: THE CASE OF THE ALTERNATION

M. Fouad El Achouri

Universidad Moulay Ismael de Meknes

fouadelachouri@gmail.com

Recibido: octubre de 2018

Aceptado: noviembre de 2018

Palabras clave: Hassan II, Alternancia, Religión, Legitimidad, Particularismo, Consenso, Partidos políticos.

Keywords: Hassan II, Alternation, Religious Legitimacy, Particularism, Consensus, Political Parties.

Resumen: La cultura del consenso, peculiaridad propia de la cultura política marroquí fruto de la conciliación entre dos tipos de legitimidades diametralmente opuestas (religiosa y laica), va a dar a los diferentes conceptos e instrumentos de la práctica política y del ejercicio del poder una connotación propia y singular en relación con los conocidos conceptos tanto en ciencia política y en derecho constitucional por un lado, como en la práctica política de los países occidentales del otro: separación de poderes, monarquía parlamentaria, constitución, partidos políticos, elecciones, oposición... etc. La alternancia de su lado no escapará a esta norma fundadora de la especificidad de la excepción marroquí.

Abstract: The culture of consensus, a particularity specific to the Moroccan political culture resulting from the conciliation between two diametrically opposed types of legitimacy (religious and secular), will give the different concepts and tools of political practice and the exercise of power a genuine and unique connotation compared to that known both in political science and constitutional law on the one hand, and in the political practice of Western countries on the other: separation of powers, parliamentary monarchy, constitution, political parties, elections, opposition ... etc. Alternation, as well will not escape from this founding rule on which the specificity of the Moroccan exception is based.

(*) Traducción de Abdelhamid Adnane, coordinador del monográfico.

Introducción

La alternancia es uno de los aspectos más importantes de la democracia. Permite al pueblo, a la vez origen y finalidad de poder, cambiar de política confiándole su destino a una nueva mayoría a través de las urnas. Este concepto, que hace del criterio numérico una de sus bases fundadoras, toma una connotación particular en Marruecos dónde el Islam es, por excelencia, el cimiento de la cultura política marroquí.

Antes de proceder al estudio de la alternancia en Marruecos (epígrafe 2), y para abordar mejor y comprender el contenido de la iniciativa real relativa al particularismo marroquí en este campo tan delicado como espinoso, en cuanto afecta a uno de los pilares fundamentales de la democracia, a saber la soberanía popular fuente de toda legitimidad del poder, nos parece de suma importancia exponer las diferentes dimensiones de la democracia (epígrafe 1).

1. Las diferentes dimensiones de la democracia

Podemos distinguir entre tres dimensiones: la dimensión política (1.1), la dimensión social (1.2), y la dimensión cultural (1.3).

1.1 La dimensión política

Las elecciones, así como las medidas y los procedimientos técnicos que las rodean, son sin duda alguna el instrumento más importante de la democracia política, que le otorga a la mayoría el derecho a

imponer sus preferencias y sus opciones. El pueblo soberano, por el juego de la alternancia, obliga los partidos políticos a tener en cuenta sus necesidades y sus demandas. Los partidos políticos, conscientes de que es su futuro el que está en juego, están obligados a respetar los proyectos para los cuales han sido elegidos.

De este modo, “la démocratie possède, par sa valeur humaine et éthique, une valeur éminemment pragmatique. Elle fournit l'instrument qui permet de surveiller en toute légalité des gouvernants et d'en changer s'ils obtiennent de mauvais résultats, ou s'ils volent, sans devoir attendre une catastrophe et sans verser le sang»¹. Se trata de garantías jurídico-políticas, que hacen del ser humano, propietario de su parcela de soberanía, un actor de su historia². Éste es libre de escoger a sus representantes. Estos últimos deben “ser su voluntad y su voz” y no sólo portavoces que interpretan sus deseos y sus aspiraciones³. Es el pueblo soberano el que detenta el verdadero poder por medio de unas elecciones, de lo cual es responsable una administración neutral e imparcial. Es el poder de las urnas que prima sobre el poder de turno, que no le cabe sino plegarse ante la decisión del pueblo. Este último es libre de renovar su apoyo al gobierno u otorgar su confianza a otro nuevo. En eso consiste la alternancia que es un aspecto fundamental de la democracia. Pues para que el gobierno se mantenga, está compelido a tomar en serio las demandas y las exigencias de la nación para ganar su confianza, sabiendo

1. Revel, J-F., *Le regain démocratique*, Fayard, Paris, Janvier 1992, p. 281.

2. Tourraine, A., *Qu'est-ce que la démocratie ?* Fayard, Paris, 1994, p. 34.

3. Burdeau, G., *La démocratie*, Imprimerie Bussière, Saint Armand, 1996, p. 39.

que su futuro depende de ello. Así destaca el interés de la soberanía popular, sin la cual, la democracia se hace prácticamente imposible⁴.

Sin embargo, la dimensión política dominada por la aritmética, eso es por la sumisión de la minoría a la mayoría, puede convertir el principio de la soberanía popular en un título que legitima la tiranía⁵. Para mostrar que tal riesgo es real, André Philippe dirá: “si mañana, una mayoría pasajera obligaba a los judíos a llevar la estrella amarilla, no tendríamos que inclinarnos delante de esta decisión mayoritaria que sería contraria a los principios más sagrados de nuestra conciencia [...] la voluntad democrática se traduce no sólo por su origen, la expresión de la voluntad de la mayoría del pueblo, sino que también por su contenido, por el hecho de que está conforme a las reglas jurídicas y a las normas morales que caracterizan en un momento dado una civilización y una comunidad nacional”⁶.

La dimensión política de la democracia, relativa a la gestión de los asuntos públicos, ligados históricamente al principio de libertad, guarda una íntima relación con la dimensión social, basada en el principio de igualdad. De este modo, la filosofía política de la democracia está estrechamente unida a la filosofía moral. Y es esta unidad la que hizo que G. Sartori rechazase la separación de las dos formas de democracias: política y social⁷. El interés

de esta unidad consiste en salvaguardar un perfecto equilibrio entre estas dos filosofías de orígenes opuestos.

1.2 La dimensión social

La relación de complementariedad, incluso de causalidad que existe entre la dimensión política y la dimensión social de la democracia, la pone de relieve J.F. Revel afirmando que: “en el aspecto económico como, de hecho, en muchos otros aspectos de la gestión de una sociedad, la democracia, en el sentido más humildemente práctica, aporta ante todo el medio para el pueblo de desembarazarse a tiempo y de manera pacífica, sin guerra civil ni insurrección, de un poder que gobierna mal”⁸.

La dimensión social, de origen ético y moral, interviene para asegurarle al ser humano un umbral mínimo de derecho, a la altura de su dignidad, protegiéndole de los abusos de las autoridades políticas. Por estas razones, numerosos polítólogos, interesados en la promoción de los derechos humanos valorizan la primacía del principio de igualdad sobre el principio de libertad. Fascinado por la concepción de Lincoln de la democracia, A.D. Tocqueville dirá: “la misma mayoría no constituye la fuerza en su totalidad. Por encima de ella, en el mundo de la moral, se encuentran, la humanidad, la justicia y la razón”⁹.

Una democracia se verifica en la práctica, en la realidad diaria. Es únicamente en estas coordenadas que se puede afirmar que un régimen es democrático o no le

4. Touraine (A.), op. cit., p. 115.

5. Esta interpretación pone en cuestión la tesis de Kelsen basada sobre la voluntad de la mayoría.

6. Discurso pronunciado ante la comisión de la Constitución en 1946, citado por Debbasch, C. et Pontier, J.M., *Introduction à la politique*, 4^{ème} edición, Dalloz, Paris, 1995, p. 281.

7. Tournaire, A., op. cit., p. 18.

8. Revel, J-F., *Le regain démocratique*, Fayard, Paris, 1992, pp. 280-281.

9. Véase al respecto, entre otros, *La Démocratie*, Burdeau, G., Obra citada..

es. Por estas razones, G. Burdeau definió la democracia como una «manera de vivir». La esencia de la democracia se encuentra pues en su contenido, en lo que Giovanni Sartori llamó simplemente «la cosa»¹⁰ de la democracia.

La democracia social que hace de la dignidad humana su principio de base, milita a favor de lo que Lord Bryce llamaba “igual estima para todos”¹¹. Una estima que podría desembocar en una igualdad de derechos¹² y, aún más todavía, en una “nivelación de las diferencias en las condiciones”¹³ sabiendo que la igualdad de las condiciones es un “hecho providencial” que “escapa de la potencia humana”¹⁴.

En esta orden de idea, podemos decir que la democracia sociopolítica descansa pura y simplemente en los derechos humanos tal, como son universalmente reconocidos.

Sin embargo, es necesario anotar que la democracia guarda íntimas relaciones con el Hombre. Depende de su evolución, pues éste cambia en el tiempo y/o en el espacio, y de ahí que cubre la democracia de un nuevo vestido y la dota un nuevo sentido. Es decir, es el Hombre quien le da su sentido real y efectivo. De este hecho, defender la universalidad de los derechos humanos, políticos y sociales, que representan por otra parte el núcleo duro de la democracia, no significa de ningu-

na manera la defensa de una concepción única de la democracia. Numerosos factores tanto históricos como culturales intervienen para dar a la democracia un sentido específico y propio de cada sociedad. “Cada cultura se concibe, pues, como el producto de historia particular”¹⁵.

1.3 La dimensión cultural

Los valores culturales y morales (tradicionales) son testigo de la fidelidad al pasado y a las raíces. “La cultura democrática no se limita a definir conductas y relaciones humanas dentro de una sociedad modernizada. Sería infiel a su principio central si no afirme la continuidad del pasado con el futuro, la posibilidad de movilizar un patrimonio cultural para crear el futuro [...] La democracia debe salvar de modo absoluto la mayor parte posible del pasado, diríamos incluso de la tradición, para inventar un futuro que sea tanto particular como único, construido alrededor de los principios universales que son la racionalidad y el respeto de la libertad y de la igualdad en derecho de los sujetos humanos”¹⁶. Consciente de la imposibilidad de imponer un modelo único de democracia, Alain Touraine deja este margen de diferencia en los pueblos.

Hassan II, ferviente defensor de la excepción marroquí abunda en esta dirección: “Es evidente que la concepción de la democracia no puede ser, y no es lo mismo a Londres, a París, a Estocolmo, a Moscú, a Nueva York, a Tokio y a Rabat. Un sistema universal de gobierno sólo sería imaginable si los hombres y las costumbres

10. Sartori, G., *Théorie de la démocratie*, collection analyse politique, librairie Armand Colin, Malakoff, 1973, p. 3.

11. Citado por Touraine, A., op. cit., p. 122.

12. Ibid.

13. Sartori, G., *La théorie de la démocratie*, op. cit., p. 372.

14. De Tocqueville, A., citado por Debbasch, C., et Pontier, J.M., op. cit., p. 104.

15. Lagroye, J., *Sociologie politique*, Presse de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Dalloz, Paris, 1991, p. 147.

16. Touraine, A., op. cit. p. 236.

fueran semejantes en todas partes”¹⁷. Sin embargo, “diría que una comunidad de valores - el principio democrático, los derechos humanos, el pluralismo- puede reunir, sin tracionarse a sí misma ni traicionarlos, tradiciones diferentes”¹⁸.

De estas citas destaca el hecho que la democracia es ante todo una cultura propia de cada país. No puede ni evolucionar ni desarrollarse si las condiciones y los elementos éticos y estructurales de base no son favorables¹⁹.

De hecho, cada país tiene sus tradiciones, sus costumbres, su historia, su experiencia propia que forjan su identidad. Ésta determina sus huellas y guía sus diferentes preferencias y aspiraciones. Hassan II ironiza con los teóricos de la concepción única de la democracia. «No existen procedimientos industriales que permitan entregar fábricas institucionales llaves en mano. La simple imitación sería estéril»²⁰.

Destaca así una idea muy importante: la democracia debe ser concebida sobre bases realistas. Debe reflejar las especificidades morales, culturales e históricas de cada país.

En Marruecos, el Islam es sin ningún género de duda el cimiento del edificio sociopolítico del país. Conforma su identidad, su historia y su cultura. Asimismo,

17. Hassan II, *le défi*, Paris, 1976, pp. 79-80.

18. Hassan II, Discurso ante la Asamblea nacional francesa, Paris, el 08/05/1996.

19. Tibi, B., “Démocratie et démocratisation en Islam: la quête d'un Islam éclairé et les contre-forces de l'autoritarisme et du fondamentalisme religieux”, *Revue Internationale de politique Comparée*, vol. II, n° 2, De Boeck Supérieur, Paris, 1995, p. 292.

20. Hassan II, Discurso ante la Asamblea nacional francesa, op. cit.

pesó y sigue pesando sobre su concepción del poder. Salvaguardado por la ley suprema²¹ del país y presentado como una constante del régimen²², sagrada e intocable por no decir inviolable, la referencia histórico-religiosa de la democracia hace aún más complejas las relaciones entre el Estado, como forma autoritaria, y el ciudadano, en principio, titular de la soberanía nacional. Esta complejidad, que da cuenta de la particularidad del sistema político marroquí, es la clave para abordar de manera comprensiva este régimen.

El Islam ocupó siempre buena parte del discurso de su Majestad el Rey Hassan II. Siempre ha sabido, cuando la ocasión lo permitía, usar los conceptos religiosos para transmitir mensajes, defender principios o actitudes, asegurar el matrimonio entre lo temporal y lo espiritual, y por consiguiente salvaguardar la continuidad de su posición en la cabeza del poder. Sin embargo, conciliar dos tipos de legitimidades: una tradicional y la otra moderna, no es una tarea fácil en un período en el cual la modernidad suscita una especie de fascinación engañosa según el Sobrezano:

“Me parece que el uso del término ‘modernidad’ en la vida política puede dar lugar a malos entendidos. Algunos de los que lo emplean parecen creer que la modernidad

21. El artículo 100 de la Constitución dispone que “la forma monárquica del Estado, así como las disposiciones relativas a la religión musulmana no pueden ser objeto de una revisión de la Constitución”.

22. Las constantes del sistema político marroquí son: 1. La forma monárquica, 2. La religión islámica, 3. La integridad territorial. Para más detalle, véase, Darif, M., *Les droits de l'homme au Maroc*, Publication de la revue marocaine de la sociologie politique, imprimerie les nouvelles connaissances, Rabat, 1994, p. 214.

política exige, a pesar de la geografía y de la historia, la uniformidad de las instituciones en todos los Estados del mundo. Se equivocan, ya lo he dicho. Otros, creyéndose **más realistas**, piensan, por el contrario, que la modernidad está fuera de alcance en los países en los que el respeto de la tradición se opondría a cualquier cambio real. No se equivocan menos»²³.

Tradición -modernidad, Rey-comandante de los creyentes, democracia-Islam, etc... son conceptos brillantemente utilizados por el Rey. El ejemplo de la alternancia es por excelencia la prueba de ello.

2. Aspectos y retos de la alternancia en Marruecos

El déficit socioeconómico de las últimas tres décadas²⁴ y la aceleración de los cambios mundiales de los años ochenta (caída del Muro de Berlín, Guerra del Golfo, descomposición de la Unión soviética, caída de los régimes totalitarios, ascenso sin precedentes del integrismo.), van a influir considerablemente sobre las opciones políticas y constitucionales de Marruecos²⁵. El soberano señala esta coyuntura en varios discursos del trono:

“El fin del año pasado ha experimentado cambios políticos e ideológicos que nadie veía. En la Unión Soviética y en la Europa

23. Hassan II, Alocución ante la Asamblea Nacional Francesa.

24. Para más detalle, véase nuestra tesis, *La Notion de Démocratie au Maroc, Essai d'Analyse des Discours du Trône* (1962-1995), thèse pour le doctorat en sciences politiques, Université des Sciences politiques, Université des Sciences Sociales Toulouse I, 1998.

25. Louzi, A., “La question constitutionnelle et le processus démocratique au Maroc”, *REMALD*, Rabat, n° 5, 1996, p. 153.

Oriental, una revisión filosófica y radical de los métodos y sistemas se ha realizado. Estas transformaciones permiten acercar las doctrinas políticas, a confirmar la distensión política entre los bloques, y acariciar la esperanza de que algún día las naciones se unan alrededor de la glorificación de la libertad, la consolidación de las bases de la democracia y el establecimiento de los fundamentos de la justicia”²⁶.

“El año pasado ha sido fértil en acontecimientos múltiples y diversos. El mundo sigue una senda de transformación esbozada antes de finales de los años 80. Es profunda, real y, con toda probabilidad, irreversible”²⁷.

Por su parte, la oposición aprovechará esta coyuntura, en plano nacional e internacional, para sostener las demandas de democratización. En estas coordenadas, el 17 de mayo anuncia la necesidad de una serie de reformas entre las cuales destacan²⁸ la constitución de un Gobierno representativo y homogéneo, la sepa-

26. El Rey Hassan II, *Discursos y entrevistas*, editado por el Ministerio de la Información, tomo X, 3 marzo 1990, Rabat, p. 458.

27. El Rey Hassan II, *Discursos y entrevistas*, editado por el Ministerio de la Información, marzo 1993-1994, Rabat, p. 8.

28. En el plano político-constitucional, la Koutla anuncia: “[...] también, los partidos nacionales democráticos proclaman su compromiso de llevar una acción común, animada por la misma voluntad para concretar los objetivos siguientes:

[...] Instauración de una reforma constitucional profunda que establecería los fundamentos de un Estado de derecho, reforzase el poder de la ley, y asegurase la democratización y la modernización de las instancias del Estado a todos los niveles. Esta reforma deberá instituir una separación efectiva de los poderes delimitando las responsabilidades de cada órgano; deberá estipular la constitución de un gobierno que sea representativo de la mayoría popular, y que asuma todas sus responsabilidades ante la cámara de los representantes.

ración real de poderes, la celebración de elecciones libres y supervisadas y la supresión del sufragio indirecto²⁹.

Ante el fracaso de los partidos en el poder, rechazados por el ciudadano que sigue reclamando cambios y reformas³⁰, en el año 1992 el soberano opta por una

Esta reforma deberá al mismo tiempo asegurar la independencia de la justicia y proteger los derechos y las libertades de los ciudadanos. Deberá elaborar un marco institucional que sea eficaz, capaz de satisfacer las reivindicaciones y las ambiciones legítimas del pueblo para el desarrollo, el progreso y el bienestar, obrando por la igualdad de oportunidades, la solidaridad y la justicia social, con vistas a edificar una sociedad moderna que sea fundada en el Islam y se refiera a todos los valores culturales y de civilización del pueblo marroquí.

Establecer instituciones democráticas tanto a nivel local, regional y profesional como nacional, que emane del pueblo y goce de su confianza. Esto exige que todas las elecciones generales, locales, profesionales y legislativas y todas consultas populares sean rodeadas de las garantías políticas y jurídicas,... de crear entre ellos un clima de confianza en el proceso electoral, y de asegurarles de su carácter libre y honrado. Estas son las únicas garantías susceptibles de fundar la credibilidad de las instituciones representativas.

Para más detalles véase el periódico *l'opinión* del 27 de mayo de 1992.

29. El Soberano opuesto a esta reivindicación, en nombre de la democracia, dirá:

“Si no asociamos plena y directamente a los elegidos municipales, verdaderos representantes de la descentralización, a otros elegidos, con vistas al ejercicio de las responsabilidades locales y regionales, entonces habremos causado perjuicio a la descentralización”. Hassan II, Discursos y Entrevistas, Editado por el ministerio de la información, Rabat, marzo 1992 y marzo de 1993..

30. Jamai, K., “Le champ politique marocain, les véritables enjeux”, *l'opinion* du 16 de noviembre 1993, citado en A.A.N., Paris, Editions du CNRS, 1993, p. 545.

revisión constitucional. Así, el Rey plantea nuevas reglas del juego para sosegar el clima social cada vez más agitado. La nueva Constitución se hace eco de la alternancia, considerada como un tema recurrente en los discursos regios de los años noventa.

Dada la divergencia, entre la visión real y la de la Koutla, respecto de la alternancia, ésta va a ser objeto de serios debates durante unos cuatro años, durante los cuales la concepción real acabará triunfando. Dos grandes etapas se pueden distinguir en este período: la primera se caracteriza por un fracaso de las conversaciones (2.1) y la segunda, da origen, por primera vez, a la alternancia, tal como fue concebido por el difunto Rey Hassan II, en tanto que opción irreversible para consolidar la democratización de las instituciones (2.2).

2.1 El fracaso de las conversaciones

Desde el principio hemos sostenido que la alternancia consiste en la transferencia del poder de la mayoría a la oposición de conformidad con una serie de normas bien establecidas. Este principio pone de relieve dos normas fundamentales que representan las condiciones necesarias para el éxito de la alternancia. La primera regla es jurídica, y está vinculada al aspecto constitucional de las normas, que definen la alternancia y garantizan el éxito y el respeto de la práctica política en nombre de la soberanía de la Constitución en tanto que norma suprema. La segunda es política, y se refiere a la necesidad de unas elecciones libres y transparentes³¹ que expresen las nuevas tendencias so-

31. EL Mossadeq, R., *Les dédales de l'alternance*, En-Najah 1996, pp. 11 et 107. (En árabe).

ciales, políticas y electorales de la sociedad. Dicho de otro modo, el resultado de las elecciones resulta ser un verdadero barómetro susceptible de dar cuenta de las nuevas tendencias de la sociedad³². Únicamente la transparencia electoral puede otorgar a la alternancia todo su sentido y su vivacidad. Por ello, el discurso regio hace de las elecciones a la vez una garantía de apertura y un paso hacia un cambio real³³. Con ocasión del discurso del trono, el Soberano dirá:

“[...] queremos que nuestras elecciones internas se hagan con la máxima transparencia... De hecho, queremos borrar las zonas de sombras y tener de nuestro pueblo, una fotocopia lo más acorde posible con su realidad. Sólo unas elecciones libres, leales y creíbles pueden ofrecernos esta fotografía. Sabemos que es el deseo de todos....” . “Quiero que los resultados de esta votación me traduzcan la exacta fisionomía del país. Me interesa conocer el sentimiento de las masas con las que vamos a emprender el asalto del siglo XXI, las ambiciones de los nuevos elegidos, sus éticas, sus puntos de vista sobre las cuestiones económicas y sociales”³⁴.

Estas declaraciones explícitas confirman la firme voluntad del Rey de convertir estas elecciones en una ruptura con el pasado y un avance hacia el futuro.

No faltan señales de un verdadero cambio político. Dos acontecimientos adquie-

ren un especial significado: por un lado, la puesta en libertad de Noubir Amaoui, indultado por el Rey el 12 de julio de 1993³⁵, y la posibilidad de elegir al Primer Ministro entre los miembros de la Koutla por otro. A este respecto, el Soberano afirma ante Anne Sinclair que: “el hecho de ver como un avance extraordinario el hecho de que yo tomase como Primer Ministro a un hombre que estaba en la oposición no sería... más que la lógica, si queremos seguir implacablemente la lógica de la Constitución”³⁶.

Sin embargo, el aspecto más convincente de esta iniciativa real de apertura radical, sin duda, en los resultados de la primera vuelta de las elecciones legislativas. En efecto, la retirada del Ministerio del Interior del juego electoral, resulta fructífera, a pesar de algunas irregularidades³⁷ que han afectado estas elecciones. La Koutla obtiene 99 escaños, Le Wifaq³⁸ (U.C., M.P.P.D.D., M.N) 88 escaños y el R.N.I., que se define como un partido social demócrata³⁹ y que ha manifestado su in-

35. Noubir Amaoui es el secretario general de la confederación democrática del trabajo (C.D.T). Condenado a dos años de prisión por haber proferido declaraciones injuriosas en contra del gobierno marroquí, acusándolo de corrupción.

36. El Rey Hassan II, «emisión 7 sur 7» en la cadena de televisión francesa «TFI», in *Discursos y entrevistas*, marzo 1993 – marzo 1994, editado por el Ministerio de la Información, París, 1994, p. 66.

37. El poder del dinero reemplazó él de las urnas. En efecto el precio y el valor de los votos varían según las ciudades: entre 50 y 200 tipos de DH a Rabat, hasta 2000 DH en Agadir, 10.000 tipos de DH por la retirada de un candidato molesto. Cf: Sautucci, J.C., *Marruecos. Crónica Interior*, op. cit., p. 848.

38. Le Wifaq nace justo antes de la segunda vuelta para formar una coalición capaz de hacer frente a la Koutla.

39. Sautucci, J.C, op. cit. p. 512.

tención de unirse a la Koutla para garantizarle una mayoría tranquila, obtiene 28 escaños.

La honestidad relativa de estas elecciones, cuyos resultados recuerdan extrañamente a las elecciones legislativas de 1963, sorprendió a todos los apasionados de la vida política marroquí. Bernabé López García comentando esta situación declara que “hasta después del 25 de Junio nunca el mapa político de Marruecos se había parecido a sí mismo”⁴⁰.

Nada en la vida política marroquí permite sospechar que la alternancia es de cara al futuro una elección irreversible. El menor gesto se interpreta favorablemente hasta tal punto que A. Youssefi confía, en vísperas del sufragio indirecto, en Fathallah Oulalou, miembro de la oficina política, “la tarea de inventariar los cuadros próximos al partido y que puedan contribuir al ejercicio de responsabilidades gubernamentales”⁴¹.

Los resultados de la segunda vuelta son muy decepcionantes. Ponen fin a las ilusiones de la Koutla que estaba “construyendo castillos en España”.

Ironía electoral, la agrupación “Entente” gana 66 escaños de un total de 111 para cubrir. La “Koutla” se conforma con 23 asientos. Estos resultados causan cuanto menos cierta perplejidad del observador, ya que el Wifaq que acaba de obtener el 72,40% de los votos, eso es 50 escaños, en las elecciones al Colegio

40. Lopez Garcia, B., “Le Makhzen, la amma et l’arbitre au Maroc: Administration et société civile aux élections locales et législatives 1992-1993”, A.A.N, Paris, Editions du CNRS, 1992, p. 420.

41. Barrada (H.), “Maroc, pourquoi l’opposition refuse le pouvoir”, *Jeune Afrique*, n° 1714, del 11 al 17 de noviembre 1993, Paris, p. 16.

de Consejos Municipales⁴² sólo obtuvo el 43.25% de los escaños en las elecciones municipales⁴³. El «Wifaq», al que se han sumado numerosos tránsfugas (de derecha y también independientes), obtiene 169 escaños y supera la mayoría absoluta (167 asientos)⁴⁴.

Para la oposición con 123 escaños, la decepción es grande, tanto más cuanto que el “R.N.I”, que podría ayudarle a alcanzar la mayoría, era el favorito de esta segunda vuelta⁴⁵ sólo consiguió 13 escaños. Sorprendidos, los responsables de este partido denuncian el fraude: «una cuestión de lógica aritmética: ¿Cómo explicar que el R.N.I. que posee dos veces más representantes locales que el U.C, tiene 8 diputados designados por el Colegio de

42. El artículo 43 de la constitución dispone: “[...] la Cámara de los representantes comprende, en la proporción de los dos tercios, a los miembros elegidos por sufragio universal directo y en la proporción de un tercio a los miembros elegidos por un cuerpo electoral compuesto por los consejeros municipales, así como por los miembros elegidos por colegios electorales que comprenden a los elegidos de las cámaras profesionales y los representantes de los asalariados”.

43. El Mossadeq, R., “Jeu de consensus et développement constitutionnel et électoral au Maroc”, A.A.N., 1992, Paris, Editions du CNRS, p. 463.

44. Barrada, H., “Pourquoi l’opposition refuse le pouvoir”, *Jeune Afrique*, n° 1714, Paris, 1993, p. 17.

45. Es preciso anotar que el R.N.I. consiguió en las elecciones municipales 4829 votos, o sea el 21.71 % de escaños. Este resultado le permitió dejar atrás a todos los partidos de la Administración, entre los que estuvieron el U.C, que sólo pudo obtener 2992 votos, eso es el 13.46 %. Para más detalles véase Basri, D, *La descentralización de Marruecos del municipio a la región*, Colección Edificación de un Estado moderno, Nathan, 1994, pp. 90-93.

Consejeros Municipales mientras que el U.C obtiene 20?»⁴⁶.

El análisis de los resultados de esta segunda vuelta, que dejaron estupefactos⁴⁷ a los partidos de la oposición⁴⁸, demuestra que el Majzen ha desempeñado bien su papel de manera que ninguna formación política se sintiera indispensable”⁴⁹. Este saber hacer, sumado a la libertad de actuación del Ministerio del Interior, revela el peso y la amplitud del poder del que goza este gobierno paralelo que ha infringido las consignas y garantías reclamadas por el Rey⁵⁰:

“Así, las próximas elecciones deben ser objeto de atención especial por parte de todos. Por nuestra parte, nos esforzaremos para que sus resultados sean un reflejo exacto de las aspiraciones profundas de Nuestro pueblo. Velaremos a que las próximas elecciones sean libres y transparentes, tal como lo exige cualquier democracia real y auténtica. Al garantizar a las próximas elecciones todas las condiciones de libertad y sinceridad, habremos cumplido con nuestro deber”.

46. Gateau, R., “le choix du Roi”, *Jeune Afrique*, n° 1708, Paris, 1993, p. 18.

47. IBID.

48. Al contrario, el P.P.S, estaba satisfecho de los resultados que obtuvo (12 escaños). Resultado que le permitió por primera vez formar un grupo parlamentario (véase a este respecto, Barrada, H., Por qué la oposición niega el poder). El P.P.S. en la persona de A. Yata pareció poco reticente, por no decir favorable, a las propuestas regias. Y ello, en contra de los tres otros miembros de la Koutla (O.A.D.P, U.S.F.P, P.I). La actitud del P.P.S y otros partidos de Koutla, Véase declaración de El Yazaghi, “Entre solicitantes y rivales”, *El liberal*, n° el 82, 15 de diciembre de 1994, p. 13.

49. Gateau, R., “le choix du Roi”, *Jeune Afrique*, n° 1708, Paris, 1993, p. 18.

50. El Rey Hassan II, *Discursos y entrevistas*, marzo 1991-marzo 1992, Editado por el Ministerio de la Información, Rabat, 1992, p. 23.

Sin embargo, el soberano tiene algo de que alegrarse. Este resultado lo satisface plenamente, ya que le permite realizar su deseo: crear la bipolaridad política tan esperada. A este respecto el soberano dirá:

“El destino, querido pueblo, ha querido en los últimos meses, que me encuentre con una alegría real y también con asombro -en presencia de dos coaliciones: El «Bloque Democrático» y «la Entente Nacional». Entonces me dije: “No debemos dejar que esta oportunidad escape a mi pueblo [...]. Porque creo que la democracia eficaz y fructífera funciona como una báscula, que nunca tiene más de dos bandejas, una de las cuales puede inclinarse por razón de la desigualdad de pesos. La existencia de estas dos bandejas ha permitido a países como Inglaterra y los Estados Unidos de América introducir la alternancia, realizar el cambio y la renovación... A partir de esta constatación y sin entrar en consideraciones aritméticas para distinguir a la mayoría de la minoría y, teniendo en cuenta, querido pueblo, mi deseo de renovación y cambio, me he dicho: “ha llegado el momento de la puesta en marcha de la alternancia”⁵¹.

En efecto, la alternancia sigue al orden del día, pero debe adaptarse “al particularismo marroquí”. La alternancia no saldrá de las urnas. Será impuesta desde arriba⁵²: ¡una alternancia en marroquí!

El desarrollo de las elecciones legislativas de 1993 expresa perfectamente el espíritu y la noción del poder en Marruecos: cambiar sin perder el poder de control, ámbito (el control) reservado estrictamente a la institución monárquica. Esto expre-

51. El Rey Hassan II, *Discursos y entrevistas*, marzo 1993 – marzo 1994, Editado por el Ministerio de la Información, Rabat, 1992, p. 212.

52. Barrada (H.), op. cit., p. 16.

sa claramente el dilema de la democracia en Marruecos, que oscila entre la voluntad de cambio y el poder de materializar este cambio. Preocupado por la amplitud de sus prerrogativas, el soberano no puede renunciar a su poder o compartirlo.

En estas condiciones, ¿qué concepto podría tener la alternancia, sabiendo que ésta es en los países democráticos sinónimo de la libre acción del Gobierno (partido mayoritario) en la definición de la política del Estado? En otras palabras, ¿cómo se puede proceder a la alternancia, cuando es el Rey quien posee todos los poderes?

El discurso inaugural de la primera sesión parlamentaria 1993 es explícito. En esa ocasión, el soberano dirá:

“Entonces, convocaré a los representantes de la Koutla y luego a los del Wifaq. A unos y a otros, les preguntaré si quieren participar en el Gobierno. Si una de las dos partes desea participar, tendrá que presentarnos su programa. Luego nombraremos al Primer Ministro que se presentará ante sus señorías para pedirles su confianza”⁵³.

Este extracto, por muy claro que sea, está lleno de connotaciones. Incluye todas las destrezas que se esconden detrás del desafío de la política de alternancia. En efecto, el nombramiento del Primer Ministro por el Rey es el principal desafío. Expresa la competencia entre el Rey y el Movimiento Nacional para el Control del Poder Ejecutivo. La versión final del artículo 24, que confirma la firme voluntad del Soberano de reservarse el control del poder ejecutivo, es un buen testimonio de las reticencias del

Rey⁵⁴ a lo largo de la redacción del proyecto de Constitución de 1992, proyecto que pretendía limitar las prerrogativas reales. He aquí dos pruebas ello:

En respuesta a E. Laurent el Rey afirma que “El Primer Ministro es a partir de ahora elegido por mí mismo, en función de la mayoría parlamentaria que se desprende de las urnas, y el programa de su Gobierno se somete a la aprobación del Parlamento. Así pues, estamos terminando y consolidando lo que ustedes denominarían como un sistema de monarquía constitucional y parlamentaria”⁵⁵.

El proyecto del artículo 24 fue redactado en los siguientes términos: “El Rey nombrará al Primer Ministro. A propuesta del Primer Ministro, nombrará a los demás miembros del Gobierno y pondrá fin a sus funciones. Pondrá fin a las funciones del Gobierno, ya sea por iniciativa propia o por dimisión del Gobierno”⁵⁶. Ahora bien, la versión final del artículo 24, “a propuesta del Primer Ministro, nombra a los demás miembros del Gobierno. Puede poner fin a sus funciones”, confirma la superioridad del Rey sobre los partidos políticos. El Rey, presunto árbitro independiente entre los poderes mencionados en el artículo 24⁵⁷, toma posición y se convierte no sólo

54. EL Mossadeq, R., “Jeu de consensus et développements constitutionnel et électoral au Maroc”, *A.A.N.*, Editions du CNRS, 1992, Paris, p. 441.

55. Hassan II, *La mémoire du Roi*, Entrevista con Eric Laurent, Plon, Paris, 1993, p. 98.

56. *Al-Anba* du 21 agosto 1992.

57. En el momento del aniversario de Marca Verde, el Soberano hizo un balance sobre las negociaciones. Dirá:

“Por añadidura, (los partidos de Koutla) han olvidado una cosa, a saber que el nombramiento del Gobierno depende constitucionalmente de mis atribuciones.

53. El Rey Hassan II, “Ouverture de la première session de la nouvelle législature 1993-1994”, *Discursos y entrevistas*, marzo 1993 – marzo 1994, Editado por el Ministerio de la Información, Rabat, 1992, p. 196.

en una parte importante en el conflicto, sino en la primera fuerza interesada en la alternancia. Así, nos damos cuenta de que el conflicto no afecta en absoluto a los partidos políticos, que en las democracias modernas pretenden acceder al poder. Es un pulso entre el Rey y el movimiento nacional. El Wifaq, ya metido en la lógica administración, no resulta concernido.

Para salvaguardar su monopolio, el soberano se reserva otros tres ministerios: el Ministerio del Interior, Asuntos Exteriores y de Justicia. El Rey justifica su decisión del siguiente modo:

«El Primer Ministro debe conocer perfectamente sus expedientes. Ahora bien, una minoría de ustedes abandonó el Gobierno hace ocho años y los demás lo hicieron hace treinta y tres años. ¿Cómo, en estas condiciones, puedo elegir a un Primer Ministro entre ustedes? Estaría llamado a dirigir un gobierno sin saber nada de los asuntos que tendría que tratar y que él mismo ignora. He añadido: Por ahora, crean una coalición. Ahora bien, si elijo al Primer Ministro faltaría la solidaridad y la homogeneidad que he deseado. Aunque ahora estén agrupados en una coalición, cada partido conserva su especificidad y la confianza no reinaría forzosamente entre ustedes. Cada noche, pasas el tiempo espiando los hechos y los gestos del Primer Ministro en un intento de informarse sobre lo que quizás esté tramando con su partido y que podría reservarles algunas sorpresas para el día siguiente. «Por otro lado, la Constitución me confiere

El Primer ministro, lo nombro personalmente. Propone los ministros. No los nombra. No los designa. Los propone, he aquí todo. De tal suerte que si me obstinara, podrían transcurrir dos meses durante los cuales me presentaría cada día una lista de cincuenta personas y le diría cada vez: "no los quiero". Porque ningún artículo de la Constitución me obliga a aceptar lo que el Primer ministro designado propone».

el derecho a designar personalmente al Primer Ministro. Éste es uno de mis derechos constitucionales».

Por otro lado, he subrayado esto: el Ministerio de Asuntos Exteriores responde ahora a exigencias de orden interno, nuestra vida económica, agrícola y comercial está estrechamente ligada a nuestra política exterior, tanto con respecto a la Comunidad Económica Europea como a nivel regional e internacional.

Luego les dije: «En la Guerra del Golf, les he recibido como «koutla». Entonces su postura era extremista. Todo el mundo, incluida Rusia, estaba de un lado y ustedes solos estaban por el otro. Les dije «si ustedes, los partidos de la «koutla», se aferran a esta rígida posición, cierran ante ustedes las puertas del departamento de Asuntos Exteriores, porque si confío esa cartera a uno de ustedes, Marruecos se quedaría aislado.

Por otra parte, la justicia es la base del poder y la justicia se ha administrado tradicionalmente en «nombre de Su Majestad el Rey». Una formación o un movimiento político, cualquiera que sea, no puede ocupar tal puesto. Si la voluntad divina sigue siendo aceptada por el hombre, no cabe decir lo mismo con relación a la injusticia de los hombres para con sus semejantes.

En cuanto al Interior, nunca confiaré a un partido, cualquiera que sea, este departamento»⁵⁸.

La mano del Soberano sobre estos cuatro «ministerios de soberanía» expresa la voluntad de la institución monárquica de reservarse los medios necesarios para desempeñar bien su función de árbitro. Esto revela el desafío oculto detrás el abandono de una alternancia impuesta por las urnas. Ésta requiere que el Gobierno sea elegido entre la formación mayoritaria en el Parlamento y, al mismo tiempo, que el

58. El Rey Hassan II, Discursos y entrevistas, marzo 1993 – marzo, Rabat, 1994, pp. 217-218.

Rey tenga que designar al Primer Ministro en el seno de esta formación política⁵⁹. Principio que limita enormemente la prerrogativa real sobre la elección del Primer Ministro⁶⁰. Este comportamiento pone de relieve la supremacía y la libertad reales en la interpretación de la Constitución.

Sin embargo, si la Constitución no dispone que el Primer Ministro deba ser elegido entre la mayoría parlamentaria como señala su Majestad⁶¹, la tradición democrática quiere que el líder del partido o de la coalición con la mayoría parlamentaria sea Primer Ministro y que el Gobierno esté formado por miembros de la misma⁶². En caso de no ser así, la alternancia va a tomar un sentido ajeno las tradiciones democráticas. Tendría una connotación propia del particularismo marroquí. El soberano propone a la Koutla, coalición minoritaria en el Parlamento, formar al Gobierno. A este respecto, el Rey dirá:

“A pesar del resultado que ustedes han conseguido en las elecciones, y a pesar de que el número de sus representantes electos en el Parlamento no represente la mayoría, se merecen cuantitativa y cualitativamente ser invitado a trabajar a nuestro lado para que cada uno de los partidos concernidos pueda aportar, individual o colectivamente, una nueva metodología, un nuevo estilo del que yo mismo disfrutaré, y para que los nuevos

ministros puedan, por su parte, disfrutar de mi larga experiencia en la materia”⁶³.

La visión regia tiende a transformar la alternancia contractual y democrática en una alternancia concedida. De esta propuesta se hará eco en el informe del P.P.S.A. Yata, Secretario General del Partido, en un informe presentado al Comité central el 03 de octubre de 1993: “La Koutla no tiene la mayoría parlamentaria, pero goza de una mayoría popular, así como del apoyo y solidaridad de las poblaciones. Es cierto que todas las categorías del pueblo están con estas fuerzas nacionales y progresistas y creen firmemente en las capacidades de sus hombres. En nuestra opinión, esto debe tenerse en cuenta, porque es un dato basado en una constatación justa y sólida. Si queremos garantizar la paz y la estabilidad de nuestro país, la Koutla debe asumir la responsabilidad de formar al Gobierno”⁶⁴.

Estas posiciones afectan tanto a la democracia como a la integridad de este partido de izquierdas que aboga por la reforma y la renovación de las instituciones. No se puede concebir una mayoría popular o política sin la existencia de una mayoría aritmética en el Parlamento. Una es necesariamente la razón de ser de la otra.

La declaración del soberano, con ocasión de la marcha verde, pone de relieve la incontestable supremacía de la institución monárquica sobre el Gobierno. Su existencia depende enteramente de la voluntad regia⁶⁵. En esta ocasión, el Rey dirá:

63. El Rey Hassan II, “discurso a la ocasión de la marcha verde”, *Discursos y entrevistas*, marzo 1993 – marzo 1994, Editado por el Ministerio de la Información, Rabat, 1994, pp. 212-213.

64. Citado por EL Mossadeq, R., “Les dédales de l’alternance”, op. cit., p. 92. (traducido del árabe).

65. EL Mossadeq, R., op. cit., p. 82.

“[...] He hecho a los partidos del bloque democrático la promesa de una estabilidad política de tres años como mínimo pero que podría llegar hasta seis años, hasta el año 2000. Me gustaría tener un acuerdo con ustedes, un Pacto en virtud del cual no se votaría en contra si el Gobierno plantea la cuestión de la confianza”⁶⁶.

En estas condiciones, la mayoría, que no podía ir contra la voluntad real, no entendía en absoluto que fuera descartada ya que tenía la mayoría numérica necesaria para constituir “el gobierno”⁶⁷. En cuanto a la Koutla, consciente de los riesgos que puede correr, aun aceptando la oferta real, se niega a formar Gobierno, ya que una alternancia otorgada e impuesta desde arriba limitaría su independencia y la implicaría en el desafío del poder.

El 14 de octubre de 1994 surge un nuevo intento. El soberano invita a la oposición a formar Gobierno, incluido el Primer Ministro. La Koutla, de acuerdo en principio, plantea una serie de condiciones para garantizar el éxito de esta obra a saber, la elección directa de todos los diputados, la limitación de la hegemonía del Ministerio del Interior cuyas prerrogativas no dejan de crecer, la constitución de un organismo constitucional encargado de las elecciones⁶⁸ y la constitución “de un gobierno responsable, homogéneo y solidario en el

que el Primer Ministro asuma la plena responsabilidad en el seguimiento y la evaluación de la acción de los Ministros”⁶⁹.

Según M. Elyazghi, estas condiciones, entre otras⁷⁰, constituyen el espíritu de toda reforma política, económica, social, cultural y administrativa⁷¹. Esta actitud marca el comienzo de un proceso consensuado entre el Palacio y la Koutla. Ésta, que acepta la constitución de un gobierno “al margen de los datos parlamentarios”⁷², considera que esta alternancia consensuada no es más que una transición hacia la alternancia democrática.

El Elyazghi afirma que: “consideramos que es una alternancia consensuada para alcanzar una alternancia real que sólo puede ser el resultado de un voto popular”⁷³. La Koutla precisa que “el Gobierno capaz de poner a Marruecos en la vía del cambio debe ser, según la Constitución, un gobierno responsable, fuerte, coherente y solidario para ejercer plenamente sus poderes. Responsable porque es controlado por el Rey y por el Parlamento, fuerte por la confianza del Rey y del apoyo parlamentario y popular, coherente por una visión nueva de su estructura, de su formación, de sus directivas generales y sectoriales, solidaria en sus posiciones y sus políticas interiores y exteriores. Así será un gobierno capaz de

66. El Rey Hassan II, “Discurso a la ocasión de la marcha verde”, *Discursos y entrevistas*, marzo 1993 – marzo, Rabat, 1994, Editado por el Ministerio de la Información, 1994, p. 213.

67. Znagui, B., “Droite jolie droite, es-tu encore présentable ? *Libération*, Casablanca, 13 Enero 1995.

68. Boucetta, M., “Meeting populaire des partis démocratiques à l’occasion du 51^{ème} anniversaire du Manifeste de l’indépendance et de la démocratie», *l’Opinion*, Casablanca, el 14 de enero 1995, p. 3.

69. Mémorandum dirigido a su Majestad el Rey el 25 de abril 1996 por los partidos de la Koutla, p. 6.

70. Véase, Le Memorandum presentado a S.M. el Rey, el 1 de noviembre 1993.

71. El Yazghi, M., “Entre postulants et rivaux”, *Le libéral*, n° 82, 15 de diciembre 1994, p. 13.

72. Naim, K., “Une grossesse extra-utérine”, *L’Opinion*, Casablanca, 14 de enero 1995, p. 1.

73. El Yazghi, M., “Entre postulants et rivaux”, op. cit. p. 12.

aplicar un programa que combine las exigencias del desarrollo económico y social y del equilibrio fiscal".

La llamada de la Koutla a formar un gobierno homogéneo es una forma de excluir a Basri, Ministro del Interior, que disfrutaba de un estatuto especialmente superior al de todos los miembros del Gobierno. Bensaïd señala a este respecto que: "su situación (Ministerio del Interior) se ha vuelto anómala ya que posee la autoridad territorial, la seguridad, los consejos municipales, el urbanismo, el medio ambiente y la información. Esto no puede seguir así porque de este modo el Ministerio constituiría en sí mismo un gobierno paralelo"⁷⁴.

Así, el conflicto entre el Rey y la Koutla se circunscribe al Ministerio del Interior, verdadero gobierno paralelo⁷⁵: "Nosotros, en tanto que tres partidos democráticos, estamos dispuestos a asumir nuestras responsabilidades en el marco de un gobierno transitorio que lleve a cabo reformas constitucionales y designe una instancia que patrocine las elecciones, un gobierno independiente y fuerte en el que no hay lugar a "super-ministro", para realizar una verdadera alternancia que emane de instituciones creíbles"⁷⁶.

74. Ben Said, M., "Anoual", Casablanca, el 12 de enero 1995. (Traducido del árabe).

75. El Yazghi, M., Entrevista en el periódico «ALQODS», publicado en «Al Ittihad Al Ichtraki», Rabat, el 9 enero 1995, p. 3. (Traducido del árabe).

76. IBID. En su memorándum del 25 de abril de 1996, los partidos de Koutla hacen ver que:

"una de las causas de disfunción [del gobierno] reside en la dimensión importante que tomaron las múltiples prerrogativas del ministerio de la Información, dimensión que le alejó de sus ámbitos de competencias tradicionales. Por esta razón es importante restablecer el equilibrio entre los diferentes departamentos ministeriales".

Al negarse a aceptar los requisitos de la Koutla, el Rey no hace más que aplicar su decisión adoptada el 6 de noviembre de 1993: "En cuanto al interior, nunca confiaré a un partido cualquiera, este departamento", y anuncia el aplazamiento de la alternancia.

El interés del soberano por este departamento demuestra hasta qué punto el Rey quiere reservarse los medios necesarios para el control del Estado⁷⁷ y consolidar su condición de garante o incluso de tutor de las instituciones políticas y constitucionales⁷⁸.

Tras el aplazamiento de la alternancia, el Sr. Boucetta dirá: "Un comunicado del Gabinete Real difundido hoy nos enseña que Su Majestad el Rey ha aplazado la constitución de un gobierno de alternancia"⁷⁹. Dos observaciones llaman nuestra atención:

- Es el Rey quien decide libremente el destino de la alternancia.
- Los partidos de la Koutla han reaccionado de modo favorable a la decisión del Rey.

Ambas ideas confirman dos hipótesis:

- Los partidos de la Koutla no tienen, como pretenden o cuanto menos como creen, una mayoría política que les apoye. Porque si así fuera, estos partidos habrían de una manera o de otra impugnado la decisión real.

77. Véase, *Al Alam*, Rabat, el 7 de noviembre 1993, p. 2.

78. EL Mossadeq, R., "Les dédales de l'alternance", op. cit. p. 84.

79. Boucetta, M., "Meeting populaire des partis démocratiques à l'occasion du 51^{ème} anniversaire du manifeste de l'indépendance et de la démocratie», *l'Opinion*, Casablanca, el 14 de enero 1995, p. 3.

- Esta hipótesis confirma la razón por la que la idea de la alternancia ha sido abortada. Dicho en otros términos, el número de abstenciones (37.25%) y del voto en blanco (13.01%)⁸⁰, eso es el 50.26% de los votantes, expresa la desaprobación de las diferentes alternativas propuestas y anima una búsqueda inesperada de otra opción, por no decir otra ideología.

Cualquiera que sea la importancia de la alternancia en la democratización del país, y la limitación de la acción de algunos actores no deseados, no ha lugar a que se lleve a cabo en detrimento del poder real. A este respecto el soberano dirá:

“No se trata de sucumbir a un liberalismo ciego, basta con ver lo que ocurre en los países llamados desarrollados para darse cuenta de que es necesario un mínimo de Estado”⁸¹.

El Rey puede introducir reformas pero “sin perder la realidad del poder, reformas que no supongan una profunda redefinición de las reglas de juego existentes y que no afecten las relaciones de fuerzas que dominan”⁸².

Aun así las puertas a otro intento de alternancia siguen abiertas tal como confirma el Rey:

“[...] no se puede aprobar el curso a toda costa. O bien, como he explicado, soy el profesor que no me ha expresado mal, o son los que me han escuchado quienes han entendido mal. No quiero zanjar esta cuestión. Tal vez me haya explicado mal, tal vez mi pedagogía no se haya llevado. Bien, hay que empezar de nuevo”⁸³⁻⁸⁴.

2.2 Triunfo de la concepción regia

En la calle marroquí las demandas de cambio⁸⁵ son más exigentes. Las decepciones sucesivas han engendrado “una toma de conciencia aguda y frustraciones múltiples de la juventud que sufre de lleno las consecuencias de una situación socioeconómica muy crítica”⁸⁶. El modo de funcionamiento de las instituciones fa-

83. Véase, “*La charte d'honneur*» firmada por el Ministerio del Interior y los partidos políticos.

84. El Rey Hassan II, Entrevista en TV5 Europe, el 17 de septiembre 1995, in *Discursos y entrevistas*, op.cit., marzo 1995 – marzo 1996, Rabat, 1996, p. 201.

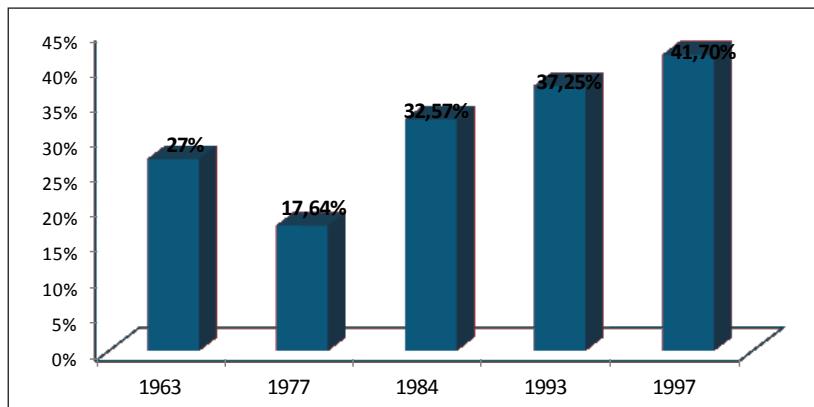
85. Los resultados de las elecciones dan fe de una paradoja a la altura del enigma marroquí. La obligación del cambio es un hecho. Sin embargo, sólo el 13 % de los electores votaron por el koutla del que se presume encarnar la esperanza y el cambio. El primer partido de esta coalición, a saber, el U.S.F.O. reunió sólo el 6 % de los votos que le aseguró el primer puesto con 57 escaños. Con estos resultados insignificantes, y en unas elecciones en las cuales dos terceras partes de los marroquíes se sintieron no concernidos, nos preguntamos si las instituciones que dependen de este panorama son verdaderamente representativas. ¿No sería allí un mensaje lleno de connotaciones, que demuestra que la población está en busca de verdaderas reformas, de verdaderos proyectos de sociedad y de una nueva formación política?

86. Jamal Khalid, “Les difficultés de la constitution d'une démocratie”, *La vie économique*, Casablanca, noviembre 1995, p. 15.

80. López García (B.), *Le Makhzen, la amma et l'arbitre au Maroc: Administration et société civile aux élections locales et législatives 1992-1993*, A.A.N, Paris, Editions du CNRS, 1992, p. 420.

81. El Rey Hassan II, Entrevista en el periódico “Le Monde”, op. cit. pp. 116-125.

82. EL Mossadeq, R., “Essai sur le jeu de consensus”, Actas del Coloquio sobre Derecho y práctica en Marruecos, publicación de la Universidad Sidi Mohamed Ben Abdellah, Facultad de Ciencias jurídicas, económicas y sociales de Fès, 1994, p. 85.



Esquema representativo del aumento de las abstenciones en las elecciones legislativas (fuente: Ministerio del Interior).

vorece la marginación. El número de abstenciones sigue aumentando desde 1977, tal como lo demuestra el gráfico.

Una situación que califica al Sr. Rousset de peligrosa y lamentable, ya que “no permite una mejor utilización de los recursos para la integración política de una facción importante del cuerpo social que identifica más con aquellos que están excluidos del poder que con los que lo ejercen desde hace muchos años”⁸⁷. Este desinterés, que puede desembocar en la ilegalidad⁸⁸, que podría tener consecuencias nefastas tanto sobre la democracia como sobre el poder. La sabiduría, por no decir la táctica política, requiere la implicación de un actor destacado, eso es de los partidos del Movimiento Nacional.

Como acaba de prometer, (bueno, habrá que empezar de nuevo), el soberano empieza organizando elecciones anticipadas. Según los resultados de estas eleccio-

nnes legislativas, ninguna familia política pudo obtener la mayoría de 163 escaños. De hecho, la koutla sólo consiguió 102 escaños. En cuanto al wifaq y el “centro”, han obtenido un resultado de 97 y 100 escaños respectivamente⁸⁹.

En el mismo sentido, y para remediar este impasse político, y convencer a los partidos del Movimiento Nacional para adherirse a su concepción de democracia, incluso su filosofía política, el difunto Rey, S.M. Hassan II, opta tanto por un nuevo método como por un nuevo discurso. Hace hincapié en el aspecto religioso. Estos partidos que, por su parte, insisten en la alternancia, tal como viene propuesta y presentada por el soberano, debe ser sólo un medio de transición hacia la alternancia democrática, necesaria para la realización de una vida constitucional e institucional normal, terminan por comprender que sus acciones, demandas e incluso su militancia deben tener en cuenta, en

87. Rousset, M., “Maroc 1972-1992, une constitution immuable ou changeante ?”, *Maghreb-Machrek*, n° 137, Paris, Juillet-Septembre 1992, p. 20.

88. Waterbury, J., “Et si le Maroc devenait la Suède ?”, *Le partenaire*, n° 25/26 du 20/01 au 19/02, 1997, p. 16 y ss.

89. Los demás partidos obtuvieron los siguientes resultados: M.P.D.C. (islamistas) 9 escaños, F.F.D.: 9 escaños (nace de una escisión en el seno del P.P.S. justo antes de las elecciones legislativas de 1997), P.S.D.: 5 escaños, P.A.: 2 escaños y P.C.I.: 1 escaño.

términos absolutos, el particularismo marroquí en todos los ámbitos: alternancia, Constitución, sentido de la oposición etc. En resumen, deben tener en cuenta la excepción marroquí relativa a la noción de democracia.

El objetivo de este particularismo es doble: por una parte, conservar la simbiosis entre el Rey y el pueblo, y por otra, admitir que en Marruecos, el Rey debe reinar y gobernar. Para ello, el Soberano declara el 02 de septiembre de 1992:

“El Islam me prohibiría establecer una monarquía constitucional en la que el Soberano reinaría sin gobernar”⁹⁰.

Para realizar esta noción de poder y este modo de gobierno, el soberano utiliza la tradición. Ésta le permite dar las respuestas necesarias y los argumentos adecuados para resolver los problemas planteados. Por ejemplo, la alternancia entre otros.

Para lograr la simbiosis en cuestión y salvaguardar la unidad del cuerpo marroquí, el soberano utiliza el concepto del consenso. En su discurso del 20 de agosto de 1996, el Soberano dirá:

“Para la adopción de esta ley (electoral) no se puede tener en cuenta a la mayoría o a la minoría, el grupo formado por el gobierno o la oposición. Los partidos políticos en el Parlamento y todos los grupos parlamentarios, todos ellos -estoy convencido de ello- tienen el mismo sentido de patriotismo y deben mostrar un espíritu de diálogo y adoptar una actitud positiva para dotar al país de una nueva ley electoral que tenga en cuenta la realidad marroquí y la mentalidad de los marroquíes. No debe haber en este

punto ni mayoría ni minoría, sino un grupo de representantes que debata para alcanzar un consenso que les honra y que honra a Marruecos”⁹¹.

Este empleo del factor religioso, que se inscribe en la línea directriz de la filosofía política del Rey Hassan II encuentra, desde la segunda mitad de los años ochenta su esencia y su espíritu en estos dos términos erigidos en cultura: «consenso» y «diálogo». A este respecto el Rey dirá:

“Y gracias a Dios, tan pronto como se inició el debate, lo que al principio parecía un simple enfoque no tardó en transformarse ante nuestros ojos en cultura, en tanto que en la actualidad el “diálogo” y el “consenso” se ha convertido en términos comunes en el léxico político nacional”⁹².

Esta cultura confiere a los instrumentos de la democracia un sentido propio al particularismo marroquí y a la coyuntura sociopolítica que Marruecos atraviesa.

El resultado numérico, fuente de toda legitimidad democrática, ya no es de recibo. Los principios de mayoría y de minoría ceden paso al “diálogo” y al “consenso”, sinónimos de la búsqueda colectiva de la razón y de la opinión justa bajo el ojo vigilante del Rey-árbitro. Este último es, por excelencia, la institución más capaz de examinar las diferentes situaciones presentadas y de poder administrarles los remedios adecuados y no forzosamente necesarios. En este sentido, el Soberano dirá:

“No se trata de considerar la alternancia como una necesidad, pero hay que tener en cuenta la continuidad teniendo en cuenta un umbral mínimo de datos, para no ser de los que, por espíritu de venganza, borran de

90. Hassan II, Entrevista en el periódico “Le Monde” el 02/09/1992, en *Discursos y entrevistas* de S.M. Hassan II, Ministerio de la Información, 1992/1993, Rabat, pp. 116-125.

91. El Rey Hassan II, Discurso del 20 de agosto 1996.

92. El Rey Hassan II, Discurso del Trono, 3 marzo de 1997.

todo lo que han hecho sus predecesores... hacen tabla rasa de lo que se hizo antes de ellos, hundiendo así al pueblo en la confusión y la perplejidad”⁹³.

En efecto, en Marruecos la alternancia debe tener en cuenta la continuidad de los principios fundadores del patrimonio histórico-cultural y de la filosofía política que el soberano no ha dejado en ningún momento de inculcar a los diferentes protagonistas de la vida sociopolítica marroquí: en Marruecos, el monarca reina y gobierna.

El predominio del consenso y del diálogo en detrimento de la ventaja numérica, piedra angular del espíritu democrático, y la supremacía indiscutible de la Constitución implícita sobre la constitución explícita, plebiscitada por todos los actores de la vida sociopolítica marroquí en los años noventa, marca el final de un recorrido de combatiente dirigido por el Rey con el fin de elevar su visión e incluso su filosofía política en dogma. Es el comienzo de un nuevo período en el que la divergencia y la diversidad ceden su lugar a la unanimidad y a la unidad alrededor de la razón y del interés colectivo. El Rey dirá:

“La virtud patriótica y el devenir de la patria exigen que la próxima ley electoral sea adoptada por consenso”⁹⁴.

El Rey ha conseguido con éxito traer a todos los protagonistas de la vida socio-política marroquí a su terreno. Un terreno que únicamente el soberano domina perfectamente.

La forma en que el Gobierno del señor el Youssefi es por excelencia la prueba del éxito, por fin, de esta cultura que el difun-

to Rey no ha dejado de inculcar a la élite política marroquí a lo largo de su reinado. Consenso, simbiosis, diálogo, unidad, etc., principios y conceptos que los ciudadanos marroquíes, todas las clases, todas las tendencias políticas, sociales, económicas, culturales, etc., deben comprender y asimilar sus dimensiones con el fin de permanecer todos unidos detrás del nuevo Rey Mohammed VI y de apoyarlo para atravesar el periodo de transición permitiéndole asentar su poder en las mejores condiciones y de consolidar la obra democrática iniciada por su padre el difunto Hassan II. Así se habría entendido el mensaje que el difunto soberano quería transmitirnos a través la alternancia (gobierno de izquierdas) y por la presencia, por primera vez, de los islamistas en la primera cámara: concretizar el consenso para superar nuestras diferencias y encontrar todos juntos (todos los protagonistas de la vida sociopolítica marroquí) las soluciones adecuadas a los problemas planteados sin renegar en ningún momento de nuestra cultura y nuestras raíces. Es decir, abrazar la modernidad sin renegar de los elementos fundadores de nuestra identidad, en particular el Islam. El difunto Rey, S.M. Hassan II dirá:

“El día en que uno de nuestros sucesores falte el respeto a nuestra identidad, la historia lo tachará inmediatamente de felon, porque habría traicionado el Derecho musulmán”⁹⁵.

93. Discurso del Rey Hassan en la sesión de apertura del Parlamento, octubre 1996.

94. El Rey Hassan II, Discurso del 20 de agosto 1996.

95. Hassan II, in “Le Point», n° 1064, Rabat, 6-13/02/1993.

DROIT INTERNATIONAL PRIVE ET STATUTS PERSONNELS DES NON MUSULMANS EN TERRE D'ISLAM: LIBERTE A L'INFINI, ZERO ORDRE PUBLIC

PRIVATE INTERNATIONAL LAW AND PERSONAL STATUSES OF NON-MUSLIMS IN THE LAND OF ISLAM: INFINITE FREEDOM, ZERO PUBLIC ORDER

Adnane Abdelali

Université Mohamed V de Rabat
aliupo9@hotmail.com

Recibido: octubre de 2018
Aceptado: diciembre de 2018

Mots clefs: statut personnel, famille, Droit international privé, personnalisme, Droit musulman, libéralisme, multiculturalisme, ordre public.

Keywords: Personal status, family, private international law, personalism, Muslim law, liberalism, multiculturalism, public order.

Résumé: Entre territorialisme brut et assimilationniste et personnalisme inachevé et évasif, le traitement du statut personnel en Droit international privé est appelé à emprunter une troisième voie mariant tolérance, libéralisme et clarté. Y puisant ainsi ses fondements théoriques principaux, le Droit musulman s'était toujours acharné à entretenir un multiculturalisme sincère. Les affaires familiales demeurant un terrain des plus propices à la mise en œuvre d'une telle entreprise, une démarche personnaliste, laxiste et libérale à l'infini, reconnaissant sans réserve les particularités culturelles des minorités et repoussant le recours aux techniques d'exclusion et de négation de l'autre, avait vu le jour depuis les premiers moments de l'histoire de ce Droit. Depuis lors, un accueil ultralibéral des institutions familiales étrangères s'inscrivait dans le prolongement d'une tradition millénaire soutenue, et ayant fortement résisté au fil des siècles aux tentations territorialistes d'un Droit international ne cessant de développer un égocentrisme outrancier. Ses fondements légaux sont d'une clarté, d'une précision et d'une simplicité frappante, qu'il serait impossible de les outrepasser sans violer l'esprit même du dogme juridique central charpentant une telle tradition.

Abstract: Between raw and assimilationist territorialism on the one hand, and unfinished and evasive personalism on the other, the handling of personal status in private international law should pursue a third way combining tolerance, liberalism and clarity. Drawing from these main theoretical

foundations, Muslim law has always striven to maintain a sincere multiculturalism. Family affairs being one of the most conducive areas to the implementation of such an endeavor, an infinitely personalist, lenient and liberal approach, fully recognizing the cultural specificities of minorities and rejecting the recourse to techniques of exclusion and negation of the other, was born since the very beginnings of this law. Since then, an ultraliberal welcoming of foreign family institutions has been an extension of a sustained millennial tradition that have withstood over centuries the territorialist temptations of an international law which has never ceased to develop an extreme egocentrism. Its legal foundations are strikingly clear, precise, and simple that it would be impossible to override them without violating the very spirit of the central legal dogma supporting such a tradition.

1. Introduction

La réflexion sur le Droit international privé et l'application des statuts étrangers nous renvoie directement aux problématiques sérieuses que soulève la coexistence d'ordres juridiques souverains. Une telle coexistence, génératrice de rivalités, incite chacun des ordres en présence à se prévaloir, à tort ou à raison, de sa primauté par rapport aux autres, et à se réclamer seul compétent en matière de réglementation des situations particulières auxquelles il fait face.

Cependant un minimum d'entente et d'arrangement est souhaitable pour des

besoins de paix et de sécurité juridique. Il s'agit avant tout de préserver le minimum vital de coordination et de coopération entre des ordres souverains, de telle sorte que les tensions induites par la concurrence soient annulées, ou du moins réduites au strict minimum. A cet effet, les différentes écoles de Droit international privé procèdent différemment selon la philosophie dont chacune se trouve imprégnée. Les tensions entre les ordres juridiques en présence sont parfois maintenues au plus haut niveau, sans aucune entreprise de conciliation et de pacification, comme c'est le cas pour la théorie purement territorialiste. Elles peuvent être ramenées à un niveau gérable et maîtrisable, comme prétendent le faire certaines théories «pseudo-personnalistes». Elles peuvent aussi être annulées comme c'est le cas pour l'entreprise de la théorie purement personneliste.

La concurrence entre ordres juridiques, sur le plan du Droit international privé, n'est cependant que l'une des facettes de la rivalité entre les différentes conceptions imaginables du monde. Sur le plan du Droit interne, la même rivalité est envisageable entre l'ordre juridique majoritaire et un ou plusieurs ordres juridiques minoritaires. Les différentes conceptions, véhiculées par les ordres juridiques en présence, étant prédisposées à entreprendre des luttes généralement tranchées au profit de l'ordre majoritaire, l'atteinte d'un idéal de pacification et de coordination demeure irréalisable en dehors d'une réelle prise de conscience de la nécessité d'une reconnaissance mutuelle et d'un respect multilatéral.

Bien que le besoin se soit toujours senti d'instaurer un multiculturalisme soucieux du respect des différentes sensibilités sociétales, qu'elles soient issues des cultu-

res minoritaires participant à l'édification des Etats, ou des cultures marginales importées par le phénomène migratoire, la pratique juridique reste profondément encline à la mise en place de mécanismes privilégiant l'assimilation par la culture majoritaire des autres cultures, plutôt que leur intégration en tant que composantes autonomes et indépendantes.

Cette manière de faire, se manifestant sur le plan du Droit interne par des politiques assimilationnistes tendant à faire disparaître tout particularisme culturel en procédant à l'acculturation des minorités, et sur le plan du Droit international privé, tantôt par un territorialisme brut et violent, tantôt par un personnalisme inachevé et évasif, est à reconsiderer profondément. Pour des besoins de paix et des considérations de vivre-ensemble, l'instauration d'un multiculturalisme sincère passerait nécessairement par la reconnaissance inconditionnée des cultures minoritaires sur les plans interne et international.

Conscient des difficultés engendrées par la généralisation de la reconnaissance à tous les aspects possibles d'une culture minoritaire, force est de constater que le domaine des affaires familiales ou «statut personnel» demeure un terrain des plus propices à la mise en œuvre d'une telle entreprise. C'est ainsi que sur le plan interne, une minorité culturelle devrait bénéficier de l'application de son statut particulier en la matière sans réserve aucune. Sur le plan du Droit international privé, rien ne justifierait non plus que les minorités émigrantes soient privées de l'application de leurs législations nationales portant sur les affaires familiales. Pour ce faire, le recours au territorialisme absolu au même titre que le personnalisme indécis est à bannir.

Ainsi, à défaut d'une démarche personnaliste, laxiste et libérale à l'infini, reconnaissant sans réserve les particularités culturelles des minorités et repoussant le recours aux techniques d'exclusion et de négation de l'autre, il serait illusoire de bâtir un modèle multi-culturaliste à même de garantir un minimum vital de paix et de coexistence. Unique en son genre, le modèle offert par le Droit musulman à ce niveau paraît d'une simplicité et d'une singularité inégalée. Il prône le respect des lois étrangères en matière de statut personnel, sans élaborer ni réserves ni restrictions, de telle manière que les institutions familiales des non musulmans sont librement accueillies, et produisent leurs effets en terre d'Islam comme ils le faisaient dans leurs milieux juridiques d'origine. Aucun recours aux techniques territorialistes n'est apparemment envisagé sur ce plan, à tel point que l'arme de l'ordre public et les techniques avoisinantes, sont à ma connaissance méconnues par ce modèle singulier.

Cet accueil libéral à l'infini des institutions familiales étrangères s'inscrit assurément dans le prolongement d'une tradition millénaire sacralisée, et ayant fortement résisté au fil des siècles aux tentations territorialistes d'un Droit international ne cessant depuis fort longtemps de développer un égocentrisme maladif. Ses fondements légaux sont d'une clarté, d'une précision et d'une simplicité frappante, qu'il serait impossible de les outrepasser sans violer l'esprit du dogme juridique central de la pensée islamique. Le principe de la personnalité des lois y est éventuellement conçu de manière très poussée, et sa mise en œuvre y est consacrée en tant que garantie libérale d'un multiculturalisme réel, effectif et très respectueux des sensibilités diverses. Plausiblement,

les manifestations de négation de l'identité culturelle n'y étant point détectées, les groupements culturels minoritaires y trouvent un espace de liberté et de reconnaissance, et les droits individuels des personnes y sont sauvegardés moyennant la liberté d'appartenir au groupe culturel de leur choix, ainsi que la pleine aptitude d'en sortir.

Le droit de sortie représente incontestablement le garde-fou indispensable à toute dérive sectaire du multiculturalisme, établit un équilibre certain entre identité collective et identité individuelle, et rassure la pensée libérale soucieuse de la sauvegarde des droits et libertés individuelles contre une éventuelle « dictature de groupe ». Il garantit aussi l'effectivité du droit à la différence, de la liberté de conscience, et du droit de mener une vie familiale normale, en soustrayant l'essentiel du pouvoir aux groupes culturels d'appartenance pour le remettre à des personnes libres, autonomes et capables d'intégrer l'obédience culturelle de leur choix et de s'en détacher en toute aisance.

2. La liberté : une tradition millénaire

Bien que le processus d'union entre un homme et une femme au moyen d'un contrat de mariage, puisse paraître empreint de simplicité et de facilité¹, le Droit

musulman, compte tenu des charges idéologiques, religieuses et symboliques que cette association revêt, a été amené à y accorder une importance particulièr^e². C'est ainsi que toutes les questions y afférentes ont été soumises aux lois et cultes des intéressés, incarnés tant par les enseignements de leurs religions, que par les exigences de leurs croyances et convictions intimes³.

A travers l'histoire, le Droit étranger de la famille ainsi que les affaires qui y relevaient, avaient toujours constitué une sorte de réserve juridique interdite aux concepts propres à la religion musulmane et hermétique à la pénétration de ses idéaux. Cette dernière, maintenue expressément à l'écart de toute immixtion dans les affaires intimes des non musulmans, alimentait les concepts d'un Droit destiné à s'appliquer exclusivement aux personnes dont la foi y est puisée directement.

Ainsi, les relations familiales, désignées sous le vocable de «statut personnel», n'avaient jamais manqué de souligner leur fort attachement à la donne identitaire⁴, et de mettre en avant leur sensibilité extrême⁵ en tant que structures juri-

France : contrainte, persuasion ou liberté in Hommes et migrations, Hors dossier, n° 1227, Septembre-octobre, 2000, page 77.

2. Ascha Ghassan, *Mariage, polygamie et réputation en islam : justifications des auteurs arabo-musulmans contemporains*, L'Harmattan, 1998, page 14.

3. Sbat HOUSSAM, *Les garanties de protection des non-musulmans dans le Droit islamique*, Dar Al Kotob Al Ilmiyah, 2016, page 82.

4. Gutmann Daniel, *Le sentiment d'identité. Etude de Droit des personnes et de la famille*, éditions : L.G.D.J, collection bibliothèque de Droit privé, tome 327, Paris, 2000.

5. Acharif Mohammed el Habib, *Au sujet du modernisme et de l'identité dans le code de statut*

1. "L'union de deux êtres paraît l'acte le plus simple. Rien de plus complexe pourtant : le mariage des immigrés traduit les ruptures anthropologiques qui peuvent s'opérer entre des logiques collectives et des logiques individualisées. Il dévoile les processus d'acculturation en jeu et met en évidence les effets microsociologiques sur la structure familiale." Edwige Rude-Antoine, *le mariage des marocains et des vietnamiens en*

diques difficilement remodelables par les lois civiles⁶, surtout dans les sociétés religieuses imprégnées de spiritualité, et dominées par des valeurs et des perceptions conditionnées par la foi et la croyance⁷.

La prédominance des préoccupations éthiques et idéalistes sur le thème du statut personnel, ainsi que l'adhésion de l'institution du mariage au domaine du sacré⁸, rend compte de sa dimension relevant du domaine du culte, et s'attachant solidement aux convictions et croyances collectives, jugées pleinement dignes de respect. En terre d'Islam, le souci du colonisateur de maintenir un minimum vital de paix civile, lui a sans doute dicté l'adoption d'une politique législative s'interdisant sagement de mener toute sorte de réforme sur ce plan particulier, et s'abstenant de remodeler son statut assimilé à une fraction d'identité.

L'aspect libéral du Droit international privé islamique trouve ses racines principalement dans la théorie du conflit des lois, intrinsèquement personnelle. Au nom du principe de la personnalité des lois, le sys-

personnel (*La majalla*), (article en langue arabe), in Mouvements du Droit contemporain, mélanges offerts à Sassi Ben Halima, centre de publication universitaire, Tunis, 2005, pages 583-628.

6. Borrman Maurice, *Statut personnel et famille au Maghreb de 1940 à nos jours*, Paris, Mouton, cop. 1977. XII.

7. Deprez Jean, *Droit international privé et conflits de civilisations – Aspects méthodologiques (Les relations entre systèmes d'Europe occidentale et systèmes islamiques en matière de statut personnel)*, in Recueil des cours de l'académie de La Haye. 1988-IV (Tome 211), p. 9 et s, spé, p. 212, n° 99.

8. Fadlallah Ibrahim, *lien conjugal et rencontre de civilisations*, in : Le statut personnel des musulmans en Europe – Droit comparé et Droit international privé, ouvrage collectif, travaux de la faculté de Droit de l'université catholique de Louvain, Bruxelles, Bruylant, 1992, page 344.

tème de statut personnel des étrangers a été pleinement respecté en terre d'Islam, conformément à une vision philosophique très particulière.

A cet égard, si les systèmes européens ne pouvaient pas garantir aux étrangers, musulmans et autres, le respect de leurs lois portant sur le statut personnel, telles qu'appliquées dans leurs pays d'origine, cela était cependant possible sans complication aucune dans les pays de l'Islam, et se faisait tout naturellement au nom d'une tradition historique très personnaliste. La loi islamique relative au statut personnel n'avait jamais joué le rôle d'un Droit commun comme c'était le cas pour les codes de Droit civil.

Depuis la première aube de l'islam, la validité de toutes les relations familiales existantes avant son avènement a été pleinement reconnue, sur les bases précédemment établies en dehors de son cercle d'influence, et abstraction faite de la nouvelle philosophie qu'elles véhiculaient, ainsi que de la conception du monde qu'elles soutenaient⁹.

La solution par laquelle les non musulmans étaient exonérés de l'application des lois islamiques, est une solution admise sans discorde par l'Islam, et trouve ses racines dans une tradition millénaire très ancrée dans l'histoire musulmane. Cette tradition admettait que les non-musulmans jouissaient du droit à être régis par leurs propres lois en ce qui concerne leur statut personnel, bien que certains aient faussement essayé d'imputer cette

9. Ibn-Abdelaghani Arrafii Salem, *Réglementation du statut personnel des musulmans en occident* (Ouvrage en langue arabe), Ahkam AL-Ahwal Achakhssia LI-Lmouslimin Fi Al-Gharb, éditions : Dar Al-Wattan Linachr, Riyad, 1^{re} édition, 2001, page 379.

pratique au système des priviléges qui prévalait à l'époque colonialiste¹⁰.

Force est de constater que cette tradition islamique avait réussi depuis des siècles à asseoir une base efficace permettant d'assurer aux statuts personnels des étrangers le respect intégral de leurs caractéristiques culturelles. Ainsi, l'adoption du principe de la personnalité des lois dans le domaine de la famille avait toujours représenté un des aspects libéraux de l'Islam, une preuve concluante de la profondeur de sa philosophie législative, et un signe de la maturité de ses concepts fondamentaux.

En ce sens, la Révélation prophétique avait eu une vision intégrée et cohérente quant à la question du respect des statuts familiaux des non-musulmans, témoignant par là d'une tolérance intellectuelle appréciable, et posant de ce fait les bases d'une nouvelle conception en matière de liberté.

L'effort rationnel déployé par le Droit musulman, tout en prenant comme point de départ une philosophie libérale osée, se justifie clairement du point de vue de sa dimension humaine, du moment qu'il incarne incontestablement des valeurs civilisées, faisant des questions du statut personnel le noyau d'une identité propre à chaque membre de la société humaine, et s'obligent par-là à ne pas enfreindre la ligne rouge irréductible qu'elles représentent.

Les historiens n'avaient pas manqué de décrire cette réalité de tolérance et de reconnaissance de l'identité des non-musulmans, fortement empreinte aussi bien par un engagement ferme des autorités étatiques à fuir le domaine des croyances religieuses, que par une réelle volonté des

organes de l'Etat de reconnaître l'applicabilité inconditionnée de l'ensemble des lois, coutumes et rituels découlant de la foi intime des intéressés¹¹. Pour ce faire, l'autorité politique avait toujours accepté de renoncer à ses priviléges judiciaires, et d'autoriser la création de tribunaux spéciaux pour chaque catégorie de non-musulmans, afin d'examiner leurs affaires, notamment de statut personnel, chaque fois que le recours aux enseignements religieux des intéressés se trouve incontournable, et que leurs convictions intimes à cet égard dictent un mode spécial de traitement et de résolution du litige¹².

Cependant, le droit des non-musulmans de recourir à leurs propres tribunaux ne les empêchait nullement de saisir le juge musulman, qui était autorisé à examiner leurs affaires à la lumière des exigences de son propre Droit, chaque fois qu'ils choisissaient de les lui soumettre librement, et d'exprimer ainsi une réelle volonté de geler l'application de leur loi, et de désigner la loi du juge pleinement compétente.¹³

La consécration de la législation musulmane des spécificités familiales d'autrui et le respect qu'elle est tenue d'observer envers ses institutions, est une preuve claire d'une conscience juridique sage. La paix civile entre les différentes composantes de la société et la coexistence des différentes affinités humaines, dépendaient pour une large part du respect des identités propres, et de la sauvegarde des croyances intimes.

11. zaydan AbdAlkarim, *Ahkam Addimiyyin wa Almustamanin Fi Dar Al-Islam*, éditions: Maktabat Al Kods, Bagdad, 1982, pages 361, 362.

12. Alqaradawi Yousouf, *Les minorités religieuses et la solution islamique* (Ouvrage en langue arabe), Série : Rasail Tarchid Assahwa 7, éditions : Maktabat Wahiba, 1^{re} édition, 1996, page 16.

13. Ibid., page 16.

10. Deprez Jean, *un aspect inattendu de l'échange inégal en Droit international privé ? Les relations de statut...* op. cité. Pages 50,51.

Nombreux étaient alors les écrivains et les penseurs qui avaient abordé cette réalité juridique tolérante, et qui n'avaient pas manqué d'examiner ses diverses facettes et ses multiples aspects. C'est d'ailleurs le cas - en ce qui concerne les auteurs arabophones - d'Ibn Qayyim Al-Jawziyya¹⁴, d'Abou Al-Aala Al-Mawdoudi¹⁵, d'Ali Hassan alkharboutli¹⁶, d'AbdAlkarimzaydan¹⁷, de YousufAlqaradawi¹⁸, de HoussaynHamid Hissan¹⁹, de TamirbajinOughlou²⁰, de Mohamad BakhitAl-Matii²¹, de Mohamad Ibn Abd-AlkarimIbnMohamad Al-MaghiliA-Tilimsani²², d'Ali Ibn NayifA-sho-

hood²³, et d'Abde-RazzaqAwis²⁴. En ce qui concerne les auteurs francophones, il y a lieu de citer, entre autres, les écrits de Jean Deprez²⁵, d'Ahmed Rachid,²⁶de Choukri Cardahi²⁷ et de Salah El Dine Tarazi.²⁸

La plupart de ces auteurs avaient centré leurs efforts sur la dimension législative de ce phénomène juridique distingué, rappelant l'engagement ferme du Droit musulman à mettre fin aux conflits opposant les différents systèmes juridiques, selon une prévue «lutte existentielle», se souciant peu de la donne civilisationnelle de l'autre ainsi que de son identité culturelle.

Les conflits soulevés par les statuts personnels, qu'ils soient musulmans, juifs, chrétiens, laïcs ou autres, occultant des considérations culturelles et idéologiques, n'avaient évidemment pu trouver de solution satisfaisante, même chez les théories occidentales les plus tolérantes et les plus

14. Ibn Qayyim Al-Jawziyya, *Ahkam Ahl Addima*, éditions : Ramadi Li-Annachr/Al-Moutaman-Li-Tawzii, 1^{ère} édition, 1997, 3 tomes.

15. Abou Al- Aala Al-Mawdoudi, *hoqouq Ahl Addima*, éditions : Dar Al-Fikr Al-Arabi.

16. Alkharboutli Ali Hassan, *Al-Islam wa-Ahl addima*, éditions: Attaarif Bi-Al-Islam, Conseil supérieur des affaires islamiques, Caire, 49^{ème} livre, 1969.

17. zaydan AbdAlkarim, *Ahkam Addimiyyin wa Almustamanin Fi Dar Al-islam*...Op.cit.

18. Alqaradawi Yousouf, *les non musulmans dans la société islamique*, (Ouvrage en langue arabe) Ghayr Almuslimin fi Almujtamae Al-Islamy, livre disponible sur : qaradawi.net.

19. Hamid Hissan Houssayn, *hoqouq A-DDimiyin fi A-shariya Al-Islamia*, éditions : série Abhat moujamma Foukahae Achariaa en Amérique.

20. Tamirbajin Oughlou, *hoqouq Ahl Alldima Fi Alfiqh Al-Islami*, éditions : Mouassasat Tahkikat Wa Nachr Maarif Ahl-Al-Bayt.

21. Bakhit Al-Matii Mohamad, *Irshad Al-Umma Ila Ahkam Alhukm bayna Ahl Addimma*, éditions : al-Matbaa Al-Adabiya, Egypt, 1317 de l'année de l'hégire.

22. Ibn Abd-Alkarim Mohamad Ibn Mohamad Al-Maghili A-Tilimsani, *Risala Fi Ahkam Ahl addima* (manuscrit), in : Risalatani Fi Ahl Addima, éditions : Mohamed Ali Baydoun, Li Nachr Kotoub Assouna Wa Al-Jamaaa / Dar Al Kououb Al-Ilmiya, 2001, Beyrouth, 1^{ère} édition.

23. Achahoud Ali Ibn Nayef, *Al-khoulasa Fi Ahkam Ahl Addima wa Al moustamanin*, 1^{ère} édition, 2012.

24. Awiss Abderrazak, *Fatawa Ahl Addima Fi Al-Faqih Annawazili A-Soussi*, Thèse de doctorat, soutenue à la faculté du Droit musulman, Agadir, Maroc, 2010.

25. Deprez Jean, *un aspect inattendu de l'échange inégal en Droit international privé ? Les relations de statut...* op. Cité.

26. Rachid Ahmed, *Islam et Droit des gens*, in Recueil des cours, Collected Courses 1957, Volume 91.

27. Cardahi Choukri, *La conception et la pratique du Droit international privé en Islam (étude juridique et historique)*, in Recueil des cours de l'académie de Droit international de La Haye, 1937-II (Tome 60).

28. Tarazi Salah El Dine, *La solution des problèmes de statut personnel dans le Droit des pays arabes et africains*, in Recueil des cours de l'académie de Droit international de La Haye, 1978-I (Tome 159).

élaborées. Ainsi, l'adoption de la philosophie du Droit musulman, tellement libérale et tolérante sur ce plan, serait à même de mettre définitivement fin aux conflits, plutôt que de se contenter de les gérer de manière hésitante et préjudiciable à la coexistence pacifique des différentes sensibilités culturelles.

Le Droit marocain moderne, fortement imprégné d'un esprit personnaliste qu'il a tout naturellement hérité de son ancêtre le Droit musulman, avait sagement mis en œuvre, en matière de statut personnel, une conception particulièrement libérale, aussi bien sur le plan du Droit interne qu'international. S'agissant du Droit international privé, les étrangers non musulmans résidants sur le sol marocain s'étaient toujours vus appliquer leurs propres lois familiales, sachant bien qu'une telle application n'avait jamais suscité la mobilisation d'une quelconque notion d'ordre public. A l'échelle du Droit interne, les marocains musulmans ainsi que leurs concitoyens juifs avaient aussi bénéficié, depuis environ quatorze siècles, de l'application d'un statut personnel propre à chaque religion, sans pour autant que ceci puisse être à un moment donné source de frictions ou de malentendus. Tout s'était toujours passé, dans le cadre d'une dualité officiellement établie en matière de Droit familial, comme si les parties se toléraient mutuellement, s'acceptaient les uns les autres, ou tout simplement s'ignoraient totalement.

3. Fondements légaux

Il ne fait aucun doute que l'Islam avait garanti pleinement aux non-musulmans la liberté de conserver leurs croyances, et interdit catégoriquement qu'ils soient

contraints à embrasser ses préceptes ou à abandonner leurs religions.²⁹ Le prophète Mohammad exhortait sans cesse les musulmans à respecter les coutumes, croyances, biens et descendance des non-musulmans établis en terre d'Islam.

Le devoir d'observer les croyances et rituels des non-musulmans s'imposait en tant qu'évidence indiscutable, et l'obligation de ne pas nuire à leurs pratiques religieuses et leurs convictions spirituelles paraissait communément admise sans contestation aucune.³⁰ Il en découlait inéluctablement l'impératif de respecter leurs doctrines, rituels, croyances, ainsi que toutes les institutions qui y étaient intimement liées,³¹ au point que le Droit musulman en faisait pour ses adeptes une condition *sine qua non* de l'observance des préceptes fondamentaux de la révélation.

Ceci prouve cette volonté de respecter intégralement les convictions intimes d'autrui, une reconnaissance inconditionnée de la validité des actes de mariages conclus ou dissous avant l'avènement de l'islam, ainsi que leurs effets et implications diverses, bien que s'écartant notoirement des prescriptions de la loi islamique.

Dans ce sens, le Coran, livre saint de l'Islam, n'a pas hésité à qualifier les femmes des non-musulmans, tels que le pharaon d'Egypte,³² Abou Lahab³³ - l'un des

29. Al-Haydar-Abadi Mohamad Hamidollah, *Groupeement des documents politiques à l'aire prophétique et de sa droite succession* (ouvrage en langue arabe), éditions : Maktabat Madbouli, Haydar-Abad, 2000, pages 91 à 96.

30. Ibid.

31. Ibid.

32. Le Saint coran, Sourate At-Tahrim (L'interdiction), verset 11.

33. Le Saint coran, Sourate : AL-MASAD (LES FIBRES), verset 4.

pires contestataires du prophète...etc.- d'épouses légitimes, en reconnaissance des rites et des religions préislamiques, et en témoignage du respect des réalités établies conformément aux croyances et convictions qui ne sont pas les siennes.

Et c'est ainsi que le prophète Mohammad avait toujours considéré comme valables toutes les unions établies avant l'avènement de l'Islam, sans pour autant ordonner aux couples convertis de renouveler leur contrat de mariage dans le but de se conformer aux règles posées par le Droit musulman aux fidèles. Idem pour les unions dissoutes antérieurement à la révélation, puisque ces unions étaient tout simplement considérées comme étant rompues en application de la loi antéislamique qui les gouvernait.³⁴

Les effets des contrats de mariage conclus antérieurement à la période islamique, ainsi que ceux découlant de la dissolution de tels contrats, étaient pleinement respectés, et une continuation juridique a été réellement supposée, afin d'éviter toute rupture de statut, préjudiciable aux situations familiales des intéressés.

Toutefois, il y a lieu de signaler l'existence d'une dérogation à ce principe général, s'agissant de deux hypothèses rarement réalisées. La première, suppose la dissolution du contrat de mariage unissant les époux non-musulmans, lorsque l'épouse convertie à l'Islam ne pouvait ainsi vivre légalement avec son époux demeurant fidèle à sa religion. Idem lorsque l'époux converti à l'Islam se trouvait dans l'obligation de se séparer de sa femme n'embrassant aucune religion du Livre, ou lorsqu'une prohibition de mariage rendait impossible la conclusion du contrat eu

égard à la loi musulmane (ex : mariage entre frère et sœur). La seconde hypothèse concernait quant à elle, le cas d'un mariage polygamique liant l'époux à plus de quatre femmes, puisqu'il ne lui est permis en cas de conversion à l'Islam de conserver que quatre d'entre elles. Les liens conjugaux qui le liaient avec les autres devaient automatiquement être rompus sans délai.

Hormis ces deux exceptions isolées et rarement réalisables, force est de constater que le fait d'embrasser l'Islam n'affectait nullement le statut familial acquis sous le règne de l'ancienne conviction religieuse, à tel point que le prophète n'avait pas hésité à plusieurs reprises à reconnaître les effets des actes précédemment conclus ou dissous, abstraction faite de la conversion ultérieure des partis à l'Islam.

Les antécédents à ce propos abondent et ne laissent point l'ombre d'un doute concernant la stabilité et la régularité d'une telle interprétation de la loi musulmane. C'est ainsi que la Prophète avait approuvé la validité de l'acte de mariage liant, avant l'avènement de l'Islam, Safwan ibn Oumaya et la jeune fille de Alwalid Ibn AL-Moughira. Cette dernière, s'étant convertie tôt à l'islam, s'en était trouvée séparée de son mari n'ayant embrassé la foi musulmane que plus tard. La conversion ultérieure du mari avait donc pour effet de permettre au couple la reprise à nouveau de la relation conjugale, sans qu'il fût pour autant nécessaire d'exiger des parties la célébration d'un nouvel acte de mariage, conforme cette fois-ci aux prescriptions de la loi musulmane³⁵.

Loin donc de déclarer nul et non avenu l'ancien contrat conclu sous l'égide des

34. Ibn Abi Chayba, *Al-Moussanaf*, Hadit du prophète n° 18533.

35. Ibn Malik Anass, *Al-Mouwattaa*, Hadit du prophète n° 1115.

anciennes règles, sa validité présumée engendrait une pleine reconnaissance de ses effets, et entretenait sa continuité sous le règne des règles établies nouvellement. Tout se passait comme si le contrat conservait sa validité, et transcendait l'ancien régime pour épouser les contours du nouveau, sans pour autant occasionner une quelconque rupture juridique.

A l'occasion de cas d'espèces similaires, le prophète n'avait pas hésité à présumer la validité du contrat de mariage engageant sa fille Zaynab, épouse d'Abi AL-As Ibn Arrabii, offrant par là une illustration claire d'un respect des actes de mariage conclus lors de la période antéislamique.

La reconversion à l'Islam de l'épouse seule, ainsi que l'empêchement de mariage qui en découla, générant immédiatement la rupture des liens de mariage, n'avait pas pour autant eu pour conséquence de rendre impossible la reprise de la vie conjugale, aussitôt l'interdiction levée suite à la reconversion du mari à l'Islam dans une époque ultérieure. Tout s'était déroulé comme si le contrat initial, établi conformément à la loi préislamique, et qui avait cessé de produire ses effets pendant une période donné, avait repris son plein effet conformément aux règles du Droit musulman, sans égard aucun aux conditions de sa genèse première³⁶.

D'autres cas d'espèce similaires sont à signaler aussi à cet effet. Il s'agit notamment des couples «Oum Hakim /Ikrima»³⁷, «Joumana / AbouSoufyan» «Chifae/ Makhrama», «Zainab / Abou Soufyan», «Hind/

Hakim», et «Atika et Amina/Safwan».³⁸ La permission aux intéressés de reprendre leur vie conjugale normale immédiatement après conversion des maris à l'Islam, témoigne sans doute, de manière ferme et non équivoque, du respect dû par le Droit musulman au principe de continuité des relations conjugales et de leurs effets.

S'inscrivait dans la même logique, la demande adressée par le prophète aux époux de ses filles Rouqaya et Oum Koultaoum, respectivement Outba Iben Abdel Ouzza Abou-Lahab, et Outayba Ibn Abi-Lahab, les priant de les répudier. Ces deux derniers n'ayant pas embrassé l'Islam, comme ce fut le cas pour leurs épouses, un empêchement de mariage se réalisa, rendant impossible la vie commune, et dictant la dissolution des liens de mariage, au cas où les époux refusaient de se convertir à l'Islam.

Au lieu de considérer caducs les liens de mariage en raison du fait de la conversion des épouses seules à l'Islam, l'appel lancé par le prophète aux époux, n'ayant point la volonté d'embrasser l'islam, les incitant à répudier ses filles, renfermait un message très particulier. Il témoignait incontestablement de la considération réservée aux actes établis antérieurement à l'Islam, prouvait encore une fois le respect des institutions ayant pris naissance durant cette période, ainsi que la pleine reconnaissance de leurs effets,³⁹ et affirmait que les liens unissant les époux ne pouvaient être défaits légalement, sans se

36. Assanaani Abderrazak, *Al-Mousannaf*, éditions : Al-Maktab Al-Islami, Beyrouth, 2^{ème} édition, 1403 de l'année de l'Hégire, Tradition du prophète n° 12294.

37. Ibn Malik Anass, *Al-Mouwattaa* ... Op. Cité., Hadit du prophète n° 1118.

38. Assanaani Abderrazak, *Al-Mousannaf*... Op. Cité., Tradition du prophète n° 12287.

39. Ibid., Traditions du prophète n° 12282 et 12286.

soucier des situations établies par le Droit sous l'égide duquel ils avaient été noués⁴⁰.

Il n'a jamais été établi que le Prophète eût ordonné une quelconque révision, correction ou annulation des actes conclus avant l'avènement de l'Islam, tant que les parties avaient opté pour la conservation de leur religion d'origine. Il était alors exclu de soulever à cet effet la question du respect ou non des prescriptions islamiques relatives aux témoins, tuteur, dot, période de continence...etc.⁴¹ La validité des actes liant des époux dont l'un d'entre eux ou dont les deux à la fois s'étaient convertis à l'islam, était pareillement présumée, à l'exception des cas de figures détaillés dans les deux hypothèses décrites plus haut.⁴²

L'Islam apporte certes de ce fait une preuve concluante de son empreusement à tenir compte des modèles culturels le précédent, en préservant les relations générées par les institutions existantes et en prenant intégralement leurs effets en compte, dans une logique d'ouverture et de tolérance ne rompant point avec l'environnement juridique et sociologique des droits familiaux en cause.

Par ailleurs, Il n'a jamais été prouvé que les califes succédant au prophète aient contraint les non-musulmans à respecter les

règles du Droit local en matière d'affaires familiales. Bien au contraire, leur politique à l'égard des institutions familiales : mariage, divorce, filiation, héritage...etc. constitue le prolongement naturel et la mise en œuvre fidèle des enseignements prophétiques en la matière⁴³.

L'histoire nous enseigne que la tendance du second calife, Omar Ibn Al-Khattab, à opérer un revirement de jurisprudence au sujet des mariages incestueux des Mages adorateurs du feu, a été vivement contestée par les Oulémas (Doctes du Droit musulman) de la nation qui n'avaient nullement cautionné ce nouveau penchant juridique. A cet effet, il suffisait de se référer à l'avis émis par le docte Hassan Al-Basri sur la question pour s'en convaincre. Ce dernier n'hésita pas un instant à rejeter l'idée selon laquelle lesdits mariages incestueux seraient susceptibles d'interdiction, et affirma par-là, la constance d'une interprétation de la loi musulmane, conférant la pleine liberté aux non-musulmans de gérer leurs affaires familiales conformément à leurs convictions religieuses les plus intimes⁴⁴.

Cet avis avait solennellement rappelé au pouvoir exécutif en place l'approbation de l'Islam d'un mode de mariage particulièrement choquant, d'une organisation des affaires familiales difficilement concevable, et d'une institution s'écartant à l'extrême de la logique communément admise sous l'empire de la quasi-totalité des régimes juridiques.

40 *Attabarani, *Al-Mouaajam Al-Kabir*, Tradition du prophète n° 18532.

*Addawlabi Mohamad, *Azzouriya Attahira Annabawiya*, 1^{ère} édition, 1407 de l'année de l'Hégire, Tradition du prophète n° 64.

41. Al-Khallal Abou Bakr Ahmad, *Al Jamii*, éditions : Maktabat Al-Maarif Li-Annachr Wa Attawzii, 1^{ère} édition, 1996, tradition du prophète n° 41.

42. *Ibid., tradition du prophète n° 42.

* Imam Malik Ibn Anas, *Al-Moudawana*, tome 1, tradition du prophète n° 495.

43. Al-Haydar-Abadi Mohamad Hamidollah, *Groupement des documents politiques ... Op. Cite.*, pages 101 à 104.

44. Al-Badiri Ahmad, *Anssabo Al-Achraf*, éditions : Dar Al-Fikr, Beyrouth, 1^{ère} édition, 1996, tome 8, page 159.

Ce type d'institutions familiales, bien que s'opposant radicalement à la loi musulmane, à l'instar de la consommation du vin, du porc, etc., ne saurait être interdit pour le simple motif de sa condamnation par les enseignements de l'Islam, du moment que la foi des intéressés l'admet pleinement et sans réserve aucune⁴⁵. Pour les mêmes raisons, le vol, le meurtre, le brigandage, l'agression, le viol, etc., ne pouvaient être tolérées parce que condamnés explicitement par les différents dogmes, religions et philosophies.

L'enseignement principal qui se présente tout naturellement à l'esprit consiste au fait que l'Islam n'obligeait nullement les non-musulmans à agir contre leur conscience, et n'exigeait point d'eux qu'ils violent les normes établies par leurs religions, ou qu'ils se trouvent en désaccord avec les préceptes dictés par leurs croyances les plus intimes.

Cette approche a été soigneusement observée par les diverses doctrines jurisprudentielles islamiques, qui avaient soustrait le domaine des affaires familiales des tierces au cercle d'influence de la loi islamique, et qui n'avaient jamais préconisé qu'un tel domaine devrait être régi en harmonie avec les exigences du Droit musulman. Malgré les divergences parfois énormes entre les deux sphères juridiques, rendant généralement inconciliables leurs percepts respectifs, le libéralisme affiché par ces doctrines avait sans doute rendu impossible le recours à l'application de la loi musulmane au statut personnel des non-musulmans, à moins que ces derniers n'aient opté délibérément pour la saisine du juge musulman, et à moins qu'ils n'estiment en toute liber-

té que la loi de ce juge était apte à leur être appliquée.

Une revue des diverses positions doctrinales islamiques sunnites (Malikite, Shafi'iite, Hanbalite ou Dahirite) et chiites, révèle davantage le trait ultralibéral caractérisant une approche unique en son genre. Révolutionnant, il y a plusieurs siècles, le style de conduite à tenir à l'égard des institutions familiales de l'autre, la dite approche avait toujours affiché un maximum de tolérance vis-à-vis des institutions en question, généralement très singulières, parfois carrément opposées à celles de l'Islam, et rarement conciliables avec celui-ci.

L'attitude tolérante du rite malékite à l'égard des non-musulmans, a été démontrée à bien des égards. Ce rite incitait sans équivoque ses disciples à reconnaître les institutions de statut personnel des non-musulmans, et à ne pas contraindre en l'occurrence ces derniers à se conformer aux règles de la loi musulmane. Selon l'Imam Malek, les actes établis avant la conversion à l'Islam, ne cessaient jamais de produire leurs effets, et s'imposaient pour autant, alors que les intéressés avaient choisi délibérément de se convertir à l'Islam, ce qui témoigne sans doute d'un fort respect envers la culture intime et la vie privée de l'autre⁴⁶.

Une admission inconditionnelle dont la portée n'avait pas de limites, sauf conversion à l'Islam ou choix volontaire de saisine de la justice musulmane, devait alors encadrer l'application des lois étrangères, bien que certaines institutions puissent se révéler largement incompatibles avec

45. Alqaradawi Yousof, *les non musulmans dans la société islamique...* Op.cit., page 32.

46. Malik Ibn-Anas, *Al-Moudawana*, éditions : Dar Al-Koutoub Al-Ilmiya, 1^{ère} édition, 1994, Tome 2, Livre du mariage 3, page 223 et suivantes.

les enseignements du Droit musulman, et parfois même choquant sévèrement la conscience collective et heurtant de front la conviction de la nation toute entière. Ce fut certes le cas des mariages incestueux, que l'école Malékite ne contestait en aucun cas, en reconnaissait même la validité et y attachait tous les droits et les effets imaginables pour n'importe quel acte classique de mariage⁴⁷.

La doctrine Shaféite adoptait la même attitude que son homologue malékite, de sorte que la validité des institutions familiales des non-musulmans n'ait jamais été mise en doute, et que la compétence de leurs Droit et tribunaux jamais remise en question. À moins que les intéressés eux-mêmes ne préfèrent plaider devant un tribunal musulman et renoncer au privilège judiciaire qui leur est réservé, rien ne les obligerait selon cette doctrine à le faire, abandonnant ainsi leurs systèmes conçus selon les enseignements de leurs convictions religieuses d'origine.⁴⁸

La doctrine Hanbalite ne fit pas l'exception non plus, et les affaires familiales des non-musulmans ne pouvaient qu'être l'objet d'un traitement très respectueux des convictions et croyances des intéressés, de sorte que les effets des institutions aient été pleinement reconnus, et les litiges qui en résultaient jugés conformément à la loi sous le règne de laquelle les rapports juridiques avaient été établis⁴⁹. Respecter la législation étrangère revenait donc à en assurer une application stricte,

à en examiner impartiallement le contenu, et à en scruter les enseignements au sein des convictions et des croyances de la communauté d'origine⁵⁰.

Du point de vue jurisprudentiel, cette école partage avec les autres doctrines le fait que la soumission du converti au Droit musulman ne pouvait être en aucun cas totale et généralisée. Son impact se limitait nécessairement à la période postérieure à la reconversion à l'Islam, sans pour autant s'opposer à ce que les institutions concernées continuent à produire normalement leurs effets.⁵¹

Animée par l'objectif du respect des dogmes et croyances des non-musulmans, l'opinion des juristes relevant de l'école hanafite ne s'écartait point de cette attitude libérale, reconnaissant ainsi sans aucune restriction l'effectivité⁵² des actes de statut personnel établis par les non-musulmans, dans le respect de leurs convictions⁵³ et la considération de leurs choix religieux⁵⁴. Dans le prolongement des mêmes idées, tant que les intéressés se réclament d'une obédience religieuse donnée, l'autorité musulmane est même tenue de les contraindre à se conformer à l'esprit de leurs croyances, chaque fois qu'un écart avait été observé par rapport à

50. Ibid., page 695 et suivantes.

51. Ibid., page 777 et suivantes.

52. Al-Kassani Al-Hanafi Abou-Bakr, *Badayii Assanayii Fi Tartibi Acharayii*, éditions Dar Al Koutoub Al-Ilmiya, 2ème édition, 1986, Tome 2, page 310.

53. Assarkhassi Mohamed Ibn-Ahmed, *Al-Mabsout*, éditions : Dar Almaarifa, Beyrouth, 1993, Tome 5, page 38.

54. Ibn-Abdine Mohamed Amine, *Rado Al Mhtar Ala Addorri Al Mokhtar*, éditions : Dar Al Fikr, Beyrouth, 1992, Tome 3, page 222.

47. Ibid., pages 205 et 223.

48. Chafi Mohamed Ibn Idriss, *Al-Oum*, éditions Dar-Almaarifa, 1990, livre du mariage, Mariage des non musulmans, page 1517.

49. Ibn-Kayim Aljawziya, *Ahkam Ahl Addima*, éditions : Ramadi Linnachr, 1^{re} édition, 1997, Tome 2, page 779 et suivantes.

ce standard librement choisi par les intéressés eux-mêmes⁵⁵.

Partant du constat qu'une conviction religieuse n'est autre pour le croyant que le libre exercice d'un culte, et que l'observance de l'ordre religieux incarnait certes un geste d'humilité envers Dieu, les doctes de l'école Hanafite considéraient à cet égard que les non-musulmans ne pouvaient être soumis contre leur gré aux prescriptions de la loi musulmane, ni être privés de l'application de leur propres enseignements religieux⁵⁶. La dimension volontaire, spirituelle et rituelle de l'application de la loi religieuse ne pouvait être ignorée, sans dénaturer l'essence même des institutions familiales en cause.

D'autre part, la position de la doctrine Dahirite sur les questions familiales des non-musulmans ne s'écarte pas amplement de celle admise par les autres écoles sunnites. A l'exception du divorce dont la validité a été apparemment niée, l'effectivité des autres actes inhérents aux relations familiales avait été affirmée sans la moindre réserve⁵⁷. Devant cette position d'exception, minoritaire, isolée et incompréhensible, il n'en demeure pas moins vrai que l'ensemble de la jurisprudence produite par cette école reste majoritairement tolérante, ouverte et favorable à la reconnaissance de la quasi-totalité des institutions familiales.

L'école chiite avait aussi adopté une ligne jurisprudentielle largement apparentée à celle mise en place par ses homologues

55. Al-Kassani Al-Hanafi Abou-Bakr, *Badayii Assanayii Fi Tartibi Acharyii...* Op. Cité., page 312.

56. Ibid., pages 310 et 311.

57. Ibn-Hazm Addahiri Al-Andaloussi, *Al-mohalla-Bil-Atar*, éditions : Dar Al-Fikr, Beyrouth, 1921, Tome 9, page 461 et suivantes.

sunnites, en termes de reconnaissance des institutions familiales non musulmanes, produisant par là une preuve supplémentaire de la tolérance du Droit musulman et de son ouverture.

Les avis des doctes chiites avaient toujours penché vers la reconnaissance des pleins effets⁵⁸ des contrats de mariage conclus par des non-musulmans⁵⁹, bien qu'il ait été impossible d'imaginer leur validité du point de vue de la tradition musulmane⁶⁰. La reconnaissance de la validité de tels contrats de mariage impliquait fatallement qu'ils continuaient à produire leurs effets, même après la conversion des parties à l'islam, sans pour autant que cette conversion affecte l'union conjugale qui conserve sa pleine légitimité⁶¹. Ce scénario supposait aussi l'exclusion de toute possibilité de correction des vices entachant lesdits contrats⁶², et nul besoin n'avait jamais été senti pour la conclusion de nouveaux contrats après la conversion à l'Islam⁶³, à moins que l'une des hypothèses

58. Achaykh Attoussi, *Annihaya*, éditions : Manchourat Qods-Mohammadi, Qom, pages 683 et 684.

59. Kadim Al-Adari Sayid Said, *Tolérance de l'Islam et droits des minorités dans l'école de AL-Albayt* (Ouvrage en langue arabe), éditions : Manchourat Markaz Dar Arissala, Série : Al-Maarif Al-Islamiya 43.

60. Al-Kilini Errazi Abou-Jaafar, *Al-Kafi*, éditions : Dar Al-Koutoub Al-Islamiya, 2000, Tome 5, page 435.

61. Assabzawari Assayad Ab-Al-Aala, *Mohaddab Al-Ahkam Fi Bayani Al- Halal Wa Al-Haram*, éditions : Daftar Ayat Allah Al-Odma Assayad Assabzawari, 4^{ème} édition, 1417 de l'Hégire, Tome 25, page 63.

62. Assistani Ali AL-Housayni, *Al Fikh Li-Al-moughtaribin*, éditions : Dar Al Mouarrikh Al-Arabi, Beyrouth, 4^{ème} édition, 2004, page 272.

63. Al-Hairi Kazim Al-Houssayni, *Al-Fataawa Al-Mountakhaba*, Tome 1/2, éditions : Dar Attafsir,

thèses précédemment décrites ne se soit réalisée⁶⁴.

La jurisprudence de l'école chiite mettait vivement en garde les musulmans contre toute œuvre non respectueuse des institutions familiales étrangères⁶⁵, et les incitait à accepter de telles institutions en tant que techniques juridiques adoptées librement et volontairement à des fins d'organisation de la vie familiale.

L'étrangeté de certaines hypothèses et la bizarrie de leurs présupposés, n'avait pas empêché les doctes chiites de les aborder avec souplesse et neutralité. Dans un cas d'espèce particulièrement choquant, où il était question du partage de la succession d'une femme épousant deux hommes à la fois, une analyse détaillée des différents cas de figure possibles a été élaborée, et le débat avait porté essentiellement sur les possibilités techniques de la liquidation de la succession, sans pour autant se soucier du volet éthique de la question, ni de ses particularités morales et idéologiques⁶⁶.

4. Personnalité des lois : une garantie libérale

Par garantie libérale, il est fait allusion à tout mécanisme offrant aux individus la

Qom, 1424 de l'Hégire, page 470.

64. Al-Kiliyakani Mohamed Rida, *Hidayato Al-Ibad*, éditions : Dar Al-Koran Al-Karim, Qom, 1417 de l'Hégire, Tome 2, pages 347 et 348.

65. Al-Amily Al-Hour, *Wasayil Achiaa (AIO-AL-Bayt)*, éditions : Mouassasat Al-Al-Bayt Alayhoun Assalam Li-Ihyae Attourat, Qom, 2^{ème} édition, 1414 de l'Hégire, Tome 16, pages 36 et 37.

66. Al Khoumayni, *Tahrir Al-Wassila*, éditions : Dar Al-Koutoub Al-Ilmiya, Matbaat Al-Adab, Annajaf, 2^{ème} édition, 1390 de l'Hégire, Tome 2, pages 402 et 403.

possibilité d'opérer des choix libres, d'éviter que ces choix ne soient imposés par la contrainte, de permettre leur expression à l'échelle des lois, et par conséquent éviter de heurter les convictions des intéressés.

C'est dans l'esprit de cette définition que les affaires familiales devraient être organisées. Elles ne pourraient certes être réglementées de manière acceptable sans tenir compte des croyances intimes de l'individu, qu'il souhaiterait à tout prix voir respectées et valorisées, et sans lui permettre d'opérer un choix libre du Droit applicable, juste en se réclamant d'un système culturel incarnant les idéaux qui lui sont chères.

Dans le prolongement de ces idées, il faudrait surtout se garder d'imposer aux personnes des ordres de valeurs en conflit avec leurs propres référentiels culturels, sous peine de voir ces ordres rejetés et ces individus révoltés. Autrement dit, le système de normes imposé risquerait de nourrir un sentiment de frustration continue, d'installer un état de mécontentement nuisible à l'enracinement de toute forme de paix sociale, et de faire régner une dictature juridico-idéologique mettant en péril la stabilité du système en place.

Il en découle que, sur le plan de l'organisation juridique interne, chaque catégorie de croyances devrait bénéficier d'un statut juridique propre, et que sur le plan des relations internationales privées, chaque personne devrait bénéficier de l'application stricte et intégrale de sa loi familiale nationale, censée refléter ses convictions non négociables sur ce plan. Le principe de la personnalité des lois qui reprend la philosophie de ces idées simples et fondatrices n'est, en fin de compte, que la traduction juridique du respect d'une sensibilité culturelle qu'on

peut difficilement ignorer, et qui renvoie à son tour à une réalité humainement très enracinée.

La doctrine musulmane, très respectueuse de ce principe, s'était depuis longtemps solidement positionnée sur ce terrain particulier, optant pour un choix personnalisé de l'application des lois, tant au niveau interne qu'international, garantissant ainsi un niveau maximum de liberté, et annulant par-là les risques des frustrations et des tensions psychologiques.

Le fait de ne pas tenir compte des spécificités culturelles de la personne serait sans doute génératrice de désespoir et d'anéantissement. L'atteinte à un droit culturel⁶⁷ équivaut sans doute au mépris de l'identité, à la mutilation de la personnalité et à l'aliénation de la personne. Nier un droit culturel n'est autre qu'une violation de la dignité humaine de l'individu, rendu ainsi incapable de faire appel à son patrimoine essentiel, et d'utiliser les ressources que celui-ci offre. Le déni de la dimension culturelle, en tant qu'acte violent de déculturation, porte directement atteinte à l'exercice sensé de l'ensemble des libertés individuelles, et sert en fin de compte, à soutenir purement un processus de standardisation forcée des mœurs et des croyances.

67. «Les droits culturels, cadre propice à la diversité culturelle. Les droits culturels sont partie intégrante des droits de l'homme, qui sont universels, indissociables et interdépendants. L'épanouissement d'une diversité créatrice exige la pleine réalisation des droits culturels, tels qu'ils sont définis à l'article 27 de la Déclaration universelle des droits de l'homme et aux articles 13 et 15 du Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels.» Article 5 de la Déclaration universelle de l'UNESCO de septembre 2001, relative à la diversité culturelle.

Le droit d'une personne d'accéder librement aux références culturelles de son choix, est une condition sine qua non pour l'amorce de son processus libre et jamais achevé d'identification, pour l'exercice conscient des autres droits, ainsi que pour mener une vie en société pleine de sens et de valeur⁶⁸. La négation de ce droit serait génératrice d'une «pauvreté culturelle»⁶⁹, très préjudiciable à l'exercice de l'ensemble des droits fondamentaux et des libertés individuelles⁷⁰.

Très mal appréciée par un libéralisme illibéral, y voyant une niche de toute sorte de dangers et de maux, la reconnaissance des identités culturelles se présente plus qu'une tolérance envers les minorités, puisqu'elle constitue le corollaire de toute construction démocratique garantissant l'égalité des droits individuels et le respect de la différence identitaire.⁷¹ Qualifiée à tort d'antilibérale, cette reconnaissance constitue fatallement la voie médiane entre un libéralisme égoïste au point de renier la liberté d'être ce qu'on est, et un communautarisme crispé au point

68. Taylor Charles, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994, page 50.

69. Observatoire de la diversité et des droits culturels (IIEDH), Violations des droits culturels et non-respect de la diversité, Documents de synthèse : DS 4, 10.10.2007.

70. «L'action culturelle est effectivement primordiale. Elle permet de poser la question de l'exclusion humaine d'une manière plus radicale que ne le fait l'accès au droit au logement, au travail, aux ressources ou à la santé. On pourrait penser que l'accès à ces autres droits devient inéluctable, lorsque le droit à la culture est reconnu.» Wresinski Joseph, *Culture et grande pauvreté*, Éditions Quart-Monde, Paris, 2004, page 40.

71. Walzer Michael, *La critique communautaire du libéralisme*, dans A. Berten, P. Da Silva et H. Pourtois (dir.), Libéraux et communautariens, pages 311-313.

de renier la liberté d'être ce qu'on veut. Fragilisateur de l'engagement citoyen au profit des liens engageant l'individu à son groupe culturel, pour les uns, fondateur de valeurs antinomiques à celles de la liberté et de l'égalité, pour d'autres, le multiculturalisme équilibré et raisonné est, paraît-il, loin d'être ce que ses détracteurs croyaient qu'il soit.

Sage articulation entre individus et communauté, entre identité politique et identité culturelle, cette voie médiane représenterait une garantie efficace contre toute tentative de globalisation des valeurs, de banalisation des spécificités et de déni des particularités. Il s'agit d'une forme de diversité culturelle qui présuppose l'existence de groupes ayant des identités propres et soucieux d'en assurer, loin de tout délitement, la conservation. Les individus dans ce cas sont libres de s'identifier culturellement au groupe de leurs choix, et de faire leurs les idéaux culturels de ce groupe, sans pour autant rompre avec leur appartenance politique au groupe étatique qui les unit.

Le risque de communautarisme est ici largement repoussé par la liberté garantie pour chacun de pouvoir quitter le groupe, une fois qu'il ne s'identifie plus à ses idéaux, et chaque fois qu'il lui paraît judicieux de s'y soustraire. Ce droit de sortie⁷², demeure effectif aussitôt que la personne ne se reconnaît plus dans la culture du groupe, c'est-à-dire, lorsqu'elle juge que ladite culture n'inspire plus sa conception du monde et son mode de vie.

72. Weinstock Daniel, *Beyond Exit Rights : Reframing The Debate (Au-delà des droits de sortie : recadrer le débat)*, in Avigail Eisenberg et Jeff Spinner-Halev, *Minorities Within Minorities. Equality, Rights, Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, page 227 et suivantes.

Selon Will Kymlicka, le droit des minorités suppose «l'autonomie individuelle» des personnes de sorte que toute action restrictive des libertés civiles et politiques, entreprise par des groupes dits «minorités illibérales»⁷³, serait en flagrante opposition avec «les principes libéraux de liberté et d'égalité».⁷⁴ Selon cet auteur, une minorité culturelle devrait bénéficier d'un droit collectif spécifique qualifié de «droit différentiel de groupe», au même titre que les individus mécontents et désireux de quitter le groupe. Ces derniers, une fois convaincus de la nécessité de leur retrait du groupe, devraient alors être en mesure de le faire en toute liberté et sécurité.

Cependant, force est de constater qu'un raisonnement un peu ambigu était ensuite venu perturber la démarche intellectuelle libérale que l'auteur avait entretenue, lorsqu'il n'hésita pas à opérer une distinction entre les «minorités nationales» et les «groupes ethniques issus de l'immigration». D'après lui, ces derniers, s'étant décidés, par le simple fait de l'immigration, de se déraciner eux-mêmes, avaient renoncé à l'exercice de leurs droits différenciels de groupe⁷⁵.

On ne peut de ce fait que rester perplexes devant l'argumentation fournie par l'auteur à l'appui d'une telle distinction ambiguë. Alors que les minorités nationales, qu'elles soient linguistiques, culturelles, religieuses ou ethniques, se verraiient attribuer des droits spécifiques privilégiés, les groupes ethniques issus de l'immigration ne seraient pas en mesure de réclamer les mêmes droits, et n'auraient d'autre al-

73. Kymlicka Will, *la citoyenneté multiculturelle : une théorie libérale des droits des minorités*, éditions : La découverte, Paris, 2001, page 233.

74. Ibid, page 234.

75. Ibid. page 141.

ternative que de s'adapter aux institutions et aux pratiques déjà consolidées par la société d'accueil⁷⁶.

L'ensemble de cette démarche intellectuelle édifiée à partir d'un présupposé injustifié, ou du moins incompréhensible, est mise à mal même par les critiques les plus élémentaires. En affirmant que l'immigration est un acte purement volontaire, dessaisissant ainsi les immigrés du droit de se prévaloir de leurs patrimoines culturels, l'auteur fait preuve du recours à une démarche déductive très peu convaincante. S'en tenir à ces propos, reviendrait à renier les droits culturels aux exilés politiques, aux victimes des persécutions ethniques et religieuses, aux réfugiés des guerres civiles et conflits armés, aux travailleurs se trouvant dans la nécessité, aux personnes démunies en quête de situations meilleures...etc., ainsi qu'à toute personne forcée d'une manière ou d'une autre à émigrer hors de son territoire natal.

Malgré la grandeur de la pensée de cet éminent auteur, l'approche qu'il avait mobilisée relèverait vraisemblablement, sur ce point très particulier, de considérations beaucoup plus pragmatiques qu'humaines. On n'y retrouve certes pas l'humanisme mis en avant par les doctrines libérales, au même titre qu'on n'y embrasse pas non plus le respect abstrait de l'homme, en tant que titulaire des droits et libertés, que l'Etat moderne est censé garantir à tous ses citoyens, abstraction faite de leurs religions, ethnies, origines...etc.

Cependant, force est de constater que l'exclusion des groupes ethniques issus de l'immigration du bénéfice des droits culturels, ne priverait pas pour autant la théorie kymlickienne de sa pertinence et de son rayonnement. Excepté cette position in-

compréhensible, le libéralisme occidental est certes invité à s'inspirer du noyau dur de cette théorie, afin de réajuster davantage ses visions et d'être plus en harmonie avec l'essence même du principe de liberté. Dans cette perspective, le statut personnel devrait représenter l'un des principaux terrains de prédilection pour la mise en œuvre du multiculturalisme citoyen, tolérant et respectueux des sensibilités délicates, soulevées par les affaires familiales à l'échelle des différentes cultures⁷⁷.

Le libéralisme classique est à son tour invité à s'inspirer, sur ce plan particulier, du Droit musulman en matière de relations internationales privées. On l'avait d'ailleurs vu, ce Droit ne se souciait point de la teneur culturelle des statuts personnels étrangers, auxquels il réservait une stricte application, vu leur caractère singulier les rendant indissociables de l'identité culturelle des intéressés, c'est-à-dire de leurs manières de s'identifier et de se représenter. Peu importe que les intéressés se soient établis sur le territoire de l'Etat musulman de manière passagère, temporaire ou définitive, la solution était toujours la même. Dans ce dernier cas, le Droit interne, loin de toute pratique paterneliste et coercitive, et en parfaite synergie avec les fondements du Droit international privé, avait toujours réservé à ces citoyens (sujets), un traitement privilégié et respectueux de leurs identités culturelles.

Une question mérite cependant d'être posée : le statut personnel et l'identité se recoupent-ils vraiment ? En d'autres termes, en quoi les affaires familiales seraient-elles des affaires purement culturelles ? Une réponse affirmative s'impose évi-

76. Ibid. page 144.

77. Spinner-Halev Jeff, *Surviving Diversity: Religion and Democratic Citizenship*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2000.

demment, du moment qu'il est établi que les intéressés ne se reconnaissaient que dans un système de normes particulier, et simplement lorsqu'il est prouvé qu'ils ne pouvaient renoncer au dit système sans subir de graves dommages psychologiques et d'importants préjudices moraux.

A titre d'exemple, qu'il s'agisse de mariage, de divorce, de filiation, de succession... etc., le musulman affiche généralement sa volonté de se voir gouverné par la loi musulmane, désapprouve toute mesure de nature à restreindre l'application de cette loi, et ne manque pas d'exprimer sa déception lorsque des écarts par rapport à ce souhait sont enregistrés dans la pratique. N'est-ce pas une preuve suffisante du caractère profondément culturel du statut familial ? Difficile de répondre par la négative sans prétendre qu'il ne reviendrait pas aux individus eux-mêmes de se prononcer sur le caractère culturel d'une institution sociale les concernant.

Par ailleurs, le fait qu'un tel statut renferme en son sein des dispositions mal vues par la doctrine libérale, et de ce fait désapprouvées par l'esprit des droits et libertés civiles et politiques, ne saurait justifier son rejet pure et simple. En effet, tant que les intéressés, y voyant le reflet fidèle de leur identité, adhèrent librement et volontairement à la lettre et l'esprit d'un statut donné, celui-ci mériterait sans doute une stricte application et devrait être épargné de toute action restrictive. Le droit de sortie étant la garantie certaine d'un libre retrait, toute tentative d'interdiction des statuts personnels jugés incompatibles avec l'esprit libéral classique, serait injustifiée et compromettrait sérieusement le droit fondamental des individus à s'identifier au groupe culturel de leur choix, et à s'y refugier intellectuellement loin de toute tutelle de quelque nature qu'elle soit.

La mise en place d'un statut personnel civil, s'inspirant de l'idéologie libérale classique, serait de nature à donner un second souffle aux présupposés libéraux de cette solution, puisque les individus non désireux d'intégrer aucun des ordres culturels disponibles sur la place juridique, à l'instar de ceux qui décideraient de s'en retirer, auraient quand même l'occasion de s'identifier à un ordre intégralement civil et soi-disant neutre culturellement. La possibilité d'opérer un choix tout azimut étant pleinement sauvegardée, chaque individu serait de ce fait libre de s'identifier à la tendance culturelle de son choix, sans pour autant se sentir humilié par l'entreprise d'une standardisation des variantes culturelles réellement diversifiées à l'infinie.

5. L'ordre public : instrument de négation de l'identité culturelle

Tout comme la négation des statuts particuliers minoritaires sur la plan du Droit interne, via l'application d'un statut majoritaire ou la mise en place d'un statut civil obligatoire, le recours sur le plan du Droit international privé à la technique de l'ordre public, en vue d'écartier l'application d'une loi étrangère, n'est autre que la mobilisation d'une pratique antilibérale, témoignant essentiellement de l'épuisement des réserves de tolérance, ainsi que de l'engagement sur la voie du conflit et de la contrainte.

La théorie du Droit musulman relative au statut personnel étant, paraît-il, tolérante, libérale, personnaliste⁷⁸ et ignorant la technique de l'ordre public⁷⁹, il convient avant

78. Deprez jean, *Droit international privé et conflits de civilisations...Op Cite*, page 44 et suivantes.

79. Ibid., page 79 et suivantes.

tout de la situer par rapport aux grands courants intellectuels qui encadrent le Droit international privé sur cette question. Cette théorie ne s'inspire ni de la philosophie purement territorialiste avec laquelle elle ne fait que contraster,⁸⁰ni de la philosophie qualifiée communément de personneliste, puisque chacune de ces deux théories se trouve, d'une manière ou d'une autre, otage d'un esprit paternaliste contraignant, et niant tout droit à la revendication de l'identité culturelle.

C'est ainsi que la première avait instrumentalisé les règles du Droit international privé, n'y voyant qu'un mécanisme permettant de soumettre les étrangers à la législation nationale de l'État de résidence, et en la leur appliquant chaque fois qu'ils ont élu domicile ou se sont établis sur le territoire national⁸¹. La seconde, quant à elle, n'avait jamais cessé de mettre en œuvre les moyens et les techniques à même de rendre inapplicables les lois personnelles des étrangers au bénéfice de la législation de l'État de leur résidence⁸², tout en persistant à invoquer sur le plan du principe le droit de ces derniers d'appliquer leurs propres lois même s'ils résident sur le territoire d'un État étranger⁸³.

S'il est établi que la théorie dite territorialiste avait depuis longtemps tranché ses choix à cet égard, en soumettant systéma-

tiquement au Droit local tous les étrangers résidant sur le territoire national, rompant ainsi toute passerelle de dialogue culturel avec ces derniers, il n'en était pas de même pour la théorie dite personneliste. Cette dernière oscillait depuis des siècles entre l'adoption d'une approche personnelle absolue et le recours à des modèles hybrides qui, se réclamant tous du principe de la personnalité des lois, diffèrent par leurs tendances respectives à adopter des techniques à vocation réellement territorialiste⁸⁴.

Ainsi, depuis l'antiquité jusqu'à la création de l'ancien Droit, en passant par toutes les étapes historiques qui ont accompagné l'extension de l'Empire romain et son effondrement, à savoir l'installation du régime féodal européen⁸⁵ et l'émergence de la théorie des statuts en Italie, les conceptions du Droit international privé avaient fluctué entre un territorialisme ultra-extrémiste et un personnelisme ultra-tolérant.⁸⁶ Les diverses constructions intellectuelles, qui avaient présidé à l'encadrement de la doctrine personneliste, avaient ensuite convenu d'adopter le principe de la personnalité des lois, tout en permettant de l'outrepasser à divers degrés par la mise en œuvre de techniques fortement territorialistes.

Il s'ensuit que le Droit international privé en matière de statut personnel est actuellement écartelé entre deux théories : la première purement territorialiste, ne se souciant point des lois étrangères, dans une perspective d'intégration et d'assi-

80. Ibid., page 75 et suivantes.

81. Foblets Marie-Claire, *Femmes marocaines et conflits familiaux en immigration : quelles solutions juridiques appropriées ?* Éditions : Maklu, 1 jan. 1998, page 265.

82. Deprez Jean, *Droit international privé et conflits de civilisations...Op Cite*, page 203.

83. Norbert Rouland, *L'Etat français et le pluralisme : histoire politique des institutions publiques (de 476 à 1792)*, éditions : Odile Jacob, 1995, page 45.

84. Ibid., page 153 et suivantes.

85. Stouff Louis, *Étude sur le principe de la personnalité des lois depuis les invasions barbares jusqu'au 12e siècle*, éditions : L. Larose, 1894.

86. Appoud Moussa, *Précis en Droit international privé* (ouvrage en langue arabe), éditions Manchourat Almarkaz Attakafi Alaarabi, 1994, Casa Blanca, pages 169 à 180.

milation des immigrés au sein de leur environnement juridique d'accueil, et abstraction faite des complications civilisationnelles engendrées par l'abolition délibérée de leurs identités culturelles. La seconde à caractère hybride, prétenant être personneliste en soumettant les étrangers à leur Droit national, mais tout en entretenant un arsenal de techniques territorialistes vidant cette déclaration de principe de toute signification.

En ce sens, nous sommes en présence de deux systèmes juridiques, dont l'un avait clairement défini ses buts et objectifs ultimes, en appliquant de manière absolument territoriale les lois relatives au statut personnel, comme c'est le cas en Angleterre et dans de nombreux pays anglo-saxons. L'autre évasif et ambigu, qui se réclame de la théorie de la personnalité des lois, tout en œuvrant, sous le couvert de techniques appropriées, pour écarter l'application de la loi nationale des étrangers, comme c'est le cas en France et dans la plupart des États de l'Europe continentale⁸⁷. L'ordre public, les lois d'application immédiate, l'adaptation, le renvoi, etc., tels sont les outils pratiques et efficaces mobilisés par ce système, pour mettre fin à toute approche multiculturelle lors de la mise en œuvre du Droit international privé, et partant satisfaire un égocentrisme identitaire privant la grande majorité des institutions étrangères de toute possibilité d'application.

Alors que le Code civil français stipulait que le statut personnel des étrangers était soumis à leur loi nationale⁸⁸, il n'est pas

87. Deprez Jean, *Droit international privé et conflits de civilisations... Op Cite*, page 333.

88. "Les lois concernant l'état et la capacité des personnes régissent les Français, même résidant en pays étranger." Article 3, alinéa3 du *code civil français*.

surprenant que la jurisprudence française ait œuvré pour écarter l'application d'institutions telles que la répudiation et la polygamie au motif qu'elles se heurtaient à l'ordre public. A l'opposé, la théorie du Droit musulman ne réservait aucune place à la technique de l'ordre public, en tant que concept à contenu flou⁸⁹. Alors qu'elle était inconnue des outils et concepts juridiques mobilisés par le Droit musulman en matière de statut personnel, cette technique, œuvrant dans le sens de l'exclusion et de la neutralisation de toute institution porteuse d'une culture jugée de nature à contrarier les fondamentaux des sociétés d'accueil occidentales, s'était toujours proclamée gardienne de la cohésion des composantes intellectuelles et idéologiques⁹⁰ du système de valeurs mis en place.

Il ne fait donc aucun doute que le recours à cette technique⁹¹ par les systèmes de Droit international privé dits personnelistes, en vue de réaffirmer le caractère absolu et universel de leurs principes et valeurs nationales, au détriment d'autres choix sociaux et culturels, témoigne de la tendance autoritaire affectant une culture monolithique tentant d'affirmer son universalité, et cherchant à s'ériger en donatrice de leçons au reste des conceptions du monde⁹².

89. Appoud Moussa, *Précis en Droit international... Op Cité*, page 211.

90. Nord Nicolas, *Ordre public et lois de police en Droit international privé*, thèse de doctorat en Droit, université Robert Schuman, Strasbourg III, faculté de Droit, des sciences politiques et de gestion, 2003, page 369.

91. Sous la direction de Bernard-Maugiron Nathalie et Dupret Baudouin, *Ordre public et Droit musulman de la famille en Europe et en Afrique du Nord*, éditions : Bruylant, 2012.

92. Weber Max, *Le savant et le politique*, éditions: Union Générale d'éditions, 1963, Collection : Le Monde en 10-18, Paris, 1963.

Le déploiement ainsi de stratégies législatives et judiciaires au mépris de l'autre, ainsi que de son droit à définir librement sa conception du monde, nourrit, paraît-il, l'illusion de détenir le choix civilisationnel idéal. Apparemment, il n'en est rien du côté de la théorie du Droit musulman dans la mesure où celle-ci fait preuve d'un respect envers les croyances des étrangers, d'une acceptation de leurs convictions, et d'une tolérance de leurs croyances.

Dans le prolongement de ces idées, il est également facile de saisir les soubassements de la politique législative française, visant l'adoption des lois dites «d'application immédiate», de sorte que les actes de mariage conclus par les musulmans ne viennent plus produire sur le territoire français leurs effets personnels et financiers, y compris le regroupement familial des familles polygames. Cependant, il n'y a pas de place pour de telles lois, également appelées «lois de police»⁹³, dans la construction théorique inspirée du Droit musulman.

En outrepassant les règles de conflit compétentes, le recours à ces lois applicables d'office, et conçues pour régir toute relation comprenant un facteur d'extranéité, relève d'une tradition juridique qui n'est pas d'usage dans la pratique musulmane. Si l'intervention de la technique de l'ordre public est postérieure à la mise en œuvre de la règle de conflit dans le but d'exclure l'application d'une loi étrangère jugée inadéquate, la mobilisation d'une loi de police est envisageable directement en tant qu'application immédiate d'une disposition spéciale jugée opportune par le législateur, sans se soucier aucunement du contenu de la règle de conflit⁹⁴.

93. Deprez jean, *Droit international privé et conflits de civilisations...* Op Cite, page 275, note n°358.

94. Nord Nicolas, *Ordre public et lois de police en Droit international privé...* Op Cite, page 1.

Encore une fois, il est facile d'affirmer que sous l'empire du Droit musulman, les lois étrangères de statut personnel avaient toujours la possibilité de produire leur plein effet, étant donné que ce Droit s'était complètement abstenu de les écarter en soulevant à leur encontre toutes sortes de griefs : choquer le sentiment national, effriter les valeurs fondamentales, menacer la cohésion de la société...etc.⁹⁵.

Le même raisonnement peut être soutenu quant à l'instrumentalisation des systèmes juridiques modernes de la technique dite «qualification» en vue d'exclure l'application de certaines institutions relevant du Droit musulman. Ainsi, la manipulation juridique requiert parfois la qualification d'une institution comme étant appartenant au domaine des règles de «forme», afin de la soustraire à l'application de la loi étrangère. Autrement dit, la qualification de l'institution en tant que relevant du domaine du «fond», aurait automatiquement conduit à l'application de la loi étrangère, à moins qu'un appel à la technique de l'ordre public ne vienne neutraliser les effets de ladite loi. A l'inverse, la qualification en tant que règle de «forme», permettrait de soumettre directement l'institution en question à la loi locale, sans faire appel à n'importe quelle technique supplémentaire.

Nombreux alors sont les points de Droit qui pourraient faire l'objet de manipulation technicienne. On n'en citera ici, à titre d'exemple, que deux institutions phare : «les témoins» et «la dot», dont la qualification en tant qu'éléments de forme, imposerait l'application de la loi locale reconnue compétente en matière d'organisation de la forme des actes juridiques.

95. Ibid., page 2.

D'autre part, déterminée à adopter une approche purement personnelle vis-à-vis du statut personnel des non-musulmans, en soumettant automatiquement ces derniers à leurs lois nationales, la théorie du Droit musulman s'était toujours efforcée de qualifier leurs institutions familiales tout en s'inspirant des concepts fondamentaux du Droit au sein duquel ces institutions avaient pu naître. Afin de répertorier une institution étrangère dans une catégorie particulière du Droit musulman, force est de constater que la technique de la qualification n'avait jamais été entendue dans le sens de la mobilisation des concepts et des principes juridiques locaux.

Notons que la classification de n'importe quelle institution dans une catégorie juridique donnée (forme/fond, relations personnelles/relations financières, etc.) est indiscutablement une étape à la fois indispensable et antérieure à l'application de la règle de conflit en vue de désigner la loi compétente. A cet effet, la mobilisation des concepts juridiques locaux risquerait alors de biaiser l'opération de qualification toute entière, puisqu'elle méconnaîtrait ainsi l'essence même de l'institution selon les préceptes fondamentaux du Droit étranger d'origine, et induirait assurément une classification superficielle et insensée dans l'une des catégories du Droit local.

Afin de faire aboutir l'opération de qualification, seul un recours aux concepts du Droit étranger est admis en Droit musulman⁹⁶. La philosophie propre à chaque institution étrangère s'en trouve ainsi pleinement respectée, lors de la détermination de la catégorie du Droit local dans laquelle l'institution en question sera classée. A l'opposé, les différentes variantes

de la théorie personnaliste s'étaient toujours contentées, à l'occasion de la qualification d'une institution étrangère de statut personnel, de s'inspirer uniquement des conceptions juridiques locales. L'opération de classification se limitait dans le fait d'inclure arbitrairement l'institution étrangère concernée, telle que perçue par le Droit local, dans l'une des catégories nationales préétablies⁹⁷. La désignation de la règle de conflit ainsi que la loi applicable se trouve alors fortement affectée par le mode de qualification choisi, étant donné que le recours à l'une ou à l'autre des deux approches possibles induit fatallement une classification dans une catégorie différente, et réoriente ainsi l'ensemble du processus vers un horizon distinct.

Faut-il encore préciser que la théorie du Droit musulman, considérant les dispositions relatives au statut personnel comme étant constitutives d'un seul bloc homogène et indissociable, s'était toujours absente de nuire à son unité et sa cohérence. La réticence à s'engager sur la voie de la fragmentation et de l'éclatement de ce système, ainsi que le refus de la segmentation de ses diverses institutions, est un choix, le moins que l'on puisse dire, raisonnable. Ne pas procéder de la sorte reviendrait à répertorier chacune des institutions dans une catégorie différente, et à soumettre chacune de ces catégories à une loi différente⁹⁸, aboutissant ainsi à des incohérences ne servant point les intérêts vitaux des étrangers. Seule l'unification du Droit applicable limiterait par contre la production des situations boiteuses, non reconnues par les systèmes juridiques dont ils dépendent, et préjudiciables à la continuité des statuts juridiques transfrontaliers.

96. Deprez jean, *Droit international privé et conflits de civilisations...Op Cite*, page 53.

97. Ibid., page 295.

98. Ibid., pages 61 à 67.

Loin de toute tentative de classification artificielle, l'option du Droit musulman pour une catégorie unique dite de «statut personnel», uniformisant le renvoi au Droit étranger compétent, témoigne visiblement d'un choix personneliste profondément ancré, d'un respect du multiculturalisme, et d'un esprit de tolérance et de liberté.

En relation avec l'institution du mariage, l'adoption par la théorie dite personneliste de deux catégories de conditions gouvernant la validité de l'acte, la première dite de «fond» régie par le Droit étranger, et la seconde dite de «forme» soumise obligatoirement au Droit local, n'est autre qu'une instrumentalisation de la technique de la qualification, en vue de restreindre le champ d'application du Droit national des immigrés. Occulter ainsi les finalités d'une politique publique d'immigration⁹⁹, via l'emploi de techniques censées respecter un minimum de neutralité, de scientificité et de probité intellectuelle, ne peut laisser indifférent le commun des mortels. Sommes-nous là en présence d'une négation de tout esprit multi-culturel ? Apparemment oui, et ceci porte vraisemblablement à croire que la donne culturelle, en tant que vérité juridique s'appuyant sur des réalités empiriques, est marginalisée au profit d'une vérité politique imposée et aux soubassements très fragiles.

Le recours par le Droit musulman à l'adoption d'un concept large de statut personnel, avait permis depuis longtemps de mettre en place une catégorie unifiée de Droit international, permettant de recueillir l'ensemble des institutions connexes, et de les encadrer toutes par une règle de conflit unique. Sur le plan pratique, cette démarche avait permis

d'éviter la dispersion des dispositions juridiques communément appelée «dépeçage du Droit». Ce dernier, se traduisant principalement par une pléthore injustifiée des règles de conflit, renvoyant chacune à une loi différente, engendre l'application de dispositions juridiques parfois antinomiques et totalement inconciliables.

L'adoption par le Droit musulman depuis plus de quatorze siècles d'un tel concept, n'avait pas cessé de susciter un intérêt particulier chez les auteurs contemporains. A l'occasion du commentaire du Droit international privé grec, Vallindas n'a pas hésité à recommander l'adoption du principe de l'unité du Droit dans la famille, en générant le slogan célèbre: «Une famille, une loi».¹⁰⁰

Pour ce faire, le législateur national est appelé, lors de la confection de son système de Droit international privé et des règles de conflit qui lui sont associées, à défaire provisoirement les liens intellectuels de sa tradition juridique, à suspendre momentanément ses références philosophiques, et à rompre mentalement avec la logique fondatrice des catégories internes de son propre Droit. Ainsi, l'inclusion de toutes les institutions juridiques analogues, similaires et convergentes dans une catégorie unique dite de «statut personnel», permettrait d'évidence d'opérer un rapprochement dans le traitement des concepts et de tenir compte de la logique systémique qui les unit¹⁰¹.

100. Vallindas Petros-Georges, *Le principe du Droit unique en Droit international privé grec*, in Revue hellénique de Droit international, 1948, page 41.

101. Niboyet Marie-Laure et De Geouffre De La Pradelle, *Droit international privé*, éditions LGDJ ? Collection : Librairie générale de Droit, Paris, page 177.

99. Ibid., pages 280 et suivantes.

L'examen d'une institution étrangère uniquement sous la loupe du Droit national, est susceptible de biaiser fortement l'analyse et d'y engendrer des distorsions juridiques et sociologiques profondes. Lors de la qualification d'une institution étrangère, le recours simplificateur aux concepts du Droit national risque de dicter une approche réductrice, contrignant l'institution en question à épouser un moule qui n'est pas le sien. Ce dernier n'est autre que la catégorie juridique nationale façonnée par une matrice culturelle locale, et ne rendant absolument pas compte du contexte juridico-culturel d'origine embrassant la naissance de l'institution objet de la qualification.

L'adoption d'une catégorie unique de statut personnel, incluant toutes les dimensions de la vie familiale : mariage, divorce, charges du ménage, garde des enfants, filiation, tutorat, successions, testaments, etc., éviterait sans doute les inconvénients d'un dépeçage du Droit, dicté par la multiplicité des catégories juridiques, elle-même inductrice de la superposition et du chevauchement des diverses lois désignées compétentes.

Il serait absurde qu'une loi vienne régir le mariage d'une personne, une deuxième son divorce, une troisième la garde de ses enfants, une quatrième les conditions d'adoption, et une cinquième sa succession et son testament. Au lieu de cette fragmentation juridique compromettant grandement la stabilité des situations particulières et la sécurité du système juridique, l'adoption d'une règle de conflit souple, inclusive et désignant un Droit unique, prémunirait les différentes dimensions de la vie familiale contre les dangers de l'émettement juridique.

D'autre part, la théorie musulmane ne réserve aucune place à la technique dite

du «renvoi», en raison de sa contradiction évidente et de son contraste frappant avec la philosophie personnaliste poussée sur laquelle repose cette théorie.¹⁰² Si la technique du «renvoi» est inconnue des systèmes juridiques à territorialité absolue, où la règle de conflit se contente de confier directement la compétence d'organiser une institution étrangère au Droit local, ne soulevant ainsi aucune complication pratique, il en est autrement lorsqu'il s'agit des systèmes juridiques se réclamant de la tradition personnaliste. Lorsque ces derniers, via leurs règles de conflit, désignent compétente une loi étrangère, se pose alors la question de savoir si le renvoi est opéré aux règles matérielles de la législation désignée, ou aux règles du Droit international privé de ladite législation.

Dans la première hypothèse, aucun problème n'est soulevé chaque fois que la technique du renvoi est entendue en tant que désignation du Droit interne. C'est le cas de la théorie du Droit musulman ainsi que des théories à philosophie personnelle absolue. Inversement, la seconde hypothèse se révèle sérieusement hasardeuse, dans la mesure où le renvoi aux règles de conflit étrangères ne pose problème que lorsque lesdites règles ne donnent pas compétence au Droit matériel étranger. Ainsi, lorsque ces règles désignent le Droit national de l'Etat de résidence de l'étranger (Renvoi du premier degré) ou le Droit d'un Etat tiers (Renvoi de second degré), l'étranger s'en trouvera privé de l'application de son Droit national. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il était inconcevable que la théorie du Droit musulman adopte cette dernière conception de la technique du «renvoi».

102. Deprez jean, *Droit international privé et conflits de civilisations...Op Cite*, page 96 et suivantes.

En guise de récapitulation, la mobilisation délibérée d'un arsenal technique aussi imposant, visant à exclure l'application des systèmes de statut personnel étrangers au profit de leurs homologues locaux, jugés seuls porteurs d'une vérité juridique absolue, soulève plus d'une question sur le devenir du multiculturalisme. Ce dernier n'étant que la traduction d'une nécessaire coexistence entre différentes conceptions du monde, il ne servirait évidemment à rien pour la fraction sociétale dominante de recourir à la force abstraite pour imposer sa prétendue vérité «idéale», aux autres fractions minoritaires, convaincues elles aussi de la supériorité de leurs propres vérités.

Une réalité juridique majoritairement admise et promue au rang dogmatique le plus élevé, serait immanquablement impropre à encadrer le statut familial des minorités nationales et étrangères. Dans la mesure où il est quasiment impossible de pratiquer une dictature culturelle sans occasionner de graves dommages collatéraux (psychologiques et sociaux) auxquels on ne peut aisément remédier, les individus devraient être à même de vivre en phase avec leur foi profonde et leurs convictions intimes, au sein d'un multiculturalisme tolérant, sérieux et effectif.

Le classement dans la catégorie des vérités absolues de certains concepts philosophiques spécifiques, n'est pas en soi incompatible avec la multiplicité des vérités universelles, et n'est source de tensions que du moment où les systèmes juridiques, animés par des tendances hégémoniques et dominatrices, seraient amenés à nier les droits de l'autre, tendraient à universaliser leurs conceptions du monde et imposeraient leurs propres valeurs au détriment des autres convictions et appartenances culturelles.

La sensibilité du Droit de la famille dicte assurément une prise de conscience sérieuse de la nécessité de s'abstenir de recourir aveuglément à certaines techniques du Droit international privé, dans le but d'éradiquer des institutions auxquelles on reproche uniquement une affinité culturelle jugée inconciliable avec les valeurs du système en place. Un tel comportement incarnerait alors le pire des choix possibles, et porterait sans doute gravement atteinte aux valeurs de la liberté et du vivre-ensemble.

Le respect du système de statut personnel des minorités, qu'elles soient nationales ou immigrantes, ne peut qu'être le point de départ incontournable pour l'édition d'un espace multiculturel, au sein duquel il n'y a ni perdant ni gagnant. Une conception nouvelle et civilisée du Droit international privé aurait alors la possibilité de s'épanouir, stimulant la mise en place d'un climat juridique plus tolérant, plus ouvert sur les autres cultures, plus bénéfique pour la paix sociale, et davantage dédié aux objectifs de la continuité internationale des solutions individuelles¹⁰³. Jeter ainsi les bases solides d'une sécurité juridique, soucieuse des objectifs de coordination internationale des solutions adoptées¹⁰⁴, éviterait de voir les particuliers privés de leurs droits acquis au sein d'un système juridique, uniquement du simple fait d'avoir franchi une frontière internationale.

103. Najm Marie-Claude, *Principes directeurs du Droit international privé et conflit de civilisations, relations entre systèmes laïques et systèmes religieux*, éditions : Dalloz, nouvelle Bibliothèque de Thèses, Thèse, 2005. (A l'origine l'ouvrage est une thèse de doctorat en Droit de l'université Panthéon-Assas Paris II, 2003, page 88).

104. Vengler Wilhelm, *L'évolution moderne du Droit international privé et la prévisibilité du Droit applicable*, in Revue critique de Droit international privé, 1990, page 657.

6. Conclusion

Il ne fait aucun doute que l'acception de la liberté en tant que synonyme de coexistence, de diversité et de pluralisme culturel, consacre les concepts élémentaires d'un besoin humain de paix durable rejetant toutes les formes de confrontation, et pourchassant toutes les causes génératrices de tensions entre les composantes de la société. Ainsi, la volonté de coexistence et le désir d'éviter le recours à la logique guerrière contre l'autre, ne feraient que consolider cette culture de respect de toutes les institutions, écoles, systèmes juridiques, normes législatives, affiliations sectaires et convictions intellectuelles.

Il existe ainsi une corrélation directe entre le niveau de paix civile et les degrés de respect de l'identité de toutes les composantes humaines d'une société, tant au niveau national qu'international. Nul ne peut nier l'existence de tensions psychologiques occultes menaçant toujours de s'exprimer, aussitôt que les politiques menées par le groupe culturel majoritaire auraient atteint un niveau élevé d'indifférence aux autres sensibilités culturelles.

L'inconsidération de la multiplicité des concepts juridiques et des croyances philosophiques dans le cadre d'une même société, en fonction de la diversité des sensibilités religieuses et idéologiques, est de nature à mener inévitablement la vie commune au bord du désastre. Le droit à la différence est l'essence même du concept de liberté, de la notion du vivre-ensemble et du refus du combat. La voie du salut résiderait dans l'abandon de toute forme de profilage culturel, d'exclusion, de domestication, voire même d'assimilation, sous prétexte de perfectionnement et de modernisation des structures sociales jugées archaïques.

Les choix sociétaux éclairés et les politiques législatives sages devant incontestablement s'appuyer sur une logique intégratrice et cohésive, le droit à la différence s'avère le pilier d'une paix civile durable et la pierre angulaire d'une cohabitation pacifiée et stable, permettant de rejeter toutes les formes de luttes culturelles et civilisationnelles génératrices, à court terme, de troubles sociaux et, à long terme, de conflits sectaires.

Sur le plan interne, la sauvegarde du droit à la différence est une condition *sine qua non* pour promouvoir toutes les formes de cohésion sociale, fondées sur l'assimilation civilisée et pacifique des valeurs de la citoyenneté, l'acceptation de la diversité idéologique et le rejet de l'exclusion culturelle. Sur le plan externe, une telle entreprise favoriserait l'établissement d'une paix juridique internationale au service de la communauté mondiale des individus, indépendamment des frontières légales délimitant les différentes entités politiques. Les institutions de statut personnel et les situations juridiques transfrontalières y afférentes devraient être reconnues, en transitant paisiblement entre les différents espaces législatifs et en produisant pleinement leurs effets sans limitation aucune.

Le recours des théories personnalistes hybrides aux techniques citées plus haut est l'expression explicite des lignes rouges dont les systèmes juridiques locaux ne peuvent tolérer le franchissement, et le minimum vital qu'ils veillent impérativement à sauvegarder en matière de conflits de lois. Inversement, il va sans dire que le souffle mansuet de la théorie du Droit musulman, va à l'encontre d'une quelconque nécessité de tracer des limites à sa tolérance culturelle.

À la lumière de ce qui précède, il est facile d'affirmer que la théorie juridique établie par le Droit musulman en matière de statut personnel constitue l'opposé des théories territorialistes totalement indifférentes aux lois nationales des étrangers. A leur tour, les théories dites personnalistes, se préoccupant peu de l'application intégrale des lois étrangères, aboutissent de manière détournée pratiquement au même résultat, à savoir celui de priver les résidents sur le territoire de l'État d'accueil du droit de gérer leurs institutions familiales par le biais de leurs lois nationales.

La philosophie soutenant ces deux dernières théories se situant aux antipodes de celle sous-tendant la théorie relevant du Droit musulman, il s'ensuit l'obligation de reconnaître à cette dernière un caractère personnel très élaboré, contrastant fortement avec les traits purement territorialistes distinguant la théorie anglo-saxonne, et les traits quasi-territorialistes différenciant la théorie pseudo-personnaliste répandue en Europe continentale. Drapée dans un habillement «personnel», et se retranchant derrière un «libéralisme juridique» artificieux, la théorie pseudo-personnaliste produit sur le terrain, à l'instar de la théorie anglo-saxonne, des effets à forte teneur territoriale.

Antithèse stratégique des théories susmentionnées, la théorie s'inspirant du Droit musulman pousse à l'extrême la mise en œuvre de la philosophie personnelle, et impose le respect des lois propres aux non-musulmans. Elle prend le contre-pied de la philosophie territorialiste prônant une politique d'exclusion explicite et déclarée. Ne se gênant aucunement d'imposer ses propres conceptions du monde à tous, sans tenir compte des sensibilités religieuses, ni des préférences idéologiques, la philosophie territorialiste

représente de ce fait une menace sérieuse pour la paix civile et la cohésion sociale. Elle constitue ainsi l'outil aveugle d'une volonté d'assimilation des minorités, très peu respectueuse des valeurs inhérentes à l'acceptation de l'autre, et méconnaisant le droit de vivre conformément aux choix culturels propres.

La philosophie dite «personnaliste» entretenant une démarche territorialiste déguisée, prise en otage par un machiavélisme juridique, désavouant une territorialité catégorique, et reniant l'adoption d'une mécanique conflictuelle à logique purement personneliste, s'acharne à mobiliser toutes les techniques possibles afin de repousser l'application des lois étrangères, tout en persistant inlassablement à se réclamer de l'école personnaliste.

L'ordre public, les lois d'application immédiate, la qualification, le renvoi, etc., tels sont ses outils favoris dépouillant le principe de la personnalité des lois de tout sens, et engageant par-là les étrangers dans le labyrinthe de la législation locale, en les obligeant à renoncer à leurs idéaux religieux et intellectuels contre l'obtention d'une autorisation de séjour, d'un contrat de travail ou d'une aide sociale. Contraints de troquer servilement l'identité contre le pain, de remédier aux déficiences d'une situation matérielle précaire, ou d'échapper aux souffrances d'une oppression politique, les minorités immigrées développeraient à coup sûr un sentiment d'injustice culturelle annonçant l'imminence d'un éclatement social.

POSIBLES VÍAS INTERPRETATIVAS DE CONSTITUCIONES MISCELÁNEAS. A PROPÓSITO DE LAS CONSTITUCIONES DE PAÍSES ARABO-MUSULMANES

POSSIBLES INTERPRETIVES WAYS OF MISCELLANEOUS CONSTITUTIONS. ABOUT THE CONSTITUTIONS OF ARAB-ISLAMIC COUNTRIES

Abdelhamid Adnane Rkioua

Universidad Pablo de Olavide de Sevilla
ahamadn@upo.es

Recibido: octubre de 2018

Aceptado: diciembre de 2018

Palabras clave: Constituciones, Islam, minorías, derecho a la libertad religiosa.

Key words: Constitutions, Islam, minorities, right to the religious freedom,

Resumen: Las reformas constitucionales que, cuanto menos en términos formales, recogen en varios grados las demandas sociales, reflejo del carácter plural de estas sociedades y la diversidad de proyectos políticos que se han ido gestando, dieron lugar a una miscelánea de difícil interpretación ya que ora remite al Derecho tradicional ora parece refundar el Estado a la luz de las coordenadas de corte moderno. En este panorama, puede llevarse a cabo en la práctica distintos enfoques interpretativos de las coordenadas de diferentes fuentes de inspiración, ya que las fricciones entre ambas pueden tener proyección pública, correspondiéndole al poder público afrontarlas.

Abstract: Some constitutional reforms reflect, at least in appearance and to varying degrees, the social demands that are considered a reflection of the pluralistic nature of these societies and the diversity of political projects that have been gestating. Those constitutional reforms have given rise to a myriad of regulations difficult to interpret since they sometimes refer to the traditional law and sometimes seem to rebuild the state based on modern principles. In this panorama, different interpretive approaches to the principles originating from different sources of inspiration can be carried out in practice, since the frictions between those sources can be projected publicly for the public power to address.

I. Introducción

Acierta Fátima Mernissi¹ al afirmar que el mundo árabe vive un tiempo de decadencia en la Edad moderna, empero no puede colegirse de dicha aserción que “no tuviera su propia ilustración a la europea, o que ideas como democracia, derechos humanos, racionalismo o desarrollo, sean conceptos ajenos a su cultura... y aunque no exista en la actualidad verdaderas democracias, sí existe una aspiración real a la democracia, justicia y desarrollo”². De hecho no faltan en el pensamiento arabo-musulmán datos ilustrativos de épocas de apogeo y de gloria³ que permitieron cierto avance en la construcción del saber científico y tecnológico, y en las reflexiones acerca de la justicia y del buen gobierno⁴.

1. Mernissi, F., *El miedo a la modernidad: Islam y democracia*. Ediciones del oriente y del mediterráneo, segunda edición, Madrid, 2007. Véase para mayor información sobre las obras de Mernissi el magnífico estudio In memoriam a Mernissi de Cepedello Boiso, José., “Fátima Mernissi: un hito esencial en la historia del feminismo islámico”, Revista Internacional de Pensamiento Político - I Época – Vol. 10 - 2015, pp. 173-184.

2. Marsá Fuentes, Juan., *La Globalización en el Mundo Árabe a través del Discurso de sus Intelectuales*. Tesis doctoral, Pág. 21, 2005. <http://digibug.ugr.es/handle/10481/649>. Fecha de la última consulta 23/11/2018.

3. Véase, entre otros, Matthew E. Falagas, Effie A. Zarkadoulia, George Samonis. “Arab science in the golden age (750–1258 C.E.) and today”, *The FASEB Journal*, vol. 20, 2006, pp. 1581-1586.

4. “La primeras opciones sustentadas en el uso de la reflexión racional, como herramienta para decidir sobre la mejor forma de gobierno, aparecen en la obra de tres de los más importantes filósofos medievales del Islam: Avicena (Black, 2001, 64-66), Al-Farabi (Fakhry, 1983, 116-118) y Averroes (Jahankhsh, 2001, 20-21). Estos tres autores coinciden en su recurso al pensamiento platónico-aristotélico, como ayuda para decidir acerca de

Mas, es cierto que este pasado glorioso fue seguido de una larga decadencia⁵. A la tesis de Mernissi añade Amin Maalouf que Occidente no ve la necesidad de buscar en el pasado remoto argumentos para sentirse orgulloso, ni los occidentales tienen que remontarse a la época de Saladino o de Asurbanipal. En cambio, a los pueblos cuyo presente sólo encierra fracasos, derrotas, frustraciones y humillaciones no les queda más remedio que buscar en su pasado razones para seguir creyendo en sí mismos. Y añade, no sin razón, que el pueblo árabe “lleva doscientos años aspirando a levantarse, pero vuelven siempre a desplomarse; fueron sucediéndose derrotas, decepciones y humillaciones hasta que apareció Nasser; pensaron que con él podrían levantar cabeza, recobrar la autoestima y ganarse la admiración de los demás. Cuando volvieron a caer, a los árabes y al resto del musulmán les dio la impresión de haberlo perdido todo irremisiblemente”⁶. Entendemos que no ha de tomarse semejante afirmación en términos absolutos, pues de lo contrario el mundo árabe estaría abocado a una perpetua indignidad, conclusión poco científica, pues los acontecimientos históricos demuestran el afán de emancipación y de realización personal y colectiva inherentes a todo ser humano.

De hecho, los últimos años han sido marcados a partir de la denominada “primavera árabe”, que dio lugar a una serie de re-

cúal sea el mejor régimen político posible.” Cepedello Boiso, José., “Modelos de Organización política de la Umma en la historia del pensamiento islámico”, *CEFD*, vol. 22, 2001, p. 15.

5. Terol Becerra, M.J., Prólogo al libro *El poder constituyente en el mundo árabe*, Editorial Junta de Andalucía, Sevilla, 2012, p.6.

6. Maalouf, A., *El desajuste del mundo*, Alianza, Madrid, 2009, p. 45.

vueltas y de protestas populares en aras de refundar el Estado, de liberar al ciudadano del yugo del poder y de garantizar el bienestar de los ciudadanos, por unas reformas constitucionales que, cuanto menos en términos formales, recogen en varios grados las demandas sociales. Éstas oscilan entre la modernidad a ultranza y la ruptura radical con los moldes occidentales. Posiciones ambas, que si es cierto que reflejan el carácter plural de estas sociedades y la diversidad de proyectos políticos que en su seno se han ido gestando, no es menos cierto que su acogida en los nuevos textos constitucionales da lugar a una miscelánea de difícil interpretación ya que ora remite al Derecho tradicional ora parece refundar el Estado a la luz de las coordenadas de corte moderno. Ello hace que la fórmula política en dichas Constituciones sea difícil de captar, y que el sistema que de ello resulta tenga una identidad cuanto menos de difícil encaje en los patrones culturales que le sirvieron de fuente inspiración.

A luz de cuando antecede, puede afirmarse que cualquier estudioso de dichos textos constitucionales se percataría de esta palpable dualidad que hace que la unidad de sus prescripciones no resida ni en su conjunto material, sistemático y normativo, ni en la voluntad de establecer en un mismo documento una solución de compromiso que satisfaga a dos exigencias contradictorias. La operación de conjugación hizo que dichos sistemas constitucionales aparezcan como un lugar de encuentro entre dos planteamientos de distinto origen (la tradicional-musulmana y la occidental), y de ahí que provenga la complejidad palpable de unos sistemas que pretenden ser sintéticos y que resultan ser vertiginosos⁷. Dicho en otros

términos, esta operación de fagocitosis de lo moderno por lo tradicional y de lo tradicional por lo moderno desemboca en una síntesis inacabada, en cuanto a normación y racionalización de esta mezcolanza.

2. Rasgos demo-liberales en las Constituciones del Norte de África

Una lectura rápida, incluso la más precipitada, de las Constituciones del Norte de África⁸, que a las mismas nos limitaremos en esta parte, permitiría percatarse de la cantidad de disposiciones de planta democrática que albergan en su seno. Pues bien, aunque no se persigue aquí examinar detalladamente tales previsiones normativas, tampoco se renuncia a mencionar algunas de las mismas.

En este sentido, la Constitución marroquí del 2011⁹ inicia una nueva fase que, en la tónica de los modernos Estados constitucionales, introduce un completo catálogo de derechos de signo liberal, democrático y económico-social.

maghrébines», Journées d'études. Mustapha Chaker, 26 et 27 Abril 1987. Association Tunisienne de Droit Constitutionnel, Bibliothèque de Droit, de sciences politiques et économiques, Tome IX, p. 26. Al respecto escribe Palazzoli «Aussi s'agit-il d'un texte fondamentalement équivoque et qui donne un peu le vertige». In «Quelques réflexions sur la révision constitutionnelle du 1er mars 1972» PALAZZOLI C., R.J.P.E.M. vol. 1, 1976, p. 150.

8. Omitimos el caso de Libia debido a la crisis política en la que se vive desde la caída del régimen de Gadafi.

9. Permitásemse cierta extensión con respecto a la Constitución marroquí.

7. NACIRI, K., «Le Dualisme Constitutionnel au Maroc» «Les expériences constitutionnelles

De acuerdo con ello, con razón de su centralidad, la igualdad viene anunciada a lo largo y ancho del texto constitucional¹⁰. En este orden de ideas el artículo 6.1 de la norma fundamental afirma que la ley es la expresión suprema de la voluntad social y añade que los poderes públicos y los particulares son iguales ante ella y deben someterse a sus disposiciones. El apartado segundo del mismo artículo aborda la faceta material de la igualdad incitando los poderes públicos a crear las condiciones que permitan generalizar la efectividad de la libertad y de la igualdad de los ciudadanos así que su participación en la vida política, económica, cultural y social. En línea con lo anterior, especial consideración concede el constituyente a la igualdad entre mujeres¹¹ y hombres disponiendo como garantía institucional para ello la Autoridad para la paridad y la lucha contra todas las formas de discriminación¹².

10. A diferencia de lo que se estila en el Derecho Constitucional comparado, el constituyente marroquí otorga carácter normativo a las disposiciones contenidas en el preámbulo de la Constitución marroquí. De ahí que lo dispuesto en su último párrafo merezca igual atención que el articulado de la misma norma. Pues, este preámbulo, en su penúltimo párrafo hace mención expresa de la igualdad resaltando el compromiso del Estado a combatir todo género de discriminación, por razón de sexo, color, creencia, cultura, origen social o regional, lengua, discapacidad, o por cualquier otra circunstancia personal.

11. Cabe apuntar que se ha aprobado en Marruecos un proyecto de ley referido a la Convención Internacional relativa a la eliminación de todas las formas de discriminación de las mujeres, por lo que su contenido pasará a formar parte del ordenamiento jurídico nacional.

12. Otras manifestaciones de la igualdad son fácilmente detectables en el articulado de la norma fundamental marroquí. En materia electoral apunta el artículo 11.2 de la CM que los poderes públicos deben observar la estricta neutralidad

Destacado el énfasis hecho en la igualdad, ponemos brevemente de relieve dos cuestiones de interés constitucional por cuanto afectan al principio de igualdad. La primera afecta a la mujer, y la segunda guarda relación con los niños nacidos de una relación extramatrimonial.

Con relación a la primera cuestión cabe preguntarse si las disposiciones referidas a la herencia en el Código de Familia Marroquí deben pasar el control de constitucionalidad sólo a la luz del principio de igualdad o más bien se impone hacer una interpretación sistemática de la Constitución que tenga en cuenta el hecho religioso.

A propósito del segundo punto, no nos cabe sino afirmar con rotundidad el carácter inconstitucional¹³ de los artículos

respecto de los candidatos y la no discriminación entre ellos. Por su parte el artículo 31 de la CM garantiza la igualdad en el acceso a la salud, a la educación, a la protección social, a la formación profesional, a la educación física y artística, a la vivienda, al trabajo, al agua y a un medio ambiente saludable. Los niños, a partir de la entrada en vigor de la nueva Constitución, y con independencia de su situación familiar gozan, en virtud del artículo 32 de la CM, de igual protección jurídica e igual consideración social y moral. Asimismo se le asegura igual protección a las categorías sociales a tenor del artículo 35.3 de la CM. Como colofón a esta lista consideraciones igualitarias en lo relativo a la titularidad y ejercicio de los derechos, las disposiciones contenidas entre los artículos 37 y 40 de la norma fundamental establecen el principio de igualdad en el cumplimiento de los deberes.

13. También resulta contradictorio con los textos religiosos que le sirven al legislador de fuente de inspiración. Para más detalle, véase Adnane, A., “Lecture croisée entre la Constitution marocaine et le cadre juridique de la filiation. La nécessaire levée de la discrimination dérivant de l’article 148 du Code marocain de la Famille”, *Federalismi.it, Rivista di Diritto Pubblico Italiano, Comparato y Europeo*, vol. 1/2015.

del Código de Familia Marroquí que niegan a los hijos nacidos de una relación extramatrimonial el derecho de heredar del progenitor masculino alegando la ilegitimidad de la relación sexual mantenida. Siendo ello así se le negaría también el derecho de heredar de su madre y, sin embargo, se le reconoce este derecho. Recuérdese, en este ámbito, que no sólo está en juego la herencia sino también el derecho a tener el apellido del padre, el derecho a la manutención, a la educación y la protección paterna. A esta conclusión lleva derechamente una lectura combinada de los artículos 6, 19 y 32.2 de la CM¹⁴.

Con relación al derecho a la vida, el artículo 20 de la norma fundamental trata del presupuesto ontológico necesario para el ejercicio de todos los demás derechos. Debido a ello su titularidad ha de corresponderse a todos, nacionales y extranjeros, sin excepción. Tres consideraciones merecen ser traídas a colación con relación a este derecho. En primer lugar, el constituyente lo configura como una libertad, y de ahí que el suicidio no esté tipificado como delito en el Código penal. Ahora bien la incitación al suicidio sí está configurada como delito tal como dispone el artículo 407 del mismo Código¹⁵. En segundo lugar, y con relación al *nasciturus*, el legislador no optó por una prohibición

absoluta de la interrupción del embarazo ni tampoco su consideración como un derecho de la mujer encinta sino que ha adoptado una interpretación causal. Quiere ello decir que la interrupción del embarazo es considerada como un acto antijurídico que puede ser exonerado de responsabilidad penal en ciertos supuestos tal como estipula el artículo 453 del Código Penal marroquí^{16,17}.

El corolario lógico del derecho a la vida lo encontramos en el artículo 22¹⁸ de la

16. “El aborto no es castigado cuando resulta ser una medida necesaria para salvaguardar la salud de la madre, y cuando es abiertamente practicado por un médico o cirujano con la autorización del cónyuge. Si el médico estima que la vida de la madre peligra, se prescinde de dicha autorización. A falta del cónyuge, o cuando éste rechaza otorgar su consentimiento o cuando se encuentra impedido para ello, el médico o el cirujano no puede proceder a la intervención quirúrgica o emplear una terapia susceptible de entrañar la interrupción del embarazo sólo la emisión de una declaración escrita por parte del médico-Jefe de la prefectura o de la provincia certificando que la salud de la madre no puede salvaguardarse que por medio de tal tratamiento”.

17. La última cuestión relacionada con el artículo 20 de la CM está relacionada con la pena capital. Es una pena prevista para algunos hechos delictivos y la Constitución no añade nada al respecto. El artículo 23.4 de la misma dispone que el detenido “puede (y no debe) beneficiarse de los programas de reinserción”. De ahí que no pueda inferirse una proscripción constitucional en términos absolutos de la pena de muerte.

18. Dispone el artículo 22 de la CM que “Il ne peut être porté atteinte à l'intégrité physique ou morale de quiconque, en quelque circonstance que ce soit et par quelque personne que ce soit, privée ou publique. Nul ne doit infliger à autrui, sous quelque prétexte que ce soit, des traitements cruels, inhumains, dégradants ou portants atteinte à la dignité. La pratique de la torture, sous toutes ses formes et par quiconque, est un crime puni par la loi.”

14. Véase sobre este particular Adnane, A., “Lectura en el principio de igualdad y filiación en el derecho de familia marroquí a la luz del socialismo jurídico de Antón Menguer”, en *Comentarios sobre el Derecho Civil y los pobres*, Tirant Lo Blanch, Valencia, 2011.

15. Dispone el artículo 407 del Código Penal que “Quiconque sciemment aide une personne dans les faits qui préparent ou facilitent son suicide, ou fournit les armes, poison ou instruments destinés au suicide, sachant qu'ils doivent y servir, est puni, si le suicide est réalisé, de l'emprisonnement d'un à cinq ans.”

CM. Trata del derecho a la integridad física y moral en cuya virtud se protege la inviolabilidad de la persona contra toda intervención que suponga una lesión o menoscabo en el cuerpo no respaldada por el consentimiento del titular del derecho. El objeto protegido por tal derecho alcanza así mismo la integridad moral, por lo que quedan proscritas todas las posibles agresiones psíquicas que supongan una humillación o envilecimiento del ser humano. El segundo apartado del artículo 22 proscribe cualquier tipo de tratamientos crueles, inhumanos, degradantes o que atenten contra la dignidad¹⁹.

Tocante a la libertad y a las garantías del detenido, se proscribe la privación arbitraria de la libertad y se penalizan las desapariciones forzadas²⁰. En cuanto al se-

gundo apartado del artículo 23 de la CM, se introducen ciertas garantías para el detenido, a saber el deber de ser informado de modo comprensible de los motivos de su detención (de ahí la posibilidad de un intérprete), el derecho a guardar silencio, a tener la asistencia jurídica y de comunicación con sus familiares.

Con relación a la protección de la intimidad, las dos primeras partes del artículo 24 se dispone que el domicilio es inviolable. Sin embargo sorprende que el constituyente no atribuya al juez la potestad de autorizar su violación. Por lo tanto sigue cabiendo la violación del domicilio según disponga el legislador²¹. Ahora bien, en lo referido a las intervenciones de las comunicaciones el artículo 24 de la CM sí añade el carácter obligatorio de la autorización judicial²².

En lo referido a la libertad de pensamiento, en virtud del artículo 25 de la CM se reconoce a todos el derecho de tener su propia concepción explicativa del hombre,

El Código de enjuiciamiento criminal aborda la validez o no de las actas de la policía judicial. En el artículo 28 del citado Código se tachan de inválidas dichas actas si no se atienen a las disposiciones legales relativas a los plazos legales. De igual modo el artículo 751 del mismo Código dispone que los actos de procedimiento contrarios a sus disposiciones se consideran no efectuados. De ahí que carezcan de fuerza probatoria en el juicio.

21. Este es el caso de la ley de procedimiento penal que permite a la policía judicial de hacerlo entre las 21.00 horas y las 06.00 horas de la mañana sin autorización judicial. De ahí que este derecho necesite ser completado por el contenido de las previsiones contenidas en los Tratados internacionales que versan sobre la materia.

22. Sin embargo la ley de enjuiciamiento criminal sigue permitiendo en su artículo 108 la posibilidad de que el ministerio fiscal autorice dichas intervenciones en algunos casos.

del mundo y de la vida. Garantiza, pues, la existencia de un claustro íntimo, es decir de un espacio de autodeterminación intelectual ante los fenómenos sociales. Este derecho tiene clara conexión con la libertad de expresión y con el pluralismo político, presupuestos indispensables para la construcción de un marco democrático²³.

En esta misma línea nos parece oportuno resaltar que el ordenamiento jurídico marroquí garantiza y protege²⁴ ciertas manifestaciones externas de la libertad religiosa²⁵. Se trata concretamente de los actos de culto, las reuniones o manifestaciones religiosas, la celebración de los ritos religiosos, la conmemoración de festividades, la celebración de los ritos matrimoniales.

23. Muchos derechos que derivan de esta libertad se encuentran en la nueva Constitución. Sin embargo otros faltan. Con relación a los primeros encontramos la libertad de expresión y de comunicación (art. 25), el derecho a la educación (art. 31), la libertad de asociación y de creación de los partidos políticos (art. 7 y 12), la libertad de manifestación (art. 29), la concesión de asilo por motivos de opinión, la creación literaria, artística y científica (art. 25.2). En cuanto a la segunda categoría ausente en el texto constitucional destacamos la libertad de enseñanza, la objeción de conciencia y la libertad religiosa. Sin embargo, especial atención merece esta última ya que el preámbulo proscribe la discriminación por razón de las creencias, y el artículo 11 de la CM impone la neutralidad de los poderes públicos respecto de los candidatos en las elecciones derivando de ello la prohibición de cualquier discriminación por razón de la ideología o del pensamiento por cuanto en el nuevo Estado marroquí todos los pensamientos han de estar en una posición de igualdad, y de ahí no susceptibles de ser valorados por parte del poder público.

24. Véase artículo 220.1 del Código Penal.

25. A tenor del artículo 223 del Código Penal se prohíbe el hecho de destruir, destrozar o ensuciar monumentos u objetos de culto.

Empero, falta un reconocimiento claro de la libertad religiosa.

Por último, en relación a la cuestión socialmente sensible de la apostasía²⁶, ninguna norma nacional lo prohíbe expresamente. Pues a sabiendas de que en el Estado de Derecho los ciudadanos pueden hacer todo aquello que no está expresamente proscrito cabe defender su licitud en el Estado marroquí. Ahora bien, otra cuestión que sí está prohibida y no me refiero al proselitismo, que tampoco está expresamente proscrito, es el intento de influir en la fe de ciertos “colectivos” de la sociedad²⁷.

En otros artículos de la Constitución se recogen los derechos liberales por excelencia. En primer lugar se garantiza la propiedad aunque, acto seguido, prevé su limitación por ley en beneficio de las exigencias del desarrollo económico y social, cabiendo la posibilidad de la expropiación. De igual modo se reconoce la libertad de empresa y la libre competencia. Así mismo se declara el compromiso del Estado con la realización del desarrollo humano duradero en aras de favorecer la consolidación de la justicia social²⁸.

26. Se abordará la cuestión de la apostasía en el presente trabajo

27. Dispone el artículo 220.2 del Código penal que “Se castiga el empleo de medios de seducción para sacudir la fe de un musulmán o de convertirlo a otra religión, explotando para ello establecimientos de enseñanza, de salud, de asilo o de orfandad”.

28. En este sentido, la Constitución marroquí recoge en su articulado una serie de derechos de naturaleza prestacional, que resultan ser concreciones de varias disposiciones, a saber del artículo 1 que define Marruecos como una monarquía constitucional, democrática, parlamentaria y social; del artículo 6.2 que dirige mandatos a los poderes públicos para crear las condiciones susceptibles de generalizar la efectividad de la

Igual cariz moderno adquiere la Constitución tunecina, pues de entrada instaura, en su preámbulo, “un régimen republicano democrático y participativo en el marco de un Estado civil y gobernado por el Derecho y el cual la soberanía pertenece al pueblo que la ejerce sobre la base de la alternancia pacífica a través de elecciones libre, y del principio de la separación y el equilibrio de poderes”.

Añádase a ello que las disposiciones de esta nueva Constitución consolidan ampliamente las libertades y derechos fundamentales, al garantizar sobre todo la libertad de creencia y de conciencia (art.6); el derecho a la vida (art.22); la protección de la dignidad de la persona y la interdicción de la tortura (art. 23); el derecho a la vida privada y la protección de la correspondencia, de las comunicaciones y de los datos personales (art. 24); la presunción de inocencia y el derecho a un proceso equitativo (art. 27); las libertades de opinión, de pensamiento, de expresión, de información y de publicación (art. 31); la libertad de opinión y de expresión (art. 31); el derecho de acceso a la información (art. 32); la libertad de cátedra (art. 33); la libertad de creación de partidos políticos, sindicatos y asociaciones (art. 35); el derecho a un medio ambiente saludable y equilibrado (art. 45).

El artículo 21 establece el principio de igualdad entre ciudadanas y ciudadanos en derechos y deberes, y afirma su compromiso a proteger y a consolidar los derechos adquiridos por la mujer (art. 46). Así mismo, en el artículo 34, la Constitución obliga al Estado

libertad y de la igualdad de los ciudadanos así como a favorecer su participación en la vida política, económica, cultural y social y del artículo 35 que evoca el concepto de justicia social que ha de modular el ejercicio de ciertos derechos de naturaleza económica.

a garantizar la representatividad de las mujeres en las asambleas elegidas.

Tratándose de los derechos prestacionales, el principio de justicia social junto con el principio de discriminación positiva que propugnan, ambos, la reducción de las desigualdades, resultan garantizados por la norma fundamental. En este sentido, varios derechos sociales subjetivos han sido reconocidos tales como el derecho a la salud (art. 38), el derecho al trabajo (art. 40), el derecho a la sindicación y a la huelga (art. 36).

El artículo 49 de la Constitución introduce una expresa limitación al legislador en lo que a la limitación de dichos derechos se refiere al proscribir que la ley pueda afectar a su esencia, y al establecer el principio de proporcionalidad como parámetro de control de la actividad legislativa en esta materia. A mayor abundamiento, erige los derechos fundamentales en verdaderas cláusulas de intangibilidad frente al poder constituyente de reforma.

La Constitución de Egipto no es menos prolífica en derechos fundamentales de cuño occidental. Así, los grandes principios vienen enunciados de modo categórico.

Se garantiza, así, la dignidad de la persona, y la tortura se califica de crimen imprescriptible (art. 52 y 53). La igualdad ante la ley es total, sin consideraciones de sexo, creencia, raza, color o clase social, resaltando el carácter delictivo de la llamada a discriminación.

Se reconoce, igualmente, la libertad individual estableciendo la regla del *habeas corpus*, y que nadie puede ser detenido salvo en los casos de flagrante delito (art. 54). En el mismo artículo varios derechos asisten al detenido. De igual modo, se garantiza el derecho a guardar silencio y se configuran como delitos las torturas, las

presiones y las detenciones excepcionales (art. 55), y se ordena que la privación de libertad en los centros penitenciarios, vigilada por el poder judicial, ha de tener como objetivo la rehabilitación del detenido (art. 56).

En otro orden de ideas, el artículo 57 de la Constitución garantiza la inviolabilidad de la vida privada y de las correspondencias. En el mismo sentido, se garantizan las comunicaciones electrónicas, y se prohíbe la entrada policial a los domicilios sin mandamiento judicial.

La libertad de circulación, a su vez, es de rango constitucional a la par que la libertad de residencia, y queda proscrito el exilio forzado (art. 63).

El artículo 64 reconoce la libertad de creencia en términos absolutos, y como consecuencia lógica de ello resultan garantizadas las libertades de pensamiento y de opinión. Ésta última puede manifestarse por todos los medios (art. 65). El derecho a la investigación científica y la libertad artística vienen garantizados en el artículo 66 y 67 de la norma fundamental. Se reconoce la libertad de prensa tras una simple notificación a la autoridad administrativa (art. 71), y lo mismo ocurre con las libertades de manifestación (art. 71 y 73 de asociación (74 y 75).

La constitución de los partidos políticos es libre y su disolución sólo puede decretarse por el poder judicial, y los sindicatos gozan de reconocimiento constitucional (art. 76 y 77). El artículo 87 reconoce el derecho de voto, derecho democrático por autonomía, y se garantiza el derecho de asilo político (art. 91).

Por último, en armonía con el Derecho Internacional de los derechos humanos, los Tratados internacionales de protección de los derechos firmado por el Estado en-

tran en vigor una vez publicados sin validación posterior por el legislador.

Concluimos este repaso referido a la inscripción de las coordenadas de corte occidental en las normas fundamentales localizando las mismas en la Constitución argelina de 2016.

En línea con las mencionadas Constituciones, la norma fundamental argelina declara en el artículo 32 la igualdad de todos los ciudadanos antes la ley descartando en término tajante cualquier trato discriminatorio, y haciendo recaer el artículo 34 en el poder público el deber de asegurar la igualdad real y efectiva en el goce y disfrute de todos los derechos. Añade en los artículos 62 y 63 la igualdad en el derecho de voto y en el acceso a los cargos públicos. Tocante al estatus de la mujer, el artículo 35 obliga al Estado a promover la paridad entre los dos sexos en el mercado de empleo y en la asunción de responsabilidades en las Administraciones Públicas.

Luego de comprometerse con la garantía de las libertades fundamentales del Hombre y del ciudadano en el artículo 38, pasa a abordarlos detalladamente. Así, a tenor del artículo 40 se garantiza la inviolabilidad de la persona humana proscribiendo toda forma de violencia física y moral o que sea atentatoria contra la dignidad. De igual modo, se anuncia que los tratamientos crueles, inhumanos o degradantes serán reprimidos por la ley, y se declara en el artículo 56 la presunción de inocencia de cualquier detenido.

Una vez garantizada la incolumidad de la persona, se pasa a garantizar la inviolabilidad de la libertad de conciencia, de opinión y de culto en el artículo 42. Lo mismo hace respecto de la libertad de creación intelectual, artística y científica prohibien-

do el secuestro de las publicaciones salvo que medie resolución judicial (art. 44). El derecho a la cultura alcanza rango constitucional y el Estado se convierte en el sujeto obligado a proteger y a salvaguardar el patrimonio cultural nacional material e inmaterial (art. 45).

El derecho a la vida privada y al honor vienen reconocidos en la Constitución (art. 46), y se remite al legislador para su protección de igual manera que el secreto de las comunicaciones privadas cualquier que sea su forma y los datos de carácter personal. En esta misma línea, el domicilio resulta inviolable y sólo se admite su vulneración por orden judicial (art. 47).

Como corolario de este patente compromiso con los derechos fundamentales la Constitución garantiza las libertades de expresión, de asociación, de reunión y de manifestación pacífica (artículos 48 y 49). Así mismo, la libertad de prensa queda garantizada y por ende proscrita toda censura previa (art. 50). El artículo 54 reconoce la libertad de creación de las asociaciones y el artículo 52 reconoce el derecho a crear libremente partidos políticos resaltando la prohibición de fundarlos con base en criterios religiosos, raciales, corporatistas o regionales.

En lo que respecta a los derechos de índole prestacional, se recoge en el artículo 57 el derecho a la asistencia judicial gratuita para las personas en situación de necesidad, y en el artículo 65 el derecho a la enseñanza gratuita, mientras que los artículos 66 y 67 declaran respectivamente el derecho a la protección de la salud y el derecho a la vivienda. En la misma lógica de la igualdad material el Estado se compromete, entre otros, a preservar el medio ambiente (art. 68) y a garantizar a todos el derecho al trabajo en condiciones salubres e higiénicas. Como colofón de esta

faceta prestacional conviene apuntar que en el artículo 73 de la Constitución se garantizan las condiciones de vida para las personas que aún no pueden trabajar y a las que ya no pueden hacerlo.

Queden esbozados estos postulados constitucionales que, como ha quedado dicho, se renuncia a estudiar con el detenimiento debido, pues apenas se persigue a su propósito arrojar luz sobre algunos derechos articuladores, por excelencia, del carácter tendencialmente liberal y democrático de los citados Estados. De ello se colige que, respecto de los países arabo-musulmanes en general y del Norte de África en particular, ninguna duda cabe de su receptividad a la idea de Constitución. Así lo evidencia el que casi todos ellos cuenten con sendas Constituciones escritas. Cuestión distinta es la peculiaridad que adquieren, en su mayoría, al declarar, de un modo u otro, la confesionalidad islámica del Estado correspondiente. De ahí el calificativo de musulmanes que aquí se les aplica²⁹.

3. Coordenadas de cariz religioso en las Constituciones del Magreb y estado de la libertad religiosa en los países arabo-musulmanes

3.1. Cabe señalar al inicio de este apartado que las referencias a la religión no es una práctica exclusiva de los países árabes o musulmanes, pues existen ejemplos en Latinoamérica (Argentina) y en Europa, tanto dentro (Dinamarca), como fuera

29. No huelga dejar constancia de que la excepción a esta práctica común en los países arabo-musulmanes la representa el Líbano.

(Noruega), de la Unión Europea³⁰. O acaso ¿podemos imaginar una Inglaterra sin su himno patriótico “God save the Queen, que se remonta al siglo XVIII”³¹, o se olvida el lema “In God We Trust”, obligatoria en las escuelas de ciertos estados en los Estados Unidos de América³². Hecha esta constatación, también cabe decir que ni dichas Constituciones ni su sostén social son del todo parangonables a aquellas que están siendo objeto de estudio.

En línea con ello, apuntamos que el preámbulo de la Constitución marroquí califica el Estado de musulmán y soberano. Su unidad, forjada por la convergencia de sus componentes arabo-islámico, amazig y sahariano-hassaní, se ha nutrido y enriquecido de sus afluentes africano, andaluz, hebreo y mediterráneo. La preeminencia atribuida a la religión musulmana en el conjunto de referentes nacionales va a la par con el apego del pueblo marroquí a los valores de apertura, de moderación, de tolerancia y de diálogo para la mutua comprensión entre todas las culturas y civilizaciones del mundo.

30. Fondevila. M., “Las Constituciones árabes desde el Derecho Constitucional Comparado”, *Revista General de Derecho Público Comparado*, vol. 18, 2015, pp. 19-20. Apunta el mismo autor que aunque de modo alguno se trataba de un texto confesional, también conviene no olvidar la referencia indirecta al cristianismo que se contenía en el preámbulo de la mal llamada Constitución europea, que rezaba: “inspirándose en la herencia cultural, religiosa y humanista de Europa, a partir de la cual se han desarrollado los valores universales de los derechos inviolables e inalienables de la persona humana, la democracia, la igualdad, la libertad y el Estado de Derecho...”. Nota en pie de página nº 39, p. 20.

31. El Mandjra, M. *Humillación. El Islam sometido por Occidente*. Estudio preliminar de Ramón Soriano, Editorial Almuzara, p. 47, 2005.

32. ÍDEM.

En el artículo primero se señala que la Nación se apoya en su vida colectiva sobre unas constantes federadoras, que son, entre otras, la religión musulmana moderada, la unidad nacional de afluentes múltiples. Y en el artículo tercero declara el Islam como religión del Estado, que garantiza a todos el libre ejercicio de los cultos, y en el artículo cuarto se establece que el lema del reino es Dios, Patria, Rey.

En el mismo sentido, el artículo 41 precisa que el Rey, Príncipe de los creyentes (*Amir Al Muminiñ*), vela por el respeto del islam y garantiza el libre ejercicio de cultos. Además, preside el Consejo Superior de los Ulemas, encargado de estudiar las cuestiones que se le sometan, precisando que dicho Consejo es la única instancia habilitada para pronunciar dictámenes religiosos aprobados oficialmente, sobre las cuestiones que se le sometan y ello sobre la base de los principios, preceptos y designios tolerantes del Islam. Otra referencia no menos importante a la religión se recoge en el artículo 175 que erige las disposiciones referidas a la religión musulmana, entre otras, en verdaderas cláusulas de intangibilidad.

La Constitución de Túnez, a su vez, inicia y cierra su preámbulo con referencias a Dios y enfatiza la identidad musulmana del Pueblo tunecino. En su primer artículo se establece que Túnez es un Estado libre, independiente y soberano, su religión es el Islam, su lengua el árabe y su régimen la República. El artículo sexto precisa que el Estado es el “guardián de la religión” y protector de lo sagrado, contra lo que prohíbe cualquier ataque, aunque la libertad de expresión está garantizada en el artículo trigésimo primero. De igual modo, en el artículo 39 se establece que el Estado asegura la consolidación de la identidad “árabe-musulmana”, y en el artículo 74 se constitucionaliza la obligación

de que el Presidente de la República debe ser de confesión musulmana.

Similar es el tratamiento de la cuestión religiosa en la Constitución argelina de 2016 al calificar su preámbulo el Estado como tierra del Islam, reconoce a éste, entre otros, como conjunto de valores y componentes fundamentales de su identidad. Afirma con rotundidad en su artículo segundo que el Islam es la religión del Estado y prohíbe en su artículo décimo a las instituciones realizar prácticas contrarias a la moral islámica. En virtud del artículo 195 de la Constitución queda instituido un Alto Consejo Islámico encargado de promover la innovación en materia religiosa (*Ityihad*), de elaborar informes respecto de cuestiones religiosas sometidas a su consideración y de presentarle al Presidente un Informe periódico de su actividad. Con la misma rotundidad extiende el carácter intangible a la naturaleza islámica del Estado en su artículo ducentésimo décimo segundo.

La Constitución de Egipto de 2014, que no se aleja de estos planteamientos, destina su segundo artículo a establecer el Islam como la religión del Estado, y precisa que los principios de la Sharia islámica constituyen la fuente principal de su legislación. Mantiene en su artículo séptimo a la Universidad de Al Azhar en tanto que organismo islámico científico independiente, y basa la familia sobre la religión en el artículo noveno.

3.2. En lo que a la libertad religiosa se refiere, su acogida en las Constituciones de los países islámicos en general oscila entre su reconocimiento total y su negación³³. Entre los primeros que dan plena acogida al derecho a la libertad religiosa

en sus Constituciones³⁴ encontramos Sudán (art. 24), Kuwait (art. 35), Irak (art. 25), Irán (art. 23), Emiratos Árabes Unidos (art. 32), Bahréin (art. 22), Líbano (art. 9), Egipto (art. 46), Siria (art. 35), Jordania (art. 14), Brunei Darussalam (art. 3.2), Pakistán (art. 20), Omán (art. 28), Libia (art. 2), Malasia (art. 11), Somalia (art. 31). En la segunda categoría se aprecia el reconocimiento de ciertas manifestaciones de la libertad religiosa, tales como la libertad de conciencia en el caso de Bangladesh (art. 39), la libertad de pensamiento en el caso de Mauritania (art. 10) y la libertad de culto tal como es el caso en Marruecos (art. 41) y de Afganistán (art. 2). Por último, la falta de reconocimiento de ninguna de sus facetas se observa en las Constituciones de Qatar, Yemen, Maldivas y Comoras.

Partiendo de que “no hay vida humana que no esté constituida por ciertas creencias básicas y, por decirlo así, montada sobre ellas”³⁵, la libertad religiosa debe engollar, y de hecho engloba, la libertad para creer o no creer, para tener unas u otras convicciones religiosas; la libertad para expresar y manifestar esas convicciones religiosas y hacer partícipes de ellas a otros, y la libertad de adecuar el comportamiento individual a los dictados de estas convicciones y de no ser compelido a comportarse en contra de las mismas³⁶. Su núcleo esencial es interno, pues pertenece a la esfera íntima del individuo, y viene constituido por la libertad que ha de tener toda persona para formar libremente en su interior sus propias conviccio-

34. ÍDEM.

35. Ortega y Gasset, J., *Ideas y creencias*, Espasa Calpe Argentina, Buenos Aires-México 1940, p. 12.

36. Barrero Ortega, A. *La libertad religiosa en España*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2006, p. 95.

nes personales en materia de religión. Si el mayor indicador de la dignidad del hombre es su capacidad racional y su condición moral para determinar lo que debe hacer o no hacer³⁷, el compromiso de los poderes públicos habrá de consistir en posibilitar, o cuanto menos no impedir, el desarrollo de esta faceta de su dignidad.

El correlato primordial de la igualdad es la no discriminación por razón de religión. De ahí la proscripción de cualquier trato privilegiado, distinción o exclusión que, con base en motivos religiosos, tenga por resultado la supresión o el menoscabo de la igualdad en la titularidad y en el ejercicio de la libertad religiosa.

En línea con lo anterior, una precisión se hace evidente. En Islam se reconoce la soberanía de Dios en el sentido de encarnación de un poder total. Entendida, esta soberanía, sin matizaciones conllevaría la negación de la autonomía individual y del libre albedrío, y de ahí la exención de toda responsabilidad del ser humano desprovisto del poder de decisión sobre sus actos. Sería absurdo suscribir esta intelección, pues la aludida soberanía despliega su potencial únicamente sobre el mundo físico animado por leyes, pero, como corolario de la responsabilidad y la rendición de cuentas que se prevé en el más allá, de ningún modo puede sostenerse lo mismo respecto del ser humano que se le reconoce un estatus de libertad. Añádase a ello, como consecuencia lógica de esta soberanía divina, que el ser humano resulta colocado en una posición de igualdad radical, y de ahí que goce de una libertad total respecto de las decisiones que tome o quiera tomar en su vida sin que nadie se pueda arrogar el poder de inhibirla o de proscribirla. De lo que

37. Barrero Ortega, A. *La libertad religiosa en España...*, Op. cit, p. 97.

resulta que esta libertad abarca también el ámbito de la fe y de las creencias.

Obsérvese como del mismo Corán³⁸ puede inferirse semejante noción de la libertad religiosa tal como se ha venido definiendo. Así por ejemplo, cuando afirma que “vosotros tenéis vuestra religión, yo tengo la mía” o cuando dispone que “no hay coacción en la religión” ¿no queda claro que esta expresión lleva implícita una noción de libertad religiosa? Estas citas concuerdan plenamente en su contenido con la denuncia de Voltaire expresa como sigue: “El principio universal de uno y otro es, en todo el globo: “No hagas lo que no quisieras que te hagan”. No se comprende, por tanto, según tal principio, que un individuo pueda decir a otro: “Cree lo que yo creo y lo que no puedes creer, o morirás” (...) “Cree o te odio; cree o te haré todo el perjuicio que pueda; salvaje, no tienes mi religión, por tanto no tienes religión: debes provocar horrores a tus vecinos, a tu ciudad, a tu provincia”³⁹. Coincidencia entre Religión y filosofía que, de acuerdo con Habermas, a través de un intercambio recíproco hace que la Filosofía aprenda de los contenidos de la Teología y que ésta se vea enriquecida por los planteamientos de aquélla⁴⁰.

Destacada la concordancia, cuanto menos en este aspecto, entre filosofía y Religión⁴¹ afirmamos que es cierto que, en

38. La edición consultada a efectos del presente trabajo es *Traducción-comentario del Noble Corán*, Darussalam editores y distribuidores, Riyadh-Houston-Lahore, 1997.

39. Voltaire. *Tratado sobre la tolerancia*, Fontana. Ediciones Brontes S.L., 2011, p. 42.

40. Habermas. J., *Entre naturalismo y religión*. Barcelona, Paidós, 2006, p. 14.

41. “La filosofía, la sola filosofía, esa hermana de la religión, ha desarmado más que la superstición había ensangrentado tanto tiempo; y la

palabras de Meyers-Bisch⁴², “el Estado “culturalmente desnudo” que se pretende al margen de las culturas, es un monstruo respecto a las libertades reales: aquellas que necesitan ser protegidas y sostenidas las vías de transmisión de la riqueza cultural. (...) En el seno de lo cultural, lo religioso está en primera línea, pues propone una visión integrada de la ética y de la política, con la condición de que la (religión) misma sea un testimonio y un factor de hospitalidad cultural”. También añadimos que no es menos cierto que en el origen de la mayoría de los conflictos latentes casi siempre factores culturales, y en palabras de Amin Maalouf de “identidades asesinas” que traen causa de la configuración de una colectividad dominante, endogámica y excluyente, sino anuladora, de los diferentes. Colectividades cerradas que niegan a los individuos que la integran toda posibilidad de construir su propia identidad de manera diferente, abierta y plural, e incluso para abandonar la identidad cultural y/o religiosa originaria⁴³. El remedio, en Palabras de Voltaire, sería “someter esta enfermedad del espíritu al imperio de la razón, que lenta, pero infaliblemente, ilumina a los

mente humana, al despertar de su enajenación, se ha sorprendido de los excesos a los que la había arrastrado el fanatismo”. Voltaire. “Tratado sobre la tolerancia”, op.cit., p. 34.

42. Meyer-Bisch, P. “Les droits culturels, axes d’interprétation des interactions entre liberté religieuse et neutralité de l’Etat”, en Tagliarini, F. (ed.), *Diritti dell’uomo e libertà religiosa*, Jovene Editore, Napoli 2008, pp. 31-32. Citado por Vega Gutiérrez, A. M., “El derecho a cambiar de Religión. Op.cit., p.165, nota en pie de página 12. Traducción de Vega Gutiérrez, A. M.

43. Vega Gutiérrez, A. M., “El derecho a cambiar de Religión. consecuencias jurídicas de la pertenencia y disidencia religiosa en el derecho comparado”. op. cit, pp. 167-168.

hombres. Esta razón es dulce, es humana, inspira indulgencia, ahoga la discordia, fortalece la virtud, hace amable la obediencia o las leyes, en mayor grado de lo que la fuerza las impone”⁴⁴. Dicha razón nos enseñaría que el pensamiento fuerte, sea de origen divino o humano, no necesita de la violencia para verse reconocidos tanto su valor como su utilidad de donde deriva su fuerza. Un pensamiento débil, al contrario, estará siempre al socaire del impulso humano guiado por intereses soterrados para imponer su propia razón por la fuerza. Arrogarse el derecho de defender cualquier religión o cualquier *ismo* laminando aquel que no comulga con sus postulados es, por mor de la arrogancia del ignorante, el derecho de la intolerancia que “es, por tanto, necio y salvaje: es el derecho de los tigres, pero mucho más terrible, porque los tigres sólo matan para comer, mientras que nosotros nos hemos aniquilado por los párrafos de unos textos”⁴⁵.

De ahí que quepa afirmar que el ambicioso proyecto de la integración de la diferencia en los Estados arabo-musulmanes exige un tratamiento de la libertad religiosa que estuviese a la altura de las circunstancias. Ciertamente, puede decirse que no desmerece del mismo el que le concede la Constitución libanesa a este asunto en su artículo 9 al disponer que “La libertad de conciencia es absoluta. El Estado al cumplir con las obligaciones de adoración a Dios, respeta todas las religiones y ritos y garantiza el libre ejercicio de los cultos religiosos bajo su protección, siempre que ello no perturbe el orden público. El Estado garantiza, asimismo, a los ciudadanos de cualquier culto el respeto

44. Voltaire. *Tratado sobre la tolerancia*, op.cit., p. 40.

45. ÍDEM., pp. 42-43.

del régimen de los estados personales y los intereses religiosos”⁴⁶.

No se menosprecie, pues, lo provechoso que puede ser para un Estado renunciar a toda clase de confesionalidad o de laicidad excluyente como medio de atajar los intentos protagonizables por cualquier comunidad religiosa nacional de imponerle su libro sagrado a los demás.

4. El derecho de abandonar su religión y de su manifestación pública

Tal como ha quedado apuntado, el núcleo de la libertad religiosa no se limita al fuenro interno de la persona. Integra también la libertad de manifestar al exterior esas convicciones, formadas interiormente, y de comportarse conforme a la religión profesada. Se trata de garantizar la posición jurídica en la que queda situado el individuo en su relación con los poderes públicos y con los particulares respecto de esas manifestaciones de su personalidad. De ahí la imposibilidad para el ordenamiento estatal de cualquier valoración positiva o negativa de la diferentes expresiones religiosas de la comunidad⁴⁷.

Como manifestación del alcance limitado de la libertad religiosa en los Códigos penales de cuatro Estados arabo-musulmanes, la apostasía viene tipificada como delito

castigado con la pena capital⁴⁸. Se trata de Yemen (art. 259), Mauritania (art. 306), Qatar y de Sudán (art. 126). En los demás países nada se dice respecto del apóstata, por lo que no ha lugar a sanciones ni a efectos jurídicos de ninguna índole.

Dícese, como fundamento de legitimidad de esta pena, que su origen es religioso-textual. Lo que viene a significar que puede ser de extracción coránica o venir recogido en algún relato del profeta Mohamed.

Si el Corán prevé explícitamente el caso del musulmán que decide dejar el Islam, no establece ninguna pena para el apóstata y menos la pena capital. El Corán que “es un libro sutil, que relaciona frases susceptibles de diferentes interpretaciones”⁴⁹, se expresa al respecto en varios pasajes:

- “Quienes han vuelto sobre sus pasos después de que la Guía se les haya manifestado claramente, han sido abusados por el demonio que les ha dado un respiro” (s.47, 25).
- “¡Oh vosotros creyentes! Cualquiera de entre vosotros que rechace la religión...” (s.5, 54).
- “Aquellos de entre vosotros que se alejen de su religión y mueran incrédulos; vuestras acciones serán vanas en este

48. Vega Gutiérrez, A. M., “El derecho a cambiar de Religión. consecuencias jurídicas de la pertenencia y disidencia religiosa en el derecho comparado”. Op. cit., p. 188.

49. Pisani, E. “Apostasía En el Islam ¿Hacia La libertad Religiosa?” *Revista Criterio*, 2016, p. 3. http://www.revistacriterio.com.ar/bloginst_new/2016/10/11/apostasia-en-el-islam-hacia-lalibertadreligiosa/?utm_source=feedburner&utm_medium=email&utm_campaign=Feed%3A+RevistaCriterio+%28Revista+Criterio%29

46. Una versión española de la Constitución libanesa vigente puede consultarse en <https://wipolex.wipo.int/es/text/184204>.

47. Roca Fernández, M.J., “La neutralidad del Estado: fundamento doctrinal y actual delimitación en la jurisprudencia”, *Revista Española de Derecho Constitucional*, vol. 48, 1996, pp. 251-272.

mundo y en la vida futura, habitareis en el Fuego y seréis inmortales” (s.2, 217).

Con respecto a la pena prevista en el caso de la apostasía, los versos coránicos indican que será infligida en el más allá sin que quepa inferir otro castigo terrenal. Silencio coherente con otros pasajes que consagran la libertad religiosa tales como “no hay coacción en la religión” (s 2, 256) y “quien quiera creer, que crea, y quien lo quiera, que no crea” (s.18, 29).

En cuanto a la Sunna se cita el relato (*hadit*) en cuya virtud “Al que cambia de religión, matadlo”⁵⁰, para justificar la eventual condena. Estas posiciones extremas encontraron eco en Marruecos, donde el Consejo Superior de los ulemas emitió una *fatwa* (dictamen) en abril de 2012, donde se establece la pena de muerte para el apóstata. Posteriormente, en el año 2016, en un documento titulado *Sabil al-Uлемas* (La vía de los sabios), el susodicho Consejo ha modificado su posición respecto del apóstata justificando este giro por una redefinición de la apostasía “no como una cuestión religiosa, sino un asunto político equiparable a la “alta traición”⁵¹. Este cambio de criterio parte de la distinción entre el apóstata que en conciencia decide cambiar de religión, de quien fomenta una guerra, o una sedición. He aquí otra interpretación acorde con el espíritu de la libertad religiosa leída en clave constitucional y/o a la luz de las referencias tradicionales.

50. Al no precisarse de qué religión se trata, una interpretación literal del citado dicho profético obligaría absurdamente a aplicar el castigo a cualquiera que abandone su religión.

51. <https://www.la-croix.com/Religion/Islam/Au-Maroc-apostats-sont-plus-passibles-peine-mort-2017-02-08-1200823368>. Fecha de la última consulta el 21/11/2018.

Los citados textos coránicos despojan, pues, de todo argumento religioso a los Estados que justifican la imposición de cualquier pena a aquel que pretende cambiar de religión. Aún más, hacen que parte de la doctrina como Aldeeb Abu-Sahlieh⁵²que sostiene que “este derecho del musulmán de recurrir a los tribunales o de sustituir al Estado para castigar al apóstata se basa en el deber de prohibir lo censurable prescrito por el Corán: ¡Que constituyáis una comunidad que llame al bien, ordenando lo que está bien y prohibiendo⁵³ lo que está mal! Quienes obren así serán los que prosperen (3:4)”, incurre en un grave error interpretativo.

Otra cuestión no menos polémica, por darse en muchos países arabo-musulmanes, y con estrecha relación con la libertad religiosa es la infracción del ramadán en público. Varios países árabes⁵⁴ y de Asia castigan con la cárcel, y en algunos casos con latigazos, a quienes se atreven a infringir en público el ayuno en Ramadán e incorporan en sus legislaciones delitos específicos de ruptura pública del ayuno justificando la imposición de la pena por

52. Aldeeb Abusahlieh, S. A., “Le délit d’apostasie aujourd’hui et ses conséquences en droit arabe et musulman” Revue International de Droit Comparé. Vid. en el mismo sentido: Charfi, M., *El Islam y la libertad de conciencia*, en MARZAL, A. (ed.), *Libertad religiosa y derechos humanos*, Barcelona: 2004, 92 p, 142; Citado por Vega Gutiérrez. A.M., “Conversión y Derecho. La conversión religiosa en el Derecho internacional y en algunos ordenamientos jurídicos”. SCRIPTA THEOLOGICA, Vol. 42, 2010, p. 757, nota en pie de página 90.

53. Subrayamos esta palabra para poner en evidencia el error de traducción del verbo “yanhawa” que significa prevenir y advertir.

54. En Marruecos el artículo 222 del Código Penal establece una pena de hasta seis meses de prisión para esta infracción.

la necesidad de proteger los valores compartidos. ¿No concuerdan los *leit motiv* de esta prohibición con aquellos sostenidos por el legislador francés al proscribir el velo integral en los espacios públicos⁵⁵? Sobre esta cuestión tuvo que pronunciarse el Tribunal Europeo de Derechos Humanos en su Sentencia de 1 de julio de 2014⁵⁶, que descarta la contradicción de la ley francesa con las disposiciones del Convenio Europeo de los derechos humanos.

Coincidimos con Encarnación La Spina⁵⁷ en el hecho de que apelar a la existencia de limitaciones significativas derivadas de

la protección superior de un cuerpo mínimo de valores compartidos anula las cláusulas establecientes del pluralismo y de la diversidad, pues como mucho puede dar lugar a un limitado margen de tolerancia, extremadamente resbaladizo hacia ciertas prácticas estigmatizadas, que no permite construir la convivencia social desde esos valores compartidos. De igual modo, añade la citada autora que, invocar el denominado “patriotismo constitucional”⁵⁸ cercena también las posibilidades de construir una sociedad intercultural o con espacios de interacción y de diálogo con los otros⁵⁹.

55. Loi n° 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public (JORF n° 0237 du 12 octubre 2010 page 18344 texte n° 1). Art. 1 “Nadie puede, en el espacio público, llevar ropa destinada a ocultar su rostro” y art. 2 “A los efectos del art. 1, el espacio público se compone de las vías públicas y lugares destinados al servicio del gobierno público. II. La prohibición establecida en el art. 1 no se aplicará si se requiere o permite la ley o los reglamentos de la conducta, si se justifica por razones de salud o razones profesionales o si son parte de las actividades deportivas, celebraciones o eventos artísticos o tradicionales”. El art. 3 “La ignorancia de la prohibición establecida en el art. 1, se castiga con una multa por los delitos de segunda clase [150 euros como máximo]. La obligación de cumplir el curso de ciudadanía mencionada en el art. 131-16 del Código Penal se podrá imponer al mismo tiempo o en lugar de la multa.” También mencionar del Código Penal francés el art. 225-4-10 “El hecho de que alguien imponga una o más personas para ocultar sus rostros por amenazas, violencia, coacción, abuso de poder o abuso de poder, debido a su sexo, se castiga con un año de prisión y 30.000 € de multa. Cuando el hecho se cometiera contra un menor de edad, la pena se elevará a dos años de prisión y una multa de 60.000 €”.

56. STEDH de 1 de julio de 2014, (GC) *SAS v France Application* n° 43835/11.

57. La Spina, E. “El «valor de la convivencia» como argumento fuerte y débil para la prohibi-

En general, los argumentos que niegan la pluralidad abarcan desde demandas de sumisión o de asimilación buscando la represión de la diferencia o la incorporación de los desiguales al grupo culturalmente dominante, hasta argumentos burdos basados en el respeto del orden público o la legitimidad derivada de la necesidad de asegurar la cohesión social. Con base en estos argumentos se introducen formas de intervención, represivas o asimilacionistas informadas por los principios y la cultura del grupo dominante, tendentes a anular, o cuanto menos silenciar las diferencias culturales y a erradicar las prácticas de los grupos minoritarios o no hegemónicos⁶⁰. He aquí buenos argumentos para adoptar lo que Arkoun denomina

ción del velo integral en la jurisprudencia europea”. AFD, 2016 (XXXII), p. 400.

58. Habermas, J., *Patriotismo constitucional, La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 120.

59. La Spina, E. “El «valor de la convivencia» como argumento fuerte y débil para la prohibición del velo integral en la jurisprudencia europea”. Op.cit., p. 400.

60. La Spina, E. “El «valor de la convivencia» como argumento fuerte y débil para la prohibi-

como crítica de la razón islámica clásica o dogmática⁶¹.

En esta lógica, la penalización de la ruptura pública del ayuno podría dar lugar a un pluralismo selectivo, o cuanto menos de reducida manifestación, lo que merma la libertad de expresión de opciones religiosas o no religiosas, y de una tolerancia limitada que sólo atiende a la moral dominante. Una cita de Lutero resulta oportuna como colofón a este apartado.: "... nadie puede creer o no creer por mí (...). Creer o no creer, por tanto, depende de la conciencia de cada cual (...); también éste [el poder secular] ha de estar contento, ha de ocuparse de sus asuntos y permitir que se crea de ésta o de aquella manera, como cada uno quiera y pueda, sin obligar a nadie. El acto de fe es libre y nadie puede ser obligado a creer. Se trata, en realidad, de una obra divina que viene del Espíritu y que, por consiguiente, ningún poder la podría hacer o imponer"⁶².

5. Posibles vías interpretativas de esta miscelánea

Desbordaría con mucho el objetivo al que atienden estudiar con el detenimiento debido cómo se las arreglan en estos Estados para solucionar las inevitables fricciones que, de seguro, se producen en sus ordenamientos entre ambas coordenadas. Sea como fuere, por si fueran pocas

ción del velo integral en la jurisprudencia europea". Op.cit., p. 400.

61. Léase al respecto Cepedello Boiso, J. "Mohammed Arkoun Y La Crítica De La Razón Jurídica Islámica", *Cuadernos electrónicos de Filosofía del Derecho*, vol. 24, 2011, pp. 65-95.

62. Lutero, M. "Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia (1523)". En *Escritos políticos*, Madrid, Tecnos, 1986, pp: 46 y 47.

las contradicciones que, en los tiempos presentes, desgarran al mundo árabe-musulmán⁶³, ha de sumarse esta última a la lista que, encabezada por el debate entre «la adhesión a su herencia intelectual y cultural y la modernidad», ofrece al respecto el profesor Yadh Ben Achour. Quien, a la vista de tales contradicciones no duda en hablar de la esquizofrenia histórica en la que viven los países árabes⁶⁴.

Sin ánimo de ser exhaustivos, a efectos del presente trabajo pasamos a exponer algunas posibles vías de interpretación de las mencionadas coordenadas de diferentes fuentes de inspiración cuando las mencionadas fricciones tienen proyección pública y toca afrontarlas.

5.1 Interpretación sistemática

Interesa subrayar que cuanto se lleva dicho permite volver a poner de manifiesto cómo a pesar de que las técnicas constitucionales clásicas son utilizadas por estas Constituciones, los sistemas políticos consagrados en su virtud no pueden confundirse con los regímenes que inspiraron el uso de dichas técnicas, cuyo marco conceptual se configuró dentro de las coordenadas individualistas impregnadas del naturalismo, el liberalismo y el relativismo propios de la ilustración. Interesa subrayarlo porque, en los países arabo-musulmanes, una lectura descontextualizada de la terminología acuñada en occidente y consignada en el texto constitucional podría mover a confusión. Dicho

63. Terol Becerra, M.J, Prólogo al libro *Poder constituyente en el mundo árabe*, Junta de Andalucía, Sevilla, 2012.

64. Cf: Ben Achour, Y, «Les constitutions des pays arabes. Conclusions générales». En www.fdsp.usj.edu.lb/cedroma/.

de otro modo, la clonación terminológica no siempre ha conllevado una clonación conceptual.

En este sentido resultan esclarecedoras las palabras del profesor Terol Becerra⁶⁵ al afirmar que si el rasgo quizá más destacado de la globalización, en ausencia del cual no se llega a aprehender la noción de tal, es su acaecer autónomo o independiente de la voluntad estatal, e incluso a despecho de la misma, la Constitución escapa a la posibilidad de convertirse en su objeto, por tratarse de un fenómeno nacional. De modo que de ningún régimen constitucional puede esperarse que alcance dimensiones supranacionales de no mediar la colaboración al respecto de los Estados concernidos. Es más, aun cuando cualquier Constitución admita contemplársela desde la perspectiva propia de la cultura y ser considerada una de sus especies, ninguna participa de la nota característica que muestran los bienes de esa naturaleza, en virtud de la cual circulan libremente más allá de las fronteras nacionales en donde nacieron y pueden llegar a convertirse en patrimonio de la humanidad.

Aun dando por buena la mencionada afirmación del profesor Ben Achour, no le cabe al jurista, al abordar cualquier texto de esta naturaleza compuesta, sino partir en su labor interpretativa, de la evidencia de que las partes de cualquier orden constitucional no han de ser considerados como elementos separables cuya suma produzca la Constitución, sino de momentos que se integran en una unidad, que adquieren significado en el seno de

ella y que se condicionan mutuamente, de modo que la modificación en la estructura parcial de cada uno de ellos produce sistemáticamente una transformación en la de las demás partes integrantes y, por consiguiente, en la estructura total. En absoluto puede tomárselas como un conjunto de compartimientos estancos y aislados, sino como una totalidad ordenada, una estructura general, en la que las partes integrantes, es decir, las estructuras particulares, se conexionan en el todo y están unidas por un condicionamiento recíproco.

Ésta sería una manera, y a nuestro juicio de las más correctas en términos jurídicos, de abordar e interpretar estos textos constitucionales. Ello deriva, como ha quedado expuesto, del carácter sistemático de los mismos y la interacción mutua que se da entre sus disposiciones cualquiera que sea su origen. El sentido de cualquiera de las disposiciones contenidas en dichos textos no puede llevar a negar el sentido de las demás. La conciliación entre las diferentes disposiciones, sin imponer una prevalencia de unas sobre otras, ha de guiar toda labor de interpretación. Hacer lo contrario supondría silenciar una parte en beneficio de la otra, lo que haría del interprete un legislador constituyente.

5.2 La Constitución nominal no susceptible de interpretación alguna

La segunda opción, que parte de la confusión entre poder constituyente y poderes constituidos, consistiría en renunciar a reconocerle poco valor jurídico a las disposiciones de estas Constituciones, siendo de este modo su inclusión en las mismas un mero saludo honorífico a las demandas.

65. Terol Becerra, M.J., "Globalización Versus Universalización constitucional en el Mediterráneo. Propuesta metodológica para un análisis de la diversidad", *Revista de Derecho Político*, vol 60, 2004, p. 79.

das sociales sin que ello vaya acompañado del compromiso de atenderlas en su totalidad. De ahí que esta segunda opción convierta los textos constitucionales en puro nominalismo⁶⁶ huero de todo contenido, y que no rijan la dinámica del proceso político puesto que no se adapta a sus normas. Como corolario de ello, la Constitución carece de realidad existencial y que la fórmula política haya de buscarla, prestando la expresión usada por Lassalle, en los verdaderos factores de poder.

A mayor abundamiento, estas Constituciones pueden sufrir la amenaza de poder llegar a ser puramente *semánticas* y de resultar desprovistas de todo contenido normativo, por lo que cualquier coincidencia de sus disposiciones con la realidad sería algo menos que fruto del azar.

En este marco, la labor interpretativa llevada a cabo en clave política en sede parlamentaria y en clave jurídica por los órganos de control de constitucionalidad de la ley, ahí donde existen, participa de un proceso de vaciamiento de la sustancia de la Constitución, o de des-constitucionalización de la misma, haciendo que su utilidad se acantone en lo meramente decorativo.

5.3 La interpretación basada en el valor desigual de las disposiciones constitucionales

La tercera alternativa, no menos problemática en términos jurídicos, consistiría en establecer una jerarquía intra-constitucional que supondría la intelección de ciertas disposiciones a la luz de aquellas que le sean, sin criterio jurídico alguno, supra-ordenadas. No hay que desatender

66. Löwenstein, K, *Teoría de la Constitución*, Ariel, Barcelona, 1976, pp. 216 y ss.

el posible recurso a esta alternativa, pues supondría la suspensión parcial del pacto constituyente y por tanto de la paz social y política que del mismo derivan. Atribuirle arbitrariamente una prevalencia a unas coordenadas sobre otras reduciría el pluralismo que dichas Constituciones recogen en su seno a una mera proclama. Sobre este particular interesa llamar la atención sobre el riesgo que arrostra cualquier Estado de comprometer seriamente su futuro si ignora las peculiaridades privativas de las comunidades humanas ubicadas en su territorio, o pasa por alto sus posibles pretensiones de imponerse sobre las restantes.

En línea con esta vía interpretativa, parte de la doctrina sostiene que, cualquiera que sea la acogida del derecho a la libertad religiosa, en su plenitud o de modo parcial, estas cláusulas han de ser interpretadas dentro de los límites de la Ley islámica⁶⁷. Esta afirmación supone la primacía de la Ley islámica sobre las demás disposiciones constitucionales, aserción que no concuerda, a nuestro parecer, con el principio de unidad del ordenamiento jurídico. A mayor abundamiento, se da por supuesto la existencia de una “Ley” islámica. La noción de Ley expresa la normalidad de los comportamientos individuales y anuda al comportamiento “anormal” sanciones jurídicas impuestas por el poder público. Resulta muy discutible que todas las prescripciones de índole religiosa respondan a esta definición, pues varios puntos de divergencia se dan entre las diferentes escuelas de interpretación a fuer de la ausencia de disposiciones textuales que obedezcan a su estructura normativa. La ley, si aceptamos que existe, sería la traducción interpretativa de los textos de referencia por parte de las mencionadas escuelas, y su adopción como fuente de Derecho por

67. ÍDEM.

parte de algunos Estados. Y aún en este último caso, su superioridad respecto del resto de disposiciones constitucionales es más que discutible.

En definitiva, nuestra posición a favor de una interpretación sistemática de todas las disposiciones constitucionales y de reconocimiento del influjo mutuo entre ellas nos lleva, además de establecer cauces de conciliación de la parte de cuño moderno con el bloque tradicional-islámico, a llevar a cabo una hermenéutica abierta de éste último en aras de liberarlo de la manipulación del poder político, social o religioso y de entregar este poder a la comunidad de creyentes para que sean ellos mismos los que formulen el sentido de su vida⁶⁸. A este respecto apunta el profesor Cepedello Boiso que “la diversidad empírica del sentido religioso es parte de la diversidad de opiniones humanas acerca del sentido de la vida en general, lo que supone un valor positivo en el contexto de la vida moderna”⁶⁹.

5.4 La interpretación basada en el pluralismo jurídico

En línea con las coordenadas de diferente signo, animadas por el derecho a la diferencia, que las Constituciones arabo-musulmanes albergan en su seno, acaso no resulta descabellado reconocer la existencia de un pluralismo jurídico débil en palabras de Griffiths⁷⁰ en cuya virtud se mantiene el centralismo pero reconociendo distintas estructuras jurídicas dentro del mismo Derecho estatal.

68. Cepedello Boiso, J. “Modelos de Organización política de la Umma en la historia del pensamiento islámico.” Op.cit... p. 33

69. ÍDEM.

70. Griffiths, J., “What is legal pluralism?”, *Journal of Legal Pluralism*, vol. 24, 1986, pp. 8 y ss.

En esta misma línea podría adoptarse la reflexión del profesor Ramón Soriano que distingue un pluralismo “externo” e “interno” o “pluralismo de “derechos” y un “pluralismo jurídico estatal” respectivamente, identificando el primero con el “pluralismo de derechos” que consistiría en la coexistencia de una pluralidad de derechos en el mismo territorio o espacio geopolítico, y al segundo con el “pluralismo jurídico estatal” para referirse al pluralismo de fuentes jurídicas dentro de un mismo derecho, como es el derecho estatal⁷¹.

Semejante planteamiento parece haberse practicado en la historia islámica al rechazarse de plano la aplicación de la ley islámica a los no musulmanes, derivando la resolución de los casos planteados a sus normas de referencia. Sirva como ejemplo de ello no sólo la no alteración de matrimonios incestuosos o de la poliandria, sino el hecho de que la doctrina se haya ocupado de encontrar soluciones legales acorde con las fuentes de inspiración o de las normas de referencia de cada colectividad.

Voltaire se hizo eco de este pluralismo en su Tratado sobre la Tolerancia en los siguientes términos: “El Gran Señor gobierna en paz veinte pueblos de diferentes religiones; doscientos mi griegos habitan tranquilos en Constantinopla; el propio Muftí nombra y presenta al emperador al patriarca griego. El sultán nombra obispos latinos para algunas islas de Grecia (...) Este imperio está lleno de jacobinos, nestorianos, monotelitas; hay coptos, cristianos de San Juan, judíos, guebros, banianos. Las crónicas turcas no mencionan ninguna sublevación suscitadas por alguna de esas religiones”⁷².

71. Soriano, R., *Sociología del Derecho*, Ariel, Barcelona, 1997, p. 361.

72. Voltaire. Op. cit. p. 35.

Hoy por hoy, tratamiento parecido parece instaurarse para afrontar el problema que supone la gestión de sociedades diversas y multiculturales. En 2007 Gran Bretaña reconoció oficialmente a los Tribunales Musulmanes de Arbitraje (*Muslim Arbitration Courts*), incluso con la aprobación del entonces Arzobispo de Canterbury, Rowan Williams. Se trata de tribunales informales, sin registros oficiales de actas y sin control sobre el nombramiento de los jueces: de la misma manera que la religión es informal –en el sentido de “no jerarquizada”⁷³. Igualmente en Canadá existe, desde 2004, un “Instituto de Jurisdicción Civil” que juzga según la *Sharia*. Gracias a esto, cerca de un millón de musulmanes en Canadá podrían gozar de normas menos restrictivas⁷⁴.

Igual proceder podría seguirse en los países de mayoría musulmana en beneficio del derecho a la diferencia. Si no es así en términos legislativos⁷⁵ puede sostenerse una interpretación tendente a ello con base en el derecho a la diferencia.

6. Conclusiones

Estos antecedentes, junto con la evidente conexión entre fuentes textuales islámicas y libertad religiosa, cierran las puertas a interpretaciones dogmáticas y excluyentes que abundan en el pensamiento y en la práctica en varios países arabo-musulmanes, que son paradójicamente plurales

73. Losano, Mario G. “Revolución en el mediterráneo: ¿Hacia un islam democrático? El problema de la libertad de religión”, *Derechos Y Libertades*, vol. 26, Época II, 2012, p. 26.

74. Losano, Mario G. “Revolución en el mediterráneo...” op.cit. 26-27

75. En Marruecos existen Códigos de familia para judíos y para cristianos.

desde varias ópticas (racial, lingüística, religiosa, etc.).

El hecho de que la libertad religiosa resulte reconocida y garantizada por las fuentes textuales a los que remiten buena parte de las Constituciones arabo-musulmanas le dota forzosamente de lo que Häberle⁷⁶ denomina como faceta institucional o jurídico-objetiva. De ahí que no sólo quepa exigirse la garantía de su protección por parte del poder público sino también de su promoción.

Sorprende, pues, que de *facto*, el pluralismo religioso sea común a la totalidad de los países arabo-musulmanes, pero de *iure* no se reconozca la libertad religiosa. A este respecto afirma con gran acierto Carré Olivier que el Islam tradicional viene configurado como una religión laica y que el problema para el mundo árabe no es inventar la laicidad que se da, sino pensar la realidad que niega⁷⁷.

Como colofón de la presente reflexión no nos cabe sino suscribir plenamente las palabras de Vega Gutiérrez⁷⁸ al afirmar que se trata de un desafío permanente de la humanidad. La integración plena de los «diferentes» sigue resultando muy problemática. La fórmula empleada por los nacionalismos laicistas (como la India de Nehru, la Turquía de Atatürk, la Rusia de Lenin, la China de Mao, o el Irán del Sha Reza Pahlevi) que consideraban a la religión como una muestra de ignorancia

76. Häberle, P., “Recientes desarrollos sobre derechos fundamentales en Alemania”, *Derechos y Libertades*, 1993, p. 154.

77. Cfr. Carré, O, *El Islam laico. ¿Un retorno a la Gran Tradición?*, Bellaterra, Barcelona, 2000.

78. Vega Gutiérrez, A. M., “En derecho a cambiar de religión. Consecuencias jurídicas de la pertenencia y disidencia religiosa en el derecho comparado”, op.cit, p. 164.

y fanatismo no sólo no ha dado ningún resultado positivo sino que ha desencadenado graves conflictos y ha sido fuente de la violación sistemática de los derechos humanos, en especial, de la libertad religiosa. Y no le falta razón a la misma autora cuando añade que “de igual modo, el principio grociano «*etsi Deus non daretur*» sobre el que se han gestado la mayoría de los sistemas jurídico-políticos europeos ha dado resultados ambivalentes. Pues, si bien, por una parte, propició la proclamación de las primeras declaraciones de derechos humanos, al enunciar las condiciones que conforme a la *recta ratio* posibilitan a los hombres libres e iguales convivir pacíficamente en una sociedad organizada mediante el derecho; por otra parte, acabó desterrando de la vida pública de las naciones las normas morales y la religión, en una versión del secularismo y de la laicidad más bien «necia»⁷⁹, «integrista»⁸⁰, e incluso «dogmática», como prefiere definirla el Relator Especial sobre formas contemporáneas

79. Con este adjetivo describe Haaland Matlary el concepto de laicidad defendido por una buena parte de Europa. En su opinión, «la lógica instrumental europea actual no puede servir como paradigma universal. (...) Este secularismo se plantea a su vez como el único válido con el que comparar otras culturas y civilizaciones, burlándose así de su respeto por el pluralismo y el relativismo. Lo único que no está permitido criticar en el nombre del relativismo es la propia cultura europea. El paradigma europeo se concierte en el único políticamente correcto, y por eso comete la falacia lógica de afirmar que un grupo de valores es más válido que otros, sin admitir que debería entonces basarse en un conjunto de valores objetivos». Haaland Matlary, L, *Derechos humanos depredados. Hacia una dictadura de relativismo*, Cristiandad, Madrid 2008, pp. 230-231. El subrayado es de Vega Gutiérrez).

80. Rhonheimer, M, *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, Rialp, Madrid, 2009, p. 132.

de racismo, discriminación racial, xenofobia y formas conexas de intolerancia⁸¹. La creciente multiculturalidad de nuestras sociedades demanda nuevas fórmulas; se precisa repensar la laicidad y restablecer su prestigio.”

No se desdeñe, pues, el beneficio que puede reportarle a un Estado plural, en tanto que *compositum* de comunidades humanas cultural y religiosamente diversas, reconocerles su respectiva idiosincrasia y hasta asignarles, por eso mismo, alguna dosis de autonomía, como medida facilitadora de la integración desde la colaboración y la participación. La paz social se ha convertido en una exigencia al Estado como también lo es la integración de todos los grupos humanos que en su seno cohabitan. Acaso no sean malos tiempos para garantizar el derecho a la diferencia también en los países arabo-musulmanes.

Bibliografía

Adnane, A., “Lectura en el principio de igualdad y filiación en el derecho de familia marroquí a la luz del socialismo jurídico de Antón Menguer”, en *Comentarios sobre el Derecho Civil y los pobres*, Tirant Lo Blanch, Valencia, 2011.

Adnane, A., “Lecture croisée entre la Constitution marocaine et le cadre juridi-

81. Conforme a su diagnóstico, el fenómeno de la difamación de las religiones está ligado «al predominio cultural de un secularismo *dogmático* que alimenta las suspicacias ante lo religioso y se legitima en la defensa de la conquista histórica de la separación de la Iglesia y el Estado. (...) Esa intolerancia se expresa incluso en la negación del derecho democrático del ciudadano de referirse a sus creencias y valores espirituales y religiosos al pronunciarse en el ámbito político o ante grandes retos y crisis de la sociedad» (UN Doc. A/HRC/9/12, párr. 35). El subrayado es de la citada autora.

- que de la filiation. La nécessaire levée de la discrimination dérivant de l'article 148 du Code marocain de la Famille”, *Federalismi.it, Rivista de Diritto Pubblico Italiano, Comparato y Europeo*, vol. 1, 2015.
- Aldeeb Abusahlieh, S. A., “Le délit d’apostasie aujourd’hui et ses conséquences en droit arabe et musulman”, *Revue International de Droit Comparé*.
- Barrero Ortega, A. *La libertad religiosa en España*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2006.
- Carré, O, *El Islam laico. ¿Un retorno a la Gran Tradición?*, Bellaterra, Barcelona, 2000.
- Cepedello Boiso, J. “Mohammed Arkoun Y La Crítica De La Razón Jurídica Islámica”, *Cuadernos electrónicos de Filosofía del Derecho*, vol. 24, 2011.
- Cepedello Boiso, José., “Modelos de Organización política de la Umma en la historia del pensamiento islámico”, *CEFD*, vol. 22, 2001.
- Charfi, M., *El Islam y la libertad de conciencia*, en MARZAL, A. (ed.), *Libertad religiosa y derechos humanos*, Barcelona: 2004.
- El Mandjra, M. *Humillación. El Islam sometido por Occidente*. Estudio preliminar de Ramón Soriano, Editorial Almuzara, 2005.
- Fondevila. M., “Las Constituciones árabes desde el Derecho Constitucional Comparado”, *Revista General de Derecho Púlico Comparado*, vol. 18, 2015.
- Griffiths, J., “What is legal pluralism?”, *Journal of Legal Pluralism*, vol. 24, 1986.
- Haaland Matlary, L, *Derechos humanos depredados. Hacia una dictadura de relativismo*, Cristiandad, Madrid 2008.
- Häberle, P., “Recientes desarrollos sobre derechos fundamentales en Alemania”, *Derechos y Libertades*, 1993.
- Habermas, J., *Patriotismo constitucional, La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Habermas. J., *Entre naturalismo y religión*. Barcelona, Paidós, 2006.
- La Spina, E. “El «valor de la convivencia» como argumento fuerte y débil para la prohibición del velo integral en la jurisprudencia europea”. *AFD*, 2016 (XXXII).
- Losano, Mario G. “Revolución en el mediterráneo: ¿Hacia un islam democrático? El problema de la libertad de religión”, *Derechos y Libertades*, vol. 26, Época II, 2012.
- Löwenstein. K, *Teoría de la Constitución*, Ariel, Barcelona, 1976, pp. 216 y ss.
- Lutero, M. “Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia (1523)”. En *Escritos políticos*, Madrid, Tecnos, 1986.
- Marsá Fuentes, Juan., *La Globalización en el Mundo Árabe a través del Discurso de sus Intelectuales*. Tesis doctoral, 2005. <http://digibug.ugr.es/handle/10481/649>. Fecha de la última consulta 23/11/2018.
- Matthew E. Falagas, Effie A. Zarkadoula, George Samonis. “Arab science in the golden age (750–1258 C.E.) and today”, *The FASEB Journal*, vol. 20, 2006.
- Meyer-Bisch, P. «Les droits culturels, axes d’interprétation des interactions entre liberté religieuse et neutralité de l’Etat», en TAGLIARINI. F. (ed.), *Diritti dell’uomo e libertà religiosa*, Jovene Editore, Napoli 2008.
- Naciri, K. “Le Dualisme Constitutionnel au Maroc“, «Les expériences constitutionnelles maghrébines», Journées d’études. Mustapha Chaker, 26 et 27 Abril 1987. Association Tunisienne de Droit Constitutionnel, Bibliothèque de Droit, de sciences politiques et économiques, Tome IX, 1987.
- Ortega Y Gasset, J., *Ideas y creencias*, Espasa Calpe Argentina, Buenos Aires-México 1940.

- Palazzoli «Aussi s'agit-il d'un texte fondamentalement équivoque et qui donne un peu le vertige». In «Quelques réflexions sur la révision constitutionnelle du 1er mars 1972» Palazzoli. C., *R.J.P.E.M.* vol. 1, 1976.
- Pisani, E. "Apostasía En el Islam ¿Hacia La libertad Religiosa?" *Revista Criterio*, 2016.
- Rhonheimer, M, *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, Rialp, Madrid 2009.
- Roca Fernández, M.J., "La neutralidad del Estado: fundamento doctrinal y actual delimitación en la jurisprudencia", *Revisita Española de Derecho Constitucional*, vol. 48, 1996.
- Soriano, R., *Sociología del Derecho*, Ariel, Barcelona, 1997.
- Terol Becerra, M.J, "Globalización Versus Universalización constitucional en el Mediterráneo. Propuesta metodológica para un análisis de la diversidad", *Revista de Derecho Político*, vol 60, 2004.
- Terol Becerra, M.J, Messaoudi, A, (coord.), *El poder constituyente en el mundo árabe*, Editorial Junta de Andalucía, Sevilla, 2012.
- Vega Gutiérrez, A. M., "El derecho a cambiar de Religión. Consecuencias jurídicas de la pertenencia y disidencia religiosa en el derecho comparado". *IUS CANONICUM*, Vol. 51, 2011.
- Vega Gutiérrez. A.M., "Conversión y Derecho. La conversión religiosa en el Derecho internacional y en algunos ordenamientos jurídicos". *SCRIPTA THEOLOGICA*, VOL. 42, 2010.
- Voltaire. *Tratado sobre la tolerancia*, Fontana. Ediciones Brontes S.L., 2011.

WOMEN'S PROPERTY RIGHTS IN THE MENA REGION: AN OVERVIEW

LOS DERECHOS DE PROPIEDAD DE LA MUJER EN LA REGIÓN MENA

Souad Adnane

George Washington University, U.S.
adnanesouad@gmail.com

Recibido: octubre de 2018

Aceptado: diciembre de 2018

Palabras clave: derechos de propiedad, Mujer, propiedad de uno mismo, obstáculos jurídicos, MENA.

Key words: property rights, women, self-property, legal barriers, MENA

Resumen: El presente artículo se propone analizar la situación de los derechos de propiedad de las mujeres en la región MENA con base en una definición global de los derechos de propiedad. Pone de relieve los obstáculos, principalmente jurídicos, que limitan el acceso de la mujer a la propiedad, reflexiona sobre la manera a través de la cual dichos obstáculos interaccionan entre sí y propone acciones de mejora.

Abstract: The present article is aimed at analyzing the situation of women's property rights in the MENA region on the basis of a "comprehensive" definition of property rights. It identifies and illustrates the obstacles that undermine women's access to property, especially from a legal perspective, how they interplay with one another, and suggests possible venues for change.

I. Introduction

Strong systems of property rights are synonymous of economic growth and prosperity. It comes as no surprise then that the most prosperous countries top the ranking of the Fraser's Legal System & Property Rights indicator (one of the five areas measured under the Economic Freedom Index). Finland, Norway, New Zealand, Switzerland occupy respectively the first four places. Iceland comes fifth followed by Luxembourg, Sweden and Singapore. (Fraser Institute 2017, pp. 13-17)

The Fraser's Economic Freedom of the World report notes that "Countries with major deficiencies in this area [Legal System & Property Rights] are unlikely to prosper regardless of their policies in the other four areas [Size of Government; Access to Sound Money; Freedom to Trade Internationally; Regulation of Credit, Labor, and Business]." The report adds that "security of property rights, protected by the rule of law, provides

the foundation for both economic freedom and the efficient operation of markets.” (Fraser Institute 2014, p. 5)

Many studies have made the case for the positive relationship between protection of property and wealth creation¹. Why is a strong system of property rights particularly important for women in the Middle East & North Africa (MENA)? Women in this region have less ability than men to own and control property due to a set of social and legal constraints. Insecure property rights in most of the MENA countries undermine women’s empowerment, prevent them from participating in the economic and political spheres, and from being free and autonomous.

Women’s property rights are most insecure in MENA, South Asia and Sub-Saharan Africa (Rockefeller 2013, p. 2). Women in the MENA (as well as in the other regions mentioned) lack secure property rights for three major reasons summarized by the Rockefeller Foundation as follows:

Lack of formal legal property rights: an estimated number of 25 million urban women in the MENA are affected by the lack of equal constitutional and statutory property rights.

Lack of the ability to exercise existing property rights: women in MENA (along with women in Sub-Saharan Africa and South Asia) are

1. “on average, GDP per capita, measured in terms of purchasing power parity, is twice as high in nations with the strongest protection of property (\$23,769) than in those providing only fairly good protection (\$13,027). Once the protection of property shows clear signs of deterioration (moderate protection), even without a totally corrupt judicial environment, GDP per capita drops to a fifth of that in countries with the strongest protection (\$4,963).” (O’Driscoll Jr & Hoskins 2003, p. 9)

the most affected by limited access to formal land tenure, with less than 25% having official title to land. The rate of active formal savings among women is lowest in MENA, 4% of urban women. Access to loans among women-owned formal small and medium enterprises (SMEs) is also lowest in MENA with less than 6%.

Lack of property rights due to customary laws and cultural norms: despite the existence of laws, women are prohibited from exercising their legal property rights through social pressure and threats. (Rockefeller Foundation 2013, p. 10)

The present essay is aimed at analyzing the situation of women’s property rights in the MENA region on the basis of a “comprehensive” definition of property rights. It identifies and illustrates the obstacles that limit women’s access to property, discusses how they interplay with one another, and suggests possible venues for change.

2. Definition of property/property rights

There is no universal definition of ‘property rights’. However, most definitions would refer to property, in a way or another, as “that despotic dominion that one man claims and exercises over the external things of the world, in total exclusion of the right of any other individual in the universe.” (O’Driscoll Jr & Hoskins 2003, p. 4) Accordingly, “a property right is the exclusive authority to determine how a resource is used, whether that resource is owned by government or by individuals.” (Alchian, 2008). Alchian goes on providing the three basic elements of private property: “(1) exclusivity of rights

to choose the use of a resource, (2) exclusivity of rights to the services of a resource, and (3) rights to exchange the resource at mutually agreeable terms.”

(Alchian, 2008) This would translate, in our specific context, to the following example: a woman’s exclusive right to choose how to make use of a land she inherited (whether to cultivate it, build on it, or to rent it out), her exclusive right to the outcomes of this usage (to the crops, income from rent, etc.), and her right to sell it, rent it out, or pass its ownership to another person, of her own free will, without being subjected to any kind of pressure or compulsion.

The concept of property rights that is generally referred to and measured in the literature, implies property in the “external things of the world”. It often, if not always, overlooks the most obvious aspect of property which is the individual’s property in his or her own person. With this aspect of property not accounted for, we fail to understand, especially as far as women are concerned, the mechanisms undermining property rights related to external things, be it estate or financial assets.

Locke puts forward this aspect in his description of property stating, “though the earth, and all inferior creatures, be common to all men, yet every man has a property in his own person: this nobody has any right to but himself. The labor of his body, and the work of his hands, we may say, are properly his.” (Locke, Of Property Book II Chapter 5, p. 1) It is of utmost importance, in the context of the MENA region, where women in certain cases are treated like property, to consider and analyze women’s property in their own selves and how it is constrained by both formal and customary laws. The use of what I call a comprehensive definition of

property rights is necessary to understand the limitations faced by many women to access and control property in MENA countries.

A woman’s property in her own self implies her freedom of movement, her freedom to make decisions affecting her own life and livelihood (decisions such as marriage, opening a bank account or getting a loan), and her freedom from violence (her bodily integrity). I identify these to be the major aspects of one’s property in her or his person. In the case of women in the MENA region, as shall be shown in the rest of this essay, the three aspects of property in one’s self interfere with and undermine the conventional property rights in the external things of the world. Any attempt to discuss property rights, women’s in particular, without this comprehensive account of the concept would be incomplete.

3. Women and land ownership in MENA

Property generally consists of immovable assets (property that cannot be moved such as land and buildings), movable assets (such as jewelry, business equipment, house appliances), and financial property (and this includes cash and monetary assets). (Rockefeller Foundation 2013, p. 3) Land is the most relevant type of property for women in the MENA region for different reasons. First, because women have legal rights to inheritance of land (among other types of property), so access to land is theoretically guaranteed by the law, which makes it less difficult than in other contexts where laws do not guarantee access. Second, because land generates wealth (could be cultivated,

rented out, used for construction), which is more likely to empower women socially and economically. Third, because land could be used as a collateral to get loans from financial institutions, which is not the case for movable assets. Land ownership is as a matter of fact the most relevant to women's property rights in that it has the greatest potential of empowering women given the status quo.

In all the MENA countries, the Shari'a² based inheritance laws guarantee women their share of all the deceased's property including land. However, a set of factors, both socio-cultural and legal, hold back women from exercising their existing rights to access their property and use it as they see fit. The prevailing customary laws in many countries, the complexity of land registration, the lack of information and the limited freedom of movement are all factors that undermine women's property rights in the MENA. Out of eight world regions, as classified by the FAO, MENA records the lowest rates of female agricultural holders.³ A rate of 0.8% of female agricultural holders is registered in Saudi Arabia, 3% in Jordan, approximately 4% in each of Algeria and Morocco, and the highest rate is recorded in Lebanon, 7.1%. For a sense of comparison, 18% is registered in Malaysia, 12.8% in India, 34.7% in Botswana and 50.7% in Cape Verde.⁴ (FAO 2018)

In some regions of Morocco for instance, (villages in the region of Tasoute, the

2. A set of laws derived from the Quran and the teachings of Prophet Mohammed.

3. "The civil or juridical person who makes the major decisions regarding resource use and exercises management control over the agricultural holding." (FAO 2015)

4. Data is collected from national censuses undertaken every 10 years.

southern region of Marrakech, and the Rif), daughters (of the deceased) cede their inheritance share to their brothers or do not claim it at all leaving it as a common property. They sometimes "choose" to do so in order to keep good relations with their brothers and maintain the family support and protection. They also sometimes feel forced to do it under social and family pressure. (COHRE 2006, p. 79) The widow (especially when she does not have children) is often denied her right to inheritance by her in-laws and could be even expelled from the matrimonial house. (FAO 2015)

Land has particular status and connotation in most of the MENA countries including Morocco. "Land is not regarded merely as a piece of property or as a means to satisfy material needs; rather, it is seen as requisite to confirming one's ancestry, lineage and place in the community — indeed, one's fundamental identity." (COHRE 2006, p. 79) As such, land shall remain under the ownership of a given tribe, community or lineage. Given the fact that daughters get married and widows might remarry again, they are deprived of their inheritance share that would otherwise be enjoyed by their husbands and children belonging to other lineages. Women in Morocco are likely to comply with the de facto rules, especially in rural areas where female illiteracy rate is 60.4% (HCP 2016, p. 6), which hinders to a great extent access to information. In some cases, women do claim their rights by both judicial and non-judicial means. (COHRE 2006, p. 80)

Although in Morocco obstacles preventing women from accessing their rightful share of land are mainly pertaining to customary laws and the lack of information, there are also cases where formal laws are discriminatory. In Morocco, collective or communal

lands (“owned by a group of inhabitants belonging to the same lineage”) are governed by a particular set of laws that comply with tribal traditions. The right to exploitation of these lands (a total area of 10 million acres) is only inherited by men. (COHRE 2006, p. 78) Ministerial circulars were issued in 2010 and 2012 in an attempt to reverse that rule and give women access to collective lands. (Morocco's Ministry of the Interior, 2012) However, these circulars are not laws and hence cannot be enforced. In addition, the formal law related to “hyazat”, possession, is also discriminatory. The Islamic jurisprudence based law stipulates that any person living in or cultivating a land for a non-interrupted period of 15 years, would benefit from the right to exploitation of this land, called “hyazat” to be formalized by two notaries in the presence of witnesses. The law requires 12 witnesses to formalize the exploitation rights for men and 24 for women. (FAO 2015)

A similar context and similar discriminatory laws apply to women in other MENA countries and undermine their access to land ownership. It is also common in Jordan that women cede their inheritance rights to male relatives under social pressures. (World Bank 2012, p. 64) The same main reason applies and that is the fear of exposing the land to the control of another family through marriage. Moreover, the traditional perception of men as the family breadwinners, in Jordan and other Arab countries, is used to justify their control over assets including land. What makes the situation more alarming and women's property rights weaker in Jordan though, is the existence of laws that restrict women's property rights in their own selves. Indeed, laws that limit women's mobility and autonomy render them more dependent and vulnerable. Many laws and policies related to women's

civil rights in Jordan fall under the concept of “guardianship”. Girls and women are placed under the legal guardianship of their fathers or husbands, which prevents them for making the most basic decisions affecting their own lives. They need their guardians' approval to get married, to file claims including divorce and to travel internationally. As mothers, they also need the approval of their children's guardian (father or other male relative, no guardianship assigned to women including mothers) to undertake any administrative or legal transaction related to children. (World Bank 2013, p 69-70)

Associated with the concept of guardianship in Jordan is the “Family Book” (*dafatar al-‘a’ilah*). According to Jordan's Civil Status Law¹³⁸, a woman's guardianship is recorded in her father's ‘dafter’ when she is unmarried and it is transferred to her husband's when she gets married. (COHRE 2007, p 47). An amendment, which is still in force as of 2018, allows widowed and divorced women to have their own daftar, but the latter cannot have the names of the children; children's names and other information would be part of the father's dafter or any other male relative's to whom guardianship is assigned. (World Bank 2013, p. 70) The Family Book is a vital document in Jordan; it is required in nearly every official transaction and administrative procedure including applying for personal documents, working for the public sector, registering children for school and getting access to social services and assistance. There are registered cases of women who were neither able to claim their inheritance nor to access social services because they had been denied access to the family book. (COHRE 2007, p 47) When Jordanian women are married to foreigners, their position becomes even

more unfavorable as they cannot confer their citizenship to their children who are as a matter of fact considered foreigners by the law. These women face greater difficulties when they claim their inheritance share and their claims are considered illegitimate. They cannot pass on land to their offspring if they wish to [as a lot of legal restrictions are placed on foreigners' ownership of land]. (COHRE 2007, p 48)

Denial of women's inheritance rights especially to land is a common issue in most MENA countries. While the laws in all MENA countries recognize women's share in inheritance, other laws and policies undermine women's access to their share by limiting their agency. The situation is aggravated by customary laws and socio-cultural norms as was illustrated earlier. The case of women "choosing" or being forced to renounce their land ownership is not limited to Morocco and Jordan. Women in other MENA countries with different demographics, history, economic and political systems, and above all with different levels of women's empowerment are also subject to the same practice.

In rural Egypt as in southern Tunisia, women are likely to hand over their share in land to their brothers. (FAO 2015) Many women in both countries are pressured to do so by social and cultural factors, but also because other laws and policies hold them back from claiming and accessing property. In Egypt, land registration procedures are complicated. "In many cases, the land remains registered in the names of the people who owned it at the time of the first cadastre at the start of the twentieth century." (Bush 2004, p.16) Added to this are bureaucratic delays in asserting property rights and the high cost associated with land registration. (FAO 2015) These conditions affect particularly

women because of their limited access to information. Indeed, the illiteracy rate among Egyptian women is 37% compared to 18% for men. (UNESCO 2012, pp. 14-15) Women in Tunisia are also faced with the same bureaucratic complications and delays. (FAO 2015)

Denying women their inheritance rights have severe consequences on their lives and the life of their children. Testimonies from different communities and countries reveal "the psychological trauma and dire economic straits faced by women who had been denied access to their rightful inheritance." (COHRE 2006, p. 15) They reveal how many women, especially widows, were forced to live under extreme poverty because they had been deprived of their property that would otherwise have provided for their personal and economic autonomy and well-being.

"When my cousin Maha refused to give up her inheritance, her mother was the first to rebuke her, saying that she would destroy her brothers' livelihoods by dividing the land between them. The land would also go out of the hands of the family and clan and become the property of the opposing tribe of her husband, she reprimanded. Maha insisted, but she was subjected to systematic harassment, bullying and beating – then finally they held a gun to her head and she signed away the deeds. Maha's husband was not impressed and decided to get married to another woman. Maha decided to roam the mountains until people said that she had gone mad. Last time I saw Maha, she was totally broken."

4. Women's limited ownership and control of financial assets

In the patriarchal societies of the MENA region, man is generally assigned, by both cultural and religious norms, the role of breadwinner. Even when men fail to fulfill this role and women contribute greatly to the household income, everything would be done to maintain an image that would satisfy the social expectations. Men in some cases would centralize the ownership and usage of all the household assets including women's own earnings. Women in those cases have no control over the money they earn and are obliged to put it under the control of their husbands.

Reported statistics show the limited scope of this issue. However, its existence (although in relatively low percentages) is reflective of a context that is not favorable to women's property rights. The issue denotes and results in less economic and social autonomy especially for poor women as the percentage of women not having control over their earnings gets higher amongst the poorest households. Husbands tend to have more control over their wives' earnings as the household income gets lower.

In Turkey, "only 2% of married women in the richest fifth of the population have no control over earned cash income, a proportion that swells to 28% in the poorest fifth." (World Bank 2012, p. 82) Younger women in Turkey tend to have less control over their earnings (26.2 % of the 15-19 year old group); the same goes for women with lower education and residing in rural areas especially in the East. (Hacettepe University 2003, p.39) In Morocco, the percentage of women who have no control

over their earnings is also lower amongst the richest households, 2%, and reaches almost 15% within the poorest quintile. (World Bank 2012, p. 82) Findings from Jordan show that percentages are between 8.8% in the poorest quintile and 2.8% in the richest, with the majority of women falling under the "joint decision category" (control over earnings exercised by both husband and wife). Findings also show that young women who reside in rural areas and have low levels of education, are less likely to make decisions on how to spend their earnings. (Department of Statistics 2013, pp.186-187) In Egypt, rates range from 4% for the wealthiest quintile to 12 % for the poorest. (World Bank 2012, p. 82). In Yemen, the rate ranges from 1.8% to 12.8 %, and is also correlated with the level of wealth, education, and whether women live in urban or rural areas. Age is also a determining factor; older women are more likely to make independent decisions as how to use their own earnings. (MOPHP 2015, p. 176)

The different statistics reported above reveal a general trend across the MENA region with regard to the profile of women who have limited or no rights "to choose the use of a resource", the first basic element that defines property rights (as explained in the first section of the essay). These women tend to be generally poor, young, with low levels of education and residing in rural areas. All these characteristics reflect a low level of agency maintained by an economic and social dependency, fostered in its turn by a lack of property rights in one's earnings. An adult man from West Bank, illustrating the vicious circle of limited agency, attests that "some women don't even know how much they get paid for their job because their husbands cash their salary for them." (World Bank 2012, p.82)

In some cases, it is the state that fosters women's limited agency and limited control over financial assets, through policies hindering their access to provisions and pensions that men access more easily. In Jordan for instance, men have control over family related benefits because they are included in their salaries or pensions. Women would need to go through complicated administrative procedures if they wish to receive those benefits. "Access to inherited pensions becomes restricted if a woman marries or a widow remarries, though such restrictions are not placed on men. Upon retirement, additional funds are made available to male employees as family/dependency allowances. For women to receive such allowances, they must demonstrate eligibility through complicated procedures proving that they, and not male relatives are providing financial maintenance to the family or dependents." (World Bank 2013a, p. 65)

Women's ownership of financial assets in the MENA is also limited by the low rate of financial inclusion in the region, the lowest in the world. According to Findex⁵, only 18% of MENA adults have accounts at formal financial institutions compared to an average of 43% in developing countries. Both men and women in the region are affected by financial exclusion. Women however remain more affected. A look at the desegregated data reveals that the percentage of adults having a bank account in the MENA is 23 % among men and 13% among women. (MFW4A, 2018) MENA also records the world's lowest rates of urban women's savings accounts, 4%, and of access to bank

5. "a comprehensive database measuring how people save, borrow, and manage risk in 148 countries" (World Bank 2014).

loans by women-owned formal SMEs, less than 6%. (Rockefeller 2013, p. 10) Women's restricted property rights in their own earnings and in immovable assets, especially land, explain both figures.

Savings accounts act as a form of insurance enabling individual to preserve the value of an asset and utilize it in the case of emergency or simply when needed. (Rockefeller 2013, p. 5) Without savings, women are more likely to be vulnerable and dependent especially when they have been expropriated from their inheritance, namely land. Nevertheless, women in many MENA countries have to face many restrictions, that do not apply to men, in order to open a bank account or to have a loan.

Restrictions placed on women wishing to open a bank account in certain MENA countries include the requirement of a husband's or male relative's permission. The lack of financial education has also been proven to be a significant barrier. (World Bank 2014) In some countries, women cannot open a bank account without the permission of their legal guardians. Even when the law does not mandate such a requirement, a male signature is still needed by the law to issue other documents necessary for opening an account, such as an ID or a passport. Women face either situation in Saudi Arabia, Iran, Oman, Jordan and United Arab Emirates. (Women, Business & the Law 2018)

The lack of basic financial education - information about how to open and use an account and how to get a loan- among poor women and women with low levels of education do also limit their access to financial services. Additionally, this specific population of women is faced with cultural barriers that limit their mobility. They are concerned about their husbands'

and in laws' reactions, along with the risk of losing control over the account, if they know about it. Financial institutions in the MENA region do not necessarily take into consideration such context and constraints. Their products and services remain thus limited in responding to some women's specific needs. Savings accounts could be a solution for women to have more control over their earnings, to cumulate assets and to eventually be able to invest in starting income generating activities. Savings accounts could also be the entry point to explore further financial services such as loans.

Accessing loans becomes a more critical issue for female entrepreneurs in the MENA region. Compared to their male counterparts, female SME owners face more constraints, including sometimes legal ones, to access finance. Indeed, the husband's co-signature is needed in some MENA countries for women to obtain loans, in order to make sure their requests have been approved by their husbands. (MFW4A, 2018) In addition to this are other barriers that limit women's access to loans in the region. A survey of women entrepreneurs in five countries (Bahrain, Jordan, Lebanon, Tunisia, and the United Arab Emirates) showed that "50–75 percent of women had applied for external financing for their businesses, but the majority was not successful. The difficulties included high interest rates, collateral requirements, lack of track record, and complexity of the application process." (World Bank 2013b, p.138)

Women's access to their own assets, especially land, is generally limited as explained earlier, which undermines their ability to fulfill bank collateral requirements. "In many cases, they are

prevented from using their property as collateral for loans, limiting their ability to participate as independent agents in private-sector activity." (World Bank 2012, p.13) The guardianship laws still existing in some MENA countries undermine women's autonomy and their freedom to manage their own assets even when they have access to them. Even when property rights are at best guaranteed by the law, they are still undermined by other laws limiting women's property rights in their own selves.

5. Possible venues for change

The state bears responsibility for protecting women's property rights, through enacting equal property rights laws but also mechanisms and policies to make sure these rights are not infringed upon. Women in the MENA region are mostly affected by the lack of property rights in their own persons along with the lack of ability to exercise existing property rights. Governments have limited capacity to change discriminatory socio-cultural norms, but should be held accountable with regard to providing equal rights and protection to their citizens even if this goes against the established culture and traditions. By understanding and accounting for the socio-cultural context in which women live in different MENA countries, in other words by wearing the gender lens, governments would be able to make appropriate policies.

Based the analysis presented in this article, three areas of change are necessary to guarantee equal property rights for women in the MENA:

Protect women's inheritance rights and land ownership: to face the major barriers to women's ownership of land, the first action should be to repeal discriminatory laws. Laws that allow only men to inherit the usage rights of collective lands, such as the case in Morocco and Algeria, should be reformed along with any other legal discrimination.

Measures that address social and cultural pressure on women to cede their inheritance rights should also be introduced. Such measures have been introduced in Jordan and are worth mentioning. The Jordanian Shari'a Courts issued an instruction providing "three month cooling off period after the division of inheritance rights during which heirs cannot renounce rights, except in special circumstances permitted by the Sharia Courts. If a woman would like to renounce her inheritance rights after the cooling-off period is completed, the court must first explain the impacts of the renunciation and, in the case of immovable property such as land, the property must first be registered in the name of the heirs before it can be renounced and transferred." (World Bank 2013a, p. 66) Such measures would make sure women are informed about the impact of ceding their inheritance share and would provide them with more time to deal with the social pressure. By making the process less systematic and requiring registration of immovable property in the name of the original owner before ceding it, women are guaranteed their rights and supported to formalize them, which would make it more difficult to renounce them afterwards.

Raising awareness about the issue and facilitating access to justice for women facing social pressure are also two impor-

tant measures to protect women's property rights. Sometimes, as discussed in the case of Egypt for instance, the complicated administrative procedures and high cost to register property undermine women's property rights. Facilitating the administrative procedures of property registration and reducing the related cost would benefit women, especially that they are more likely than men to be intimidated by those requirements, given their more limited education, mobility and resources.

Remove the legal barriers limiting women's property rights in their own persons: as noted in the "comprehensive" definition of property rights, central to this essay, having property rights in one's own person is an important if not the most important aspect of property rights. Without this aspect, all the other rights related to property are undermined. This point becomes obvious when we analyze women's property rights in certain MENA countries with guardianship laws. Placing an adult woman under the legal guardianship of a male relative, be it a father or a husband, with all the legal implications this situation entails, limits her property rights and turns her and what she owns into a property of her legal guardian. Guardianship provisions have a dangerous spillover effect in that they cut across and sometimes supersede several laws. The regulations related to opening a bank account for instance apply equally to men and women. Nonetheless, women in certain countries, even when they are allowed to open a bank account without the guardian's permission, still cannot obtain certain required documents without a guardian's signature.

Protect and promote women's ownership of financial assets: as discussed earlier, women's ownership of financial assets is

further undermined by a limited access to financial services. Access barriers include: regulations pertaining to guardianship, women's limited mobility, social control exercised by the husband, in-laws, or other relatives, lack of basic financial education, and bank collateral requirements accounting only for immovable assets. These conditions intimidate women and undermine their capacity to protect their financial assets, to save for future needs and emergencies, to invest, and to grow their businesses.

To remove these barriers, MENA governments should promote competition and innovation among financial institutions in order to come up with financial services tailored to women's needs. Opening up the sector of micro-finance for instance would guarantee more adapted financial products. As of 2012, only one micro-finance institution (MFI) was able to operate in Tunisia. This MFI, ENDA, was created by a special decree issued by the government. In 2012, a law was passed to liberalize the micro-finance sector allowing the creation of more MFIs, and foreign micro-finance networks to invest in Tunisia. (World Bank 2013c, pp.5-6) This measure is aimed at providing less advantaged women with more financial options. To illustrate the extent to which the sector is limited in the MENA region, Morocco alone encompasses 80% of the region's MFI agencies and 40% of the clients for only 10% of the MENA population. Micro-finance loans in Morocco slightly go over 1% of the total bank loans. (World Bank 2013c, pp.3-5) MENA governments should make efforts to open up the micro-finance market to serve greater populations with adapted solutions. Reforming regulations to allow for the use of movable assets as collateral could improve women's access to finan-

cial services, as they are often excluded from land ownership. Lowering the minimum amounts of loans, as has been undertaken by Jordan, or abolishing it, as did the Republic of Yemen's credit bureau, is also instrumental in giving women access to loans (with amounts they can manage and afford paying back) and helping them to build credit histories. (World Bank 2013b, p.138)

In addition to reforming regulations, innovation is a requirement in enabling women to access the financial sector by responding to their specific needs and limitations. Mobile banking is an often cited solution deemed effective in providing women who are not free to move as they wish, with a viable alternative. The solution has been proven successful in many developing countries as noted by the IMF Director for the Middle East and Central Asia Department, "progress made by countries as diverse as Kenya and Bangladesh, Tanzania and Pakistan in adopting mobile payments and banking is remarkable and provides us with good examples of how technology can foster financial inclusion." (IMF 2013) Example of innovative financial products also include the smart card technology that "helps women keep their income safe from husbands who may confiscate it," and savings accounts that offer incentives to reach savings goals. (Rockefeller 2013, p. 32) Moreover, financial literacy could be an innovative aspect of financial product packages. By allowing women to access information and to learn how to budget, save and manage loans, they become empowered to benefit from the financial services offered to them. There is a growing number of financial literacy projects implemented in the region led by international cooperation agencies and local MFIs. Remarkable results have

been recorded in Morocco and Egypt for instance. (GIZ 2014) Such projects are necessary, especially given the high illiteracy rate among women in some countries and the lack of information in certain settings, namely rural areas.

6. Conclusion

To conclude, I would like to echo Hernando de Soto's thesis in *The Mystery of Capital* making the case for a strong system of property rights for the poor as the key to sustainable development. Indeed, ensuring and protecting women's property rights, especially the rights of the less wealthy, will enable them to leverage their assets to escape dependency and poverty.

Women in the MENA region face the double discrimination of the state and culture. Discriminatory laws and regulations in many countries prevent women from enjoying equal property rights as their male fellow citizens. They even contribute in some cases to turning women themselves into a property, the property of their legal guardians. Socio-cultural norms in the context of the MENA region exacerbate the situation by exercising multiple pressures on women to renounce their rights, to limit their mobility, and to remain dependent on their male relatives.

It is true that a change in mentalities and social attitudes is needed to guarantee equal and sustainable property rights for women, but a change at the state level turns out to be even more crucial. Governments in the MENA should play their role of equally protecting their citizens' rights. They should start by repealing or reforming all the laws and regulations that discriminate against women and undermine their property rights whether in their

own selves or in the "external things of the world". Governments should also open the door for the financial sector to play its role. By creating a favorable legal environment, the change in socio-cultural norms would follow progressively as a result.

Bibliography

- Alchian A. (2008) *Property Rights*. Liberty Fund: Library of Economics & Libert. Retrieved from, <http://www.econlib.org/library/Enc/PropertyRights.html>
- Bush R. (2004) *Civil Society and the Uncivil State Land Tenure Reform in Egypt and the Crisis of Rural Livelihoods*. United Nations Research Institute for Social Development: Switzerland
- Center On Housing Rights and Evictions-COHRE (2006) *In Search of Equality. A survey of law and practice related to women's inheritance rights in the Middle East and North Africa (MENA) Region*. Geneva, Switzerland
- Department of Statistics [Jordan] and ICF International (2013) *Jordan Population and Family Health Survey 2012*. Calverton, Maryland, USA: Department of Statistics and ICF International
<https://dhsprogram.com/pubs/pdf/FR282/FR282.pdf>
- Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit Germany -GIZ- (2014). Retrieved from,
<https://www.giz.de/en/downloads/giz2014-en-regional-youth-savings-initiative.pdf>
- Food and Agriculture Organization of the United Nations -FAO- (2018) *Gender and Land Rights Database*. Retrieved from, <http://www.fao.org/gender-landrights-database>
- Gwartney J., Lawson R. & Hall J. (2018) *Economic Freedom of the World: 2018 Annual Report*. Canada: Fraser Institute

- Gwartney J., Lawson R. & Hall J. (2014) *Economic Freedom of the World: 2014 Annual Report*. Canada: Fraser Institute
- Hacettepe University Institute of Population Studies (2003) *Turkey Demographic and Health Survey, 2003*. Hacettepe University Institute of Population Studies, Ministry of Health General Directorate of Mother and Child Health and Family Planning, State Planning Organization and European Union. Ankara, Turkey (<http://dhsprogram.com/pubs/pdf/FR160/FR160.pdf>)
- Haut Commissariat au Plan HCP-Morocco-(2016) La Femme Marocaine en Chiffres [Moroccan Women in Numbers] Haut Commissariat au Plan: Rabat
- International Monetary Fund- IMF (2013), *Arab Policy Forum on Financial Inclusion: Addressing Challenges of Financial Inclusion in the Arab World- A speech by Masood Ahmed*. Retrieved from, <http://www.imf.org/external/np/speeches/2013/121013.htm>
- Locke J., Of Property, Book II Chapter 5
- Making Finance Work for Africa-MFW4A-(2018) *Gender and Finance*. Retrieved from, <http://www.mfw4a.org/gender-and-finance/gender-and-finance.html>
- Ministry of the Interior (2012) Ethnic Collectivities and Collective Land, Retrieved from <http://www.terrescollectives.ma/Pages/ar/question-femme.cshtml>
- Ministry of Public Health and Population (MOPHP), Central Statistical Organization (CSO) [Yemen], Pan Arab Program for Family Health (PAPFAM), and ICF International (2015). Yemen National Health and Demographic Survey 2013. Rockville, Maryland, USA: MOPHP, CSO, PAPFAM, and ICF International. (<https://dhsprogram.com/pubs/pdf/FR296/FR296.pdf>)
- O'Driscoll Jr & Hoskins (2003) *Property Rights: The Key to Economic Development*.
- Policy Analysis No. 482, Cato Institute: Washington DC
- Property Rights Alliance (2015) *International Property Rights Index-Gender (IPRI-GE)*. Unpublished data retrieved directly from the Organization
- Rockefeller Foundation (2013) *Decision Intelligence Document Women's Insecure Property Rights*. Retrieved from, <https://www.rockefellerfoundation.org/app/uploads/Womens-Insecure-Property-Rights.pdf>
- UNESCO Institute for Statistics (2012) *Adult and Youth Literacy, 1990-2015: Analysis of data for 41 selected countries*. Canada: UNESCO Institute for Statistics
- World Bank (2011) *World Development Report 2012: Gender Equality and Development*. Washington, DC: World Bank.
- World Bank (2012) *SMEs for Job Creation in the Arab World: Access to Financial Services*. Washington, DC: World Bank.
- World Bank (2013a) *Jordan Country Gender Assessment: Economic Participation, Agency and Access to Justice in Jordan*. Report No. ACS5158. Washington, DC: The World Bank.
- World Bank (2013b) *Opening Doors: Gender Equality and Development in the Middle East and North Africa*. MENA Development Report. Washington, DC: World Bank.
- World Bank (2013c) *Projet de Renforcement de la Micro-Finance chez les Femmes et les Jeunes dans la Région MENA* [Project to strengthen micro-finance for women and youth in the MENA region] Retrieved from, http://www.wds.worldbank.org/external/default/WDSContentServer/WDSP/IB/2013/10/17/000333037_20131017105424/Rendered/PDF/787450PJPROP140Box0379848B00PUBLIC0.pdf

World Bank (2013d) *Jobs for Shared Prosperity: Time for Action in the Middle East and North Africa*. Washington, DC: World Bank.

World Bank (2014) *Expanding Women's Access to Financial Services*. Retrieved from, <http://www.worldbank.org/en/results/2013/04/01/banking-on-women-extending-womens-access-to-financial-services>

World Bank (2018) *Women, Business & the Law 2018*. Retrieved from, <https://wbl.worldbank.org/>

EL PENSAMIENTO POLÍTICO ISLÁMICO Y LA PROPAGANDA TERRORISTA

THE ISLAMIC POLITICAL THOUGHT AND THE TERRORIST PROPAGANDA

Mohamed Saad Bentaouet

Universidad de Sevilla

sbentaouet@yahoo.com

Recibido: octubre de 2018

Aceptado: noviembre de 2018

Palabras clave: Islam, Religión, Política, yihadismo.

Key words: Islam, Religion, Policy, jihadism.

Resumen: Los movimientos yihadistas actuales son islamismos radicales que buscan imponer el califato global, controlar la vida pública y privada de las personas, y prescindirse de los sistemas democráticos o representativos. El surgimiento de ese pensamiento es bastante complejo y varía entre países, grupos y corrientes religiosas. La escuela jurídica hanbali en opinión de muchos expertos es la que va a sentar las bases de esa corriente política, al proponer la *Sharía* y el Califato como principales argumentos de un discurso político que buscaba conformar un modelo “perfecto” de sociedad regido de acuerdo con “la ley divina”.

Abstract: The current jihadist movements are radical Islamists that seek to impose the global caliphate, control public and private life of people, and dispense with democratic or representative systems. The emergence of this thought is quite complex and varies among countries, groups and religious currents. The Hanbali legal school, in the opinion of many experts, is the one that will lay the foundations of this political current, by proposing the *Sharia* and the Caliphate as the main arguments of a political discourse that sought to conform a “perfect” model of society governed according to “the divine law”.

I. Introducción

El Islam es la religión monoteísta más joven, denota un sistema de creencias y culto con más de 14 siglos de historia. Surgió en el Siglo VII de la era cristiana, alrededor del año 570 después de cristo, cuando en la tribu árabe de Quraish (Meca, Arabia saudí) nació el Profeta Muhammad¹. Por órdenes divinas, a sus 40 años, se convierte en

1. Según los primeros biógrafos árabes su nacimiento fue el lunes 12 del mes de rahn' I del año del elefante. Se le denomina a este año así, para describir el ataque de Abraha, gobernador abisinio de Yemen, contra la Meca usando un elefante.

Profeta a quien Dios le hace revelación, por etapas, del texto que se recogerá en el libro sagrado el Corán. Años más tarde empieza la Era Islámica² fecha que alude a la emigración³ del Profeta Muhammad y sus primeros seguidores, desde la Meca a Medina, en 622 d.c.

Los primeros musulmanes tuvieron una rápida expansión⁴ hacia los territorios colindantes con la Península Arábiga, hacia el norte, hacia el este y hacia el oeste⁵. Con posterioridad, el Islam continuó avanzando⁶ de manera firme pero con más lentitud⁷, llegaría, al este de Asia⁸, y a ciertas

2. *Tarikh al hijri* o la era islámica fue instaurada por Omar Ibn Alkhatab, el segundo Califa o sucesor del Profeta, 17 años después de la emigración del Profeta de meca a Medina. En la actualidad el año 2018 de la era cristiana corresponde al año 1440 de la era islámica.

3. VIGUERA MOLINS, M.J., “Tiempo e historia en el Islam”, *Revista de dialectología y tradiciones populares*, Tomo 59, Cuaderno 1, 2004, pp. 57-82.

4. En pocos años, los musulmanes acabaron con el imperio persa sasánida y obligaron a los bizantinos a recular hacia sus reductos en Asia Menor.

5. En dirección oeste, el islam llegó hasta la parte occidental del norte de África, y a la Península Ibérica y la conquista del reino visigodo en el año 711 d.c. Señalado en MANZANO MORENO, E., El surgimiento del Islam en la Historia, en DE LA IGLESIA DUARTE, J. I. (coord.) *V Semana de estudios medievales*, Nájera, 1 al 15 de agosto de 1994, España, 1995, pp.11-22.

6. El islam con los otomanos, último califato, llegó hasta las puertas de Viena primero en 1529, y nuevamente en el año 1683 señalado en ARANA ETCHART, A., “El Imperio Otomano, ¿por tercera vez a las puertas de Viena?”, *Fundación Universitaria San Pablo-CEU*, nº. 24,2006, p.8.

7. VERNET, J., *Los orígenes del islam*, El Acalanado, Barcelona, 2001, pp.10-11.

8. La llegada del islam a Pakistán, India y Bangladesh se remonta a los siglos x y xi. Son tres países con una gran concentración de creyentes

regiones del África central y meridional⁹. En el siglo pasado, la expansión del Islam se promovió a través de la emigración y de algunas conversiones consiguiendo de este modo, importantes comunidades en Europa y en América.

Gracias a ello, el Islam se extiende por toda la superficie de la tierra sin distinción de razas ni naciones¹⁰. Es la principal religión de 57 Estados¹¹, y se calcula que

musulmanes. La llegada a Indonesia tuvo lugar entre los siglos xv y xvii y ha tenido un desarrollo peculiar. Es el país con mayor número de musulmanes. En el corazón de Asia el islam está presente en las antiguas repúblicas soviéticas. Existe también un islam chino, aunque silenciado o, al menos, desconocido, seguido por varios millones de personas. En TAMAYO, J.J., *Islam, cultura, religión y política*, Trotta, 2009, p.15.

9. En las diferentes áreas geoculturales de África el islam tiene una presencia importante; en algunas zonas en simbiosis con la religión africana: hasta el 70% en Mauritania, Senegal y Níger; cerca del 50% en Nigeria y el Chad; en torno el 20% en el golfo de Benín; un 30% en Tanzania; el 15% en Mozambique, Kenya, Uganda y Malawi; el 50% en Etiopía; el 70% en Sudán, Somalia y Djibuti.

10. Al referirme a este punto, me gustaría aclarar la confusión, muy extendida, entre mundo musulmán y mundo árabe, entre Islam y árabe. Los musulmanes de origen árabe sólo representan en torno a un 20% de la población que predica la fe islámica. El resto pertenece a otras tradiciones culturales, étnicas y raciales. Asimismo, cabe subrayar que una sexta parte de los árabes no profesan el Islam, más del 10% de la población árabe es cristiana. Estos datos muestran que no estamos ante una civilización circunscrita a una cultura nacional. El Islam es una religión universal en la pluralidad cultural, étnica y racial.

11. Esta diversidad de países se ha dotado de un marco institucional en el que puedan compartir sus puntos de vista, la Organización de la Cooperación Islámica (OCI), que incluye a todos los países considerados islámicos. No está India por la oposición de Pakistán. Sus 57 Estados miembros

hay en torno a 1600 millones de personas que lo profesan, representando casi la cuarta parte de la población mundial, y consolidándose de este modo como una tradición religiosa y cultural de enorme diversidad¹².

Esa religión monoteísta trató de sintetizar un mensaje que en su época resultó revolucionario, y ha hecho una contribución sustantiva a la humanidad. Desgraciadamente, son frecuentes los intentos de asociar la violencia yihadista actual a los orígenes del Islam, exponiendo como argumento algunos aspectos belicistas de la historia de esta religión que respondían al contexto histórico, y a situaciones puntuales producidas por la peculiaridad de las circunstancias en las que surgió.

Por ello, hay que subrayar, que esa lacra denominada “terrorismo yihadista”¹³ es una invención reciente, que nada tiene que ver con el Corán ni con la *Sunna* en la Historia del Islam. Existe una corriente que, por intereses particulares, malinterpreta los principios religiosos del Islam para crear enajenación, miedo y odio. Son los partidarios del salafismo yihadista, la auténtica ideología totalitaria que alimenta¹⁴ y sobre la que se sustenta el nuevo terrorismo global. Esos islamistas radicales, actúan en cumplimiento de los “mandatos de su fe” y consideran a Occidente como el antiguo e irreconciliable enemigo, el único obstáculo para el restablecimiento de la fe de Dios en su territorio y su posterior triunfo universal¹⁵, por eso atentan contra sus más significativas expresiones: el liberalis-

son: Afganistán, Albania, Arabia Saudí, Argelia, Azerbaiyán, Bahrein, Bangladesh, Benín, Brunei, Burkina Faso, Camerún, Comores, Côte d'Ivoire, Chad, Djibouti, Emiratos Árabes Unidos, Egipto, Gabón, Gambia, Guinea Conakry, Guinea Bissau, Guyana, Indonesia, Irán, Irak, Jordania, Kazajstán, Kirguistán, Kuwait Líbano, Libia, Malasia, Maldivas, Malí, Marruecos, Mauritania, Mozambique, Níger, Nigeria, Omán, Pakistán, Palestina, Qatar, Senegal, Sierra Leona, Siria, Somalia, Sudán, Surinam, Tayikistán, Togo, Túnez, Turkmenistán, Turquía, Uganda, Uzbekistán y Yemen. Hay también cinco Estados observadores: Bosnia-Herzegovina, República Centroafricana, Federación Rusa, Tailandia y la República Turca de Chipre del Norte (Estado no reconocido por la comunidad internacional). Al analizar la lista de miembros y observadores, vemos como hay diversos países asiáticos, lo que contrasta con una escasa presencia europea. Por un interesante estudio sobre esta organización, véanse GUTIÉRREZ CASTILLO, V.L., “La Organización de Cooperación Islámica en la Sociedad Internacional Contemporánea”, *Revista Electrónica de Estudios Internacionales*, nº. 27, junio 2014.

12. LEWIS, B., *La Crisis del Islam, Guerra Santa y Terrorismo*, Ediciones B, 2003, p. 68.

13. Para más información sobre el terrorismo yihadista véanse BENTAOUET, M.S., *La comunidad internacional frente al terrorismo yihadista*, Laborum, 2017.

14. La manipulación de las doctrinas y dogmas del Islam es el paso esencial para poder convertir a sus adeptos en ciegos siervos del odio, personas dispuestas a cualquier cosa.

15. Según ROY, “el fundamentalismo es totalmente diferente [del tradicionalismo]: para el fundamentalismo, es crucial volver a las escrituras y deshacerse del oscurantismo creado por la tradición. El fundamentalismo busca siempre el retorno a un estado de cosas anterior; se caracteriza por una práctica de relectura de los textos y una búsqueda de los orígenes. El enemigo no es la modernidad sino la tradición, mejor dicho, en el contexto del Islam, todo lo que no es la tradición del Profeta. He ahí la verdadera reforma “el fundamentalismo se hace contestatario y se vuelve violento cuando sus adeptos se convencen de que el dirigente de una comunidad islámica puede traicionar al Islam. Lo cierto es que persigue, con la excusa de la religión, el poder político absoluto.” en ROY, O., *Islam and Resistance in Afghanistan*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 5.

mo político, la democracia y la libertad¹⁶. Siguiendo a ORTIZ PÉREZ que señaló que, “las causas del terrorismo parecen tener un alto contenido político y, en menor medida, social. La religión es en la mayoría de los casos, una herramienta, utilizada como medio de exaltar las voluntades y enardecer los espíritus de quienes encuentran en ella un alivio a sus problemas y un vehículo de salvación. El léxico religioso puede servir para justificar la violencia, pero no constituye generalmente su origen”¹⁷.

Por tal razón, intentaremos en este artículo aclarar algunos conceptos y delimitar momentos históricos, a fin de evitar confusiones.

2. El Islam tradicional, religión y Estado

El Islam es una religión que estructura y organiza lo religioso, lo espiritual pero también lo hace a nivel político, social e incluso a nivel económico. Lo que le diferencia del pensamiento cristiano occidental, es que aparte de ser una religión, el Islam es el Estado y la ley que organiza la vida de la sociedad, no distingue entre política y religión, Estado y fe, entre derecho secular y derecho religioso, entre civil y sacro.

Para los teóricos tradicionales, el corpus teórico islámico regula todos los aspectos de la vida del creyente, por lo tanto, la fórmula evangélica de “al césar lo que es del césar y a Dios lo que es de Dios” no pudiera ser conforme en la formación po-

16. LEWIS, B., *La Crisis del Islam, Guerra Santa y Terrorismo*, op. cit., p. 67.

17. ORTIZ PÉREZ, J., “Terrorismo internacional: enfoques y percepciones”, *Monografías del Ceseden*, nº 79, Centro Superior de Estudios de la Defensa Nacional, Mayo 2005, p. 18.

lítica del Islam puesto que aquí una cosa no puede desligarse de la otra.

A la base de la tradición islámica está un pensamiento religioso y no un pensamiento político. De sus fuentes originarias, no podría desarrollarse una teoría política explícita. Sin embargo, la práctica de gobierno, de los primeros tiempos, consagró la figura del califato¹⁸, se convirtió en la primera gran creación del Islam político. A diferencia de Occidente, cuya unidad básica de organización es la nación, los musulmanes contemplan una religión subdividida en naciones, una única comunidad religioso-política (*umma*) teocráticamente guiada¹⁹. Esa profunda imbricación existente entre lo político y lo espiritual ha conducido a una concepción de Estado en el que el dirigente, el califa, debe preservar el orden y unidad de la comunidad musulmana (*umma*) concepto que implica al conjunto de todos los creyentes.

Con el califato, los omeyas y abbasíes primero y posteriormente los otomanos tuvieron una exquisita tónica expansiva propagando los principios de la nueva fe. En aquellos tiempos, la civilización islámica conoció su mayor esplendor. Este sistema- el califato- adquiere mucho valor en el pensamiento político de algunos movimientos islamistas contemporáneos. Por ello no debe de extrañar, la nostalgia con la que suelen mirar al pasado, hacia el inicio esplendoroso del Islam.

18. El califa es a la vez, amir al-muminín o “comendador de los creyentes” y responsable máximo de todos los asuntos relacionados con el gobierno de la nación.

19. HERNÁNDEZ GODOY, J., “Génesis del pensamiento político Musulmán”, *FRONESIS Revista de Filosofía Jurídica, Social y Política*, Instituto de Filosofía del Derecho Universidad del Zulia. Vol. 15, No. 3, 2008, p.62.

Lo que hemos presentado hasta ahora ha sido el Islam tradicional. Sin embargo esta presentación sería incompleta si dejamos de lado los movimientos de “reforma” que han surgido a lo largo de la historia. Estos movimientos son indispensables para poder entender el mundo que nos rodea. Frente a este Islam tradicionalista, oficial de los *ulemas*, han aparecido una serie de corrientes activistas y rebeldes que parten de un principio de singular trascendencia: el musulmán no debe obedecer a una autoridad ilegítima. Esta tendencia, inaugurada por el Jariyismo (*Jawarij*)²⁰, que reaccionaron de forma violenta ante los poderes públicos durante varios siglos, y sus acciones como respuesta a la arbitrariedad, alcanzó fuerza y protagonismo en determinados momentos a lo largo de la historia. Fue un jariyí quien asesino al cuarto califa²¹ Ali Ibn Abi Talib en el año 661 d. C., el mismo día que también se pretendió acabar con Muawiya (fundador de la dinastía Omeya), pero este plan no fue llevado a cabo con éxito y la dinastía Omeya se hizo con la dignidad califal.

Como acabamos de aclarar, los movimientos fundamentalistas existen desde los comienzos del Islam, siempre han pretendido justificar su conquista del poder o

20. El *jariyismo* quiera decir los que salen, o se separan. Surgió de una escisión extremadamente radical. Acusan de laxitud, traición y apostasía a todo aquel que no siga al pie de la letra sus tesis fanáticas y violentas. Hoy existen pequeñas comunidades de jariyíes en diferentes zonas de Omán, Argelia, Libia, Túnez y Tanzania. En total, rondan el millón de fieles, lejos de la importancia en número y relevancia de épocas anteriores.

21. Los califas rashidun, es un término usado en el Islam sunita para referirse al reinado de 30 años de los primeros cuatro califas después de la muerte del Profeta Muhammad, y son: Abu Bakr as-Siddiq; Umar ibn al-Jattab; Uthman Ibn Affan; Ali Ibn Abi Talib.

su lucha contra lo establecido en una renovación religiosa. Los numerosos cismas que han jalónado la historia musulmana han sido en su origen movimientos político-religiosos, es el caso de los jariyíes en el siglo VII, -antes mencionados- con los wahhabíes en el siglo XVIII, con los Hermanos Musulmanes en el siglo XX. Merece por tanto, aunque sea brevemente y para contextualizar el tema, tratar de ver qué relación existe entre aquellos movimientos fundamentalistas y los de ahora, a fin de poder establecer un puente que nos permita comprender de dónde han emergido estos islamistas de hoy.

3. El Islam en busca de la reforma

Ese Islam multicultural e intercontinental²² se ha practicado de diversas maneras, algunos buscan la ortodoxia islámica, otros un Islam más popular. Y al igual que otras religiones monoteístas, posee varias tendencias. En la actualidad, excitan muchas variantes de culto, doctrina y liturgia²³. No obstante, las ramas más relevantes son, la sunni²⁴ y

22. La no uniformidad del Islam se ve en sus diversas formas culturales: árabe (20% del total), del subcontinente indio (la mayor proporción), turca, iraní, malasia indonesia, china, sudanesa-africana (12% del total), balcánica-europea... y podríamos añadir una forma occidental que se va desarrollando en un ámbito de leyes no musulmanas, secularización, búsqueda de la integración y globalización.

23. A pesar de la fragmentación histórica y teológica del Islam, tiene vocación de unidad y conciencia de comunidad.

24. El Islam Suní está considerado como la corriente ortodoxa del Islam, recomienda la obediencia a Dios, a los que ostentan la autoridad, y la fidelidad a las tradiciones de la Sunna(el conjunto de dichos y hechos de Mahoma). Pregona una sociedad comunitaria, unánime, de concen-

la chiita²⁵. Las diferencias entre esas dos ramas del Islam se debieron en su inicio a una disputa política²⁶ y temporal, pero

tracción y justicia. No existe, en esta corriente, un clero jerarquizado, aunque sí ulemas (expertos en la interpretación del texto sagrado). El Islam suní considera que la sucesión del Profeta Mohammad debe basarse en la capacidad del Califa y no en sus lazos de sangre con el Profeta. Existen varias escuelas O «Madaheb» sunitas, es decir distintas formas tradicionales de interpretar la Ley Islámica. Destacamos: Hanafi, Maliki, Shafi y Hanbali. BLANCHARD, C. M., “Islam: Sunnis and Shiites”, *Congressional Research Service*, January 28, 2009, pp. 3-4, disponible en <http://fas.org/irp/crs/RS21745.pdf>, (fecha de consulta: 25/10/2018).

25. El Chiismo ha sido considerado históricamente la rama de los vencidos. La etimología, Chiita viene de Shiat Ali (partido de Ali) yerno y primo del Profeta Mohammad. Los chiítas son partidarios de Alí y consideran a sus descendientes los verdaderos imanes de la tradición musulmana. se estima que el chiismo esta seguido por aproximadamente el 10% de los musulmanes. Está considerada como la tendencia más contestataria y radical. Se caracteriza por el énfasis como papel central del Islam en la vida pública. Además, presenta un cierto sentido mesiánico que se traduce en la esperanza de que surja un líder capaz de dar la vuelta a la historia, y de colocar a los oprimidos en la cabeza del devenir histórico. Las diferencias en torno a la sucesión de ciertos imames son en buena medida el origen de la formación de innumerables grupos dentro del chiismo. La mayoría de los chiítas se encuadran en varios grupos: el de los imamíes o duodecimanos, mayoritario, el de los ismailíes, el de los zaydies y los alauíes. A ellos hay que añadir ciertos cultos situados en la periferia del Islam, es decir, que surgieron del chiismo o de las ramas anteriores, pero que no siempre son considerados musulmanes. Los más importantes son los drusos y los alevíes. BLANCHARD, C. M., “Islam: Sunnis and Shiites”, *op. cit.* pp.4-5.

26. La escisión del Islam producido por la derrota del cuarto califa Ali Ibn Abi Talib yerno y primo del Profeta Mohammad frente al gobernador de Damasco Muawiya y su posterior asesinato por

ha acabado generando diferencias muy importantes en el aspecto teológico entre ambas. La más destacada que podemos señalar es la diferencia entre la dirección espiritual del poder (*imama*) y la dirección política (*jilafa*) de la comunidad musulmana. Sin embargo, en este artículo lo que nos ocupa es comprender las doctrinas que instauran el pensamiento salafista yi-hadista de tendencia sunní.

Entre los siglos VIII y IX de la era cristiana surgieron cuatro escuelas jurídicas sunitas²⁷. Estas cuatro escuelas son las siguientes: la escuela Hanafita (699-765), la Malekita (711-795), la Shafiíta (767-820) y la Hanbalita (780-855) llamadas así por los nombres de sus fundadores, y se diferencian entre sí por las prácticas²⁸. Estas cuatro escuelas (*Madaheb*)²⁹ tienen sus propias normas jurídicas, una diferente manera de resolver problemas idénticos, una forma distinta de aplicar la prioridad en las fuentes jurídicas e, incluso, diversas maneras de conformar la estructura de las instituciones jurídicas³⁰.

un miembro de la secta de los jariyitas, dará lugar a las dos grandes ramas del Islam, suní y chií, que pugnarán hasta nuestro día por la primacía religiosa y política del mundo musulmán.

27. El islam de cada país es más o menos abierto según la adopción del código jurídico de una escuela u otra.

28. Para más explicación EL OUAZZANI CH-AHDI, L., “Las divergencias entre las escuelas jurídicas musulmanas en materia penal”, *Anaquel de estudios árabes*, nº 14, 2003, pp. 189-200.

29. STEWART, D., *Law, Islamic, New Dictionary of the History of Ideas, The Concise Oxford Dictionary of World Religions*, 2005. http://www.encyclopedia.com/topic/Islamic_law.aspx (fecha de consulta: 25/10/2018).

30. MARTOS QUESADA, J., “Islam y derecho: las escuelas jurídicas en al-Ándalus”, *Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura*, nº 731, 2008, p.437.

Estas cuatro escuelas van a afianzar entre el final del siglo IX y el comienzo del X, la idea de que el Islam está constituido por un conjunto de textos normativos que deben regular necesariamente la vida de los creyentes. La ley islámica o *Sharía* pasó a ser sacralizada, de manera que los musulmanes debían en lo sucesivo contenerse con imitar a las diferentes escuelas jurídicas, pero sin salirse de su disciplina teológica.

Las cuatro escuelas jurídicas siguen vivientes, y aún conservan la confianza de toda la comunidad musulmana. La escuela hanbalí es la más rigurosa y puritana y la más opuesta al razonamiento humano, solo admite como únicas fuentes del derecho, el Corán y la sunna. Esa cuarta escuela, sumada a las reflexiones filosóficas del teólogo Ibn Taymiyya (1263-1328) se consideran como las principales raíces del movimiento Salafi clásico durante el siglo XIII³¹.

3.1 El pensamiento salafi, de los salafies a los salafistas

Para evitar confusiones, es importante analizar el cambio semántico que ha experimentado en estos últimos tiempos el nombre derivado de los términos árabes Salaf y Salafiyyah. Originariamente, el nombre proviene de la palabra árabe salaf que significa “los ancestros”, se aludía con ello a los primeros musulmanes, considerados antepasados modélicos a quienes había que tomar como ejemplo.

31. SUÁREZ BALLESTER, J.M. “El pensamiento salafista yihadista y su concepto de yihad” *Revista de Relaciones Internacionales*, Universidad Nacional Autónoma de México, nº.126. 2016, p.69.

Bajo el término de salafi y salafiyyah se puede y debe hablarse de un movimiento reformista del Islam, un movimiento tradicionalista que hace un llamamiento a los musulmanes para volver al Islam de los Salaf, ya que consideraban que la rapidez de la expansión del Islam en esa época se debía a la pureza de aquellos hombres, pureza que se había ido perdiendo con el devenir de las generaciones. Ese movimiento derivó luego en otros grupos de muy distintas ideologías que fueron reformando la doctrina inicial de sus fundadores y que han dado lugar a diversas tergiversaciones e imprecisiones a las que actualmente se conoce bajo el nombre de salafismo. Por eso es necesario establecer claramente que en la actualidad no pueden ser confundidos los términos Salafiyyah con salafismo porque se refieren a visiones y conductas muy distintas, incluso contradictorias.

Hoy en día, en Occidente, esa corriente de pensamiento es divulgada como salafismo, y debe de entenderse como uno de los múltiples islamismos³². La mayoría de sus partidarios rechazan cualquier influencia de occidente, y abogan por la restauración de un nuevo orden islámico que pretende imitar al Profeta en todos los actos de la vida cotidiana, vida que debe ser regulada por lo que ellos entienden por la *Sharia*, la ley islámica.

Esa corriente, la del salafismo o salafista, igual que otras tendencias dentro del Islam, no es un grupo homogéneo. Al contrario, existen entre ellos algunas diferencias significativas, sobre cómo defender mejor y promover el Islam. Pero para este artículo parece más oportuno tomar solo al Salafismo como referente más próxi-

32. BRAMON, D., *El Islam Político*, La Catarsis, Madrid, 2017, p.26.

mo para el islamismo contemporáneo. Que podemos dividirlo entre salafismo y wahhabismo.

3.1.1 El nuevo salafismo

El nuevo salafismo apareció durante el Siglo XVIII y XIX. Estas escuelas o parte de ellas al menos no estaban atenazadas por un discurso radical y violento que hubiese de derivar obligatoriamente en una confrontación abierta con las opciones contrarias. Esa línea de pensamiento encabezada por pensadores de la talla de Yamal al-Afgani (1838-1897)³³ o Muhammad Abdu (1849-1905) entre otros, precursores de lo que se dio en llamarse “panislamismo”. Esos reformistas insistieron en que el Islam y la razón podían y debían ir de la mano. Esas ideas siguen representando en cierto modo una visión abierta y dispuesta al diálogo con las diversas tendencias que pueblan el cosmos ideológico de las sociedades musulmanas, desde los sectores más secularistas a los materialistas y los partidarios de la revolución islámica. Yamal al-Afgani y Muhammad Abdu trataron de elaborar un humanismo islámico que ha sido calificado de racionalista y adscrito a esa corriente de pensamiento clásico que desde los tiempos de la filosofía islámica ha preconizado una lectura menos literalista y rígida de los textos³⁴. Es cierto que sus pensamientos son opuestos a la dominación europea pero no se han traducido en revueltas arma-

das. Labor que si ejercitara el movimiento wahhabi.

3.1.2 El wahabismo

El *wahabismo* o Salafi Wahhabi es una rama que se inscribe dentro del Islam sunní, pero no es una de sus escuelas jurídicas ortodoxas, sino una interpretación tardía de un estudioso, Mohamed IBN ABDEL WAHAB, que tiene la intención declarada de retornar al Islam puro y auténtico. Siempre impuso sus creencias con la máxima severidad y ferocidad, haciendo lo que fuera contra quienes no cumplían sus normas de pureza y autenticidad islámicas. Los wahabistas son rigoristas e intolerantes³⁵, basándose en Ibn Taymiyya, condenaron a la mayoría de los musulmanes no wahabíes como infieles, y emprendieron la yihad contra ellos, se alzaron en armas contra el califato otomano, al que tachaba de impío. Su alianza en el llamado “pacto de Nejd” con Mohamed Ibn Saud, jefe de una de las tribus más importantes de la Arabia de la época, dará lugar al nacimiento de la actual Arabia Saudí, donde la ideología wahabita se convertirá en doctrina de Estado. De esta manera, se generó, una alianza político-religiosa en la península arábiga que se justificaba en un contexto histórico determinado por la decadencia del imperio otomano y por el proceso colonizador de las potencias occidentales a las tierras del Islam. De la misma forma, el levantamiento de la familia de los Saud alcanza una significación especial porque abre las puertas de la descomposición interna del imperio otomano desde un flanco exclusivamente islámico.

33. AL-CHARIF, M., “La evolución del concepto de yihad en el pensamiento islámico”, *Casa Arabe*, 2008, p.2.

34. GUTIÉRREZ DE TERÁN GÓMEZ-BENITA, I., “Islamismo, política y terrorismo desde la constitución de la Umma hasta la emergencia del Islam radical”, *Eguzkilore: Cuaderno del Instituto Vasco de Criminología*, nº. 18, 2004, p.163.

35. LEWIS, B., *La Crisis del Islam Guerra Santa y Terrorismo*, op. cit., pp. 68 y 70.

Desde entonces, el Reino de Arabia Saudí promueve de manera activa el wahabismo alrededor del mundo³⁶ mediante la construcción de mezquitas y madrazas (escuelas de enseñanza islámica), el entrenamiento de estudiantes y líderes religiosos, la asistencia económica, y la publicación de obras literarias. Arabia Saudí aprovechó el clima de tensión existente en el Canal de Suez y el Golán por el conflicto entre Egipto, Siria e Israel y los embargos petrolíferos impuestos a los aliados occidentales de Israel para promover y buscar el auge de la doctrina wahabí que, hasta ese momento, se hallaba en regiones muy concentradas de Pakistán e India. La gran financiación de Arabia Saudí sin distinción, con tal de expandir su doctrina, generó el estado de inseguridad que vivimos hoy en día. Los saudíes junto con otros países del Golfo financiaron la yihad afgana para frenar el avance de la Unión Soviética. Esos muahidines afganos sumados a otros guerrilleros islamista han sido formados en torno a movimientos wahabistas y concepciones impulsadas por los Hermanos Musulmanes, ese fue el primer paso para formar la red que se trasformaría luego en Al Qaeda.

Estas dos corrientes, sea la salafi o la wahabbi, han sido testigos de los tiempos de cambio con el fin de la Primera Guerra Mundial, la caída del Imperio Otomano³⁷, y la disolución de la institución del Califato en 1924 por Mustafa Kamal Ataturk fundador de Turquía moderna. Todo esto dio

comienzo a una nueva era con el proceso de descolonización de los países que pertenecían al Imperio Otomano y la creación de nuevos Estados. Esos nuevos Estados con regímenes poscoloniales, de corte nacionalistas, trataron de asentar su legitimidad más allá de referencias islámicas, pretendían la implantación de escuelas de carácter europeo, buscaban la soberanía política, la modernidad, un proyecto de autonomía de los pueblos y las regiones. Es entonces cuando el pakistání Mawdudi y el egipcio Qutb entraron en acción para entorpecer el impulso nacionalista, y promover el nuevo pensamiento islamista³⁸, que comenzó en India y en Egipto en los años veinte, pero sólo adquirió su carácter contemporáneo de ofensiva bélica fundamentalista con el pensador egipcio Sayyid Qutb, que desarrolló la distinción de Ibn Taymiya³⁹ entre musulmanes verdaderos y falsos, para juzgar a los no islamistas como no musulmanes y declarar la yihad contra ellos.

4. Los orígenes del radicalismo, el islamismo contemporáneo

El islamismo contemporáneo es tan variado y complejo. Se hace necesario delimitar campos a fin de referirnos al proceso histórico que ha dado lugar, a finales del siglo XX y principios del XXI, a esas

36. JAZMATI, R., “Arabia saudí: aliado imprescindible para Europa y España”, *El Instituto Español de Estudios Estratégicos (EEEI)*, Boletín, nº 5 (enero - marzo), 2017, p.11.

37. La fragmentación de la Umma en Estados territoriales atribuidos por el pacto colonialista secreto entre Francia y Gran Bretaña (Sykes-Picot) en 1916.

38. TORRILLAS PALLARES, B., “Auge del Islamismo Salafista en Marruecos: El yihadismo como derivación del Salafismo”, *Cuadernos de la Guardia Civil: Revista de seguridad pública*, nº 56, 2018, p.121.

39. AVILÉS GÓMEZ, M. (coord.), LÓPEZ LÓPEZ, A., ARAB, K., *El terrorismo integrista: ¿guerras de religión?*, Editorial Club Universitario, 2005, pp.292-293.

corrientes políticas que buscan su legitimación en una apropiación concreta del legado islámico.

El islamismo contemporáneo no se limitaba a Oriente Próximo o al mundo árabe, su surgimiento se debe a unas escuelas en India y Pakistán no tan conocidas, como la Escuela Deobandi⁴⁰, cuyos textos estaban escritos en la lengua urdú y que han sido las bases de las enseñanzas de los talibán⁴¹.

Esa escuela aboga por una nueva visión de la religión islámica y un replanteamiento de la organización política y social de su tiempo. Para estos “reformadores” la religión musulmana había sido vaciada de su contenido originario para convertirse en un cúmulo de prácticas huecas y sin conte-

40. Deoband es una ciudad situada a un centenar de kilómetros al norte de Nueva Delhi, en donde se estableció una escuela coránica suní en 1867. La escuela deobandi persigue la purificación del islam, descartando acervos no islámicos, y volver a los modelos establecidos en el Corán y a las prácticas consuetudinarias del profeta Mahoma. Los deobandi se oponen a todo lo que sea percibido como influencias occidentales. Esta interpretación sostiene que la primera lealtad de un musulmán es su religión y solo entonces al país del que es ciudadano o residente; en segundo lugar, que los musulmanes deben reconocer solo las fronteras religiosas de su umma y no las fronteras nacionales; y en tercer lugar, los creyentes tienen un derecho sagrado y la obligación de ir a cualquier país a emprender la yihad para proteger allí a los musulmanes. globalsecurity.org. “Deobandi Islam” (fecha de acceso 25/10/2018).

41. A través de las Madrasas deobandis, los jóvenes afganos y pakistaníes han sido educados bajo los principios conservadores del Islam, promovían una nueva forma de extremismo religioso, producto sin duda de su mínimo contacto con los debates islámicos alrededor del mundo. Esos jóvenes al momento de alcanzar la edad adulta, se convirtieron en los talibán en Afganistán y los militantes sunitas extremistas del Sipah-e Sahaba en Pakistán.

nido. Según ellos, se hacía necesario retomar contacto con los inicios del islam⁴². Estas tendencias irán proliferando y diversificándose a lo largo de las décadas posteriores dando lugar a varias corrientes.

Mawdudi y Qutb ejercieron su influencia en el Islam sunní. Sus teorías encontraron cabida en las clases medias, clérigos religiosos e incluso en algunos intelectuales radicales. Los dos teóricos mantenían la misma visión del Islam y la instauración de un Califato o Estado Islámico, que pretendía romper con el nacionalismo.

4.1 El Mawdudi

El Mawdudi (1903-1979) desvalorizó los nacionalismos, estableciendo la diferencia entre el Islam y el no Islam, lo bueno y lo malo, lo único y verdadero de lo falso y de la ignorancia (al jahiliyya)⁴³. Cuando el Imperio Británico detuvo la expansión islámica en 1857⁴⁴, el Mawdudi visualizó al Estado Islámico como la única salida para los musulmanes. A fin de preservar la cultura islámica, se centró en la creación de

42. ALBA CUÉLLAR, A., “El resurgimiento de los talibanes en Afganistán”, *Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad*, vol. 8, nº. 1, enero-junio, 2013, Universidad Militar Nueva Granada Bogotá, Colombia, p. 193.

43. Al jahiliya es un término islámico que puede traducirse como “edad de la ignorancia” (del á *jahil*, “ignorante”). Del mismo modo se refiere al tiempo y la sociedad anterior al surgimiento del Profeta Mohammed y del Islam en la península arábica del siglo VII. De acuerdo con esta visión, al inicio la humanidad era monoteísta. Sin embargo se apartó progresivamente de la adoración de un único Dios.

44. El proceso de colonización que sufría la India a largo del siglo XVII y XVIII culminara en 1857, año en el que la Corona británica abole el imperio Mogol y asume el poder en la India.

una lengua y un vocabulario árabe, turco y persa escrito con caracteres árabes, en oposición a la India que optó por el hindú. A través del vocabulario y de las palabras, quería trasmisir las enseñanzas islámicas, los pilares del Islam y la promoción de un Estado islámico en el que la soberanía se ejerciera en nombre de Alá y con la estricta aplicación de la *Sharia*. En los años veinte publicó su primer libro titulado *La yihad en el Islam*, la lucha encarnizada contra los opositores de Alá. La característica primordial de Mawdudi fue la ruptura cultural y la reorganización de los musulmanes que se hallaban desperdigados a causa del surgimiento de nuevos Estados⁴⁵.

4.2 Sayyid Qutb

Desde los años veinte hasta los años sesenta, el desconcierto era el día a día en el mundo musulmán. Los Hermanos Musulmanes, cuya asociación se creó en 1928, lucharon contra esta situación aludiendo a la integridad del Islam como régimen superior, completo, con la instauración de un Estado Islámico que aplica la *Sharia* y que, por tanto, no requiere de ningún otro valor exógeno. Los Hermanos Musulmanes supieron llegar a las masas o poblaciones que más abundaban y que son el caldo de cultivo de cualquier revolución o levantamiento.

La verdadera radicalización de los Hermanos Musulmanes y de los movimientos islamistas que emergieron de ellos, o sufrieron su influencia ideológica, se produjo en los años cincuenta con la figura de Sayyid Qutb. Este pensador egipcio se dirigió a los jóvenes excluidos social-

mente, al pueblo rural marginado en las grandes ciudades. Pretendía acabar con ese estado de ignorancia impulsado por la era nacionalista, imponiendo una generación coránica, e inauguró una escritura y lenguaje sencillo, para llegar a todos los rincones. El egipcio Sayyid Qutb asumió una postura más radical que los demás intelectuales de este periodo al declarar que la *yihad* es esencial para alcanzar la islamización, ya que los gobiernos árabes se niegan a ceder el poder de manera voluntaria. Qutb fue encarcelado y ahorcado en 1966 por Nasser⁴⁶.

A finales de los setenta y principios de los ochenta del pasado siglo, transcurrieron acontecimientos históricos trascendentales como la toma de poder en Irán por parte de Ruhollah Khomeini en 1979, el ataque a los lugares sagrados en la Meca en 1979⁴⁷, y principalmente la guerra contra los soviéticos en Afganistán ese mismo año, introdujeron la idea de que la *yihad* podía convertirse en el camino para la dominación del mundo, el objetivo final de la evolución del pensamiento islamista yihadista.

5. Los movimientos islamistas yihadistas actuales

El islamismo actual se ha ido perfilando como ideología política de alternativa desde la entrada en crisis de otras visiones

46. GALVACHE VALERO, F., “Reflexiones sobre la religión y la violencia”, *Análisis GESI*, 13/2015, 27 de mayo de 2015, p.18.

47. ECHEVERRÍA JESÚS, C., “Las ocupaciones de la Gran Mezquita de La Meca (1979) y de la Mezquita Roja de Islamabad (2007): la vigencia de un conflicto intramusulmán”, *Grupo de Estudios Estratégicos (GEES)*, el 26 de julio de 2007.

45. TORRILLAS PALLARES, B., “Auge del Islamismo Salafista en Marruecos: El yihadismo como derivación del Salafismo”, *op. cit.* p.121.

ideológicas como el socialismo o Panarabismo después de la Guerra de los Seis Días en 1967. Y cobrará aún más auge tras el éxito de la revolución de Khomeini, que pudiera llamarse el nuevo “islamismo real”. Desde entonces, los salafistas yihadistas empezaron a combinar sus profundas creencias salafistas con un compromiso total a la yihad, que para ellos es tan importante como los cinco pilares del Islam⁴⁸. Los yihadistas entienden que la militancia armada es el mejor método que tienen los musulmanes para establecer el Estado islámico y proteger el Islam. Este sería el caso de Osama Ben Laden y Ayman Al-Zawahiri que asumieron plenamente la interpretación de que el musulmán debía ser juzgado en función de su propensión a cumplir con la yihad.

Las organizaciones terroristas pertenecientes a esa línea de yihadismo pueden distinguir en dos contextos: interno, y mundial. El primero es aquel que tiene lugar en contra de régímenes musulmanes que se consideran usurpadores o ilegítimos. Es el caso de los Hermanos Musulmanes en Egipto, y el Frente Islámico de Salvación en Argelia. En el caso de la yihad mundial o global, se trata de una acción violenta que tiene como espacio todo el planeta, donde se busca combatir a los infieles, hasta la conversión total de la humanidad al Islam. Este enfoque está liderado por Al Qaeda y Daesh.

El surgimiento de los primeros núcleos de Al Qaeda se dio a finales de la década de los setenta⁴⁹, con la invasión de la Unión

48. MOGHADAM, A., *the Globalization of Martydom: Al Qaeda, Salafi Jihad, and the Diffusion of Suicide Attacks*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2008, p. 100.

49. Aunque no hay consenso respecto a la fecha “oficial” de la constitución de Al Qaeda, varios expertos la sitúan el 20 de agosto de 1988, se-

Soviética en Afganistán, hecho que generó gran indignación en un porcentaje alto de islamistas radicales quienes, organizados por Osama Bin Laden y la CIA estadounidense –en contexto de la Guerra Fría–, lograron vencer a las tropas soviéticas. Años más tarde apareció el Estado Islámico (Daesh). Sus orígenes remontan al año 2003 en Irak, tras la invasión estadounidense que derrocó al gobierno de Saddam Hussein y eliminó toda influencia de su administración, provocando una fuerte inestabilidad institucional. Bajo ese contexto, el Estado Islámico (Daesh) se conformó para expulsar la presencia extranjera del territorio iraquí. En la actualidad, somos testigos de la pugna por la hegemonía del yihadismo global entre estas dos organizaciones extremistas, Al Qaeda y Daesh. Hoy en día coexisten estos dos entramados yihadistas de proyección internacional, con sus respectivas matrices, que comparten en lo fundamental doctrina y fines pero que discrepan en tácticas y estrategia⁵⁰.

Estos dos grupos terroristas revindican la yihad, que según BERNARD LEWIS, tiene el mismo significado que las cruzadas para los cristianos⁵¹. A nuestro entender el sig-

ñalado en FILIU, J., *Las 9 vidas de Al Qaeda*, Barcelona, Icaria, 2009, p. 267.

50. REINARES, F., “Yihadismo global y amenaza terrorista: de al-Qaeda al Estado Islámico”, *Real Instituto Elcano*, 33/2015, de 1 de julio de 2015.

51. Esa comparación ha sido tema de crítica para el Presidente de Estados Unidos Barack OBAMA en el Anual Desayuno Nacional de Oración, que tuvo lugar el 5 de febrero de 2015 en Washington. Barack OBAMA tras referirse a la estremecedora barbarie de grupos terroristas como el Estado Islámico, que invocan la fe en Alá para su radicalismo. El Presidente de Estados Unidos señaló que la violencia en nombre de la fe “no es algo único de un grupo o una religión”, recordando que a largo de la historia también ha habido cris-

nificado de la yihad tal como lo explica el historiador británico israelí no corresponde al significado de la yihad en el Islam⁵², sino más bien a la yihad que ha proclamado y ha revindicado Abdalá AZZAM⁵³.

tianos que han cometido crímenes en nombre de su fe. “Recordemos que durante las Cruzadas y la Inquisición, la gente cometió terribles hechos en nombre de Cristo. En nuestro país, la esclavitud y Jim CROW [cuerpo de leyes que regularon la segregación racial] también fueron con frecuencia justificados en nombre de Cristo”. Señalado en BLASCO, E. J. “Obama compara el yihadismo con la Inquisición”, ABC, el 6 de febrero de 2015, disponible en <http://www.abc.es/internacional/20150206/abci-eeuu-obama-yihadismo-inquisicion-201502061638.html>, (fecha de consulta: el 25/10/2018).

52. En nuestra opinión, en el Islam la guerra solo se concibe en el supuesto de legítima defensa, una noción parecida al derecho de legítima defensa que reconoce el artículo 51 de la Carta de las Naciones Unidas y el derecho internacional consuetudinario. También tiene similitudes con la teoría de guerra justa derivada de la tradición judeo-cristiana. El propósito de esta acción es proteger el territorio musulmán de la fuerza extranjera que intente ocuparla. Este acto de defensa es un deber individual de todos los musulmanes, ya que un ataque a un territorio musulmán es considerado una agresión contra toda la comunidad islámica.

53. Para Abdalá AZZAM, la yihad es una obligación moral. En su obra *Defense Of The Muslim Lands, The First Obligation After Iman*, defender la tierra de los musulmanes, es la primera obligación después de la fe, dijo que la yihad afgana fue sólo el comienzo. Fue el padre espiritual de Osama BIN LADEN y Al Qaeda, que luego se encargó luego de internacionalizar la yihad. “Este deber no termina con la victoria de Afganistán la jihad seguirá siendo una obligación individual hasta que todos los otros países musulmanes son liberados de la ocupación: Palestina, Filipinas, Cachemira, Líbano, Chad, Eritrea, Birmania, etc”. Según Barrett RUBIN, director de investigación de la Universidad de Colombia, AZZAM fue contratado por la CIA para unificar a las facciones rebeldes en Afganistán. Con frecuencia, se fue a los Estados Unidos para predicar, espe-

Ese palestino se convirtió en los años 80 en el teórico de la yihad global, juzgando a cada musulmán exclusivamente por su contribución a la yihad, y haciendo de la yihad la salvación de los musulmanes y del Islam. De aquí surgió rápidamente el terrorismo suicida y Bin Laden⁵⁴. Esto explica en parte, el auge y diseminación de tantos grupos islamistas que proclaman la palabra yihad como estandarte de su lucha, en contra de la intervención Occidental y de lo que ellos consideran una autoridad ilegítima. De hecho, es precisamente la gran legitimidad del concepto a los ojos de esos movimientos radicales, la que hace que este término sea fácilmente aplicable a diferentes tipos de movimientos en el mundo musulmán, sean de tipo nacionalista, de reivindicación contra un gobierno secular incapaz de resolver problemas económicos y políticos o, también, de manipulación por grupos extremistas que, en realidad, buscan obtener beneficios particulares⁵⁵. Resultarían in-

cialmente en Nueva York (Al Farooq Mezquita) y la ciudad Jerzey (Al-Salam), a menudo acompañado por El-Sayyid Nosair. En 1984, aterrizó en Peshawar para crear “Maktab al-Khadamat” (MAK), una organización financiada por Arabia Saudí, responsable de reclutar y organizar a los voluntarios musulmanes de todo el mundo para luchar contra los ejércitos soviéticos en Afganistán. Para Milton BEARDEN, anterior jefe de la sección local de la CIA en Pakistán entre 1986 y 1989, había cerca de 25.000 voluntarios musulmanes extranjeros que vinieron a la yihad afgana. Disponible en http://fr.wikipedia.org/wiki/Abdullah_Azzam, (fecha de consulta: 25/10/2018).

54. PIPES, D., “La jihad a través de la Historia”, *Libertad Digital*, el 31 de Mayo del 2005.

55. ZOMOSA SIGNORET, A. C., “El concepto de Jihad en la tradición de la guerra justa” *Estudios de Asia Y África*, vol. XXXVIII, nº1, enero-abril, 2003, p. 74, disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58638102>, (fecha de consulta: el 28/10/2018).

teresantes las palabras de Enrique GIL CALVO sobre el yihadismo al señalar que:

“Occidente ha caído en la trampa tendida por los terroristas de entender al pie de la letra el yihadismo como una causa religiosa en vez de política. Y esta falaz confusión es achacable no sólo a Huntington y al trío de las Azores, sino a todos cuantos se empeñan en hacer del Islam la causa última del terrorismo, censurando el Qurán o el sermón de los viernes como si se tratase del Libro Rojo de Mao. (...) Es hora de advertir que la causa del terror yihadista no es teológica ni cultural, sino política, pues se origina en la espuria alianza entre el colonialismo occidental y los regímenes oligárquicos que bloquean el desarrollo de los países árabes”⁵⁶.

Como fue señalado en páginas anteriores, durante el periodo de la insurgencia contra los soviéticos en Afganistán, los Estados Unidos ejercían como patrones de la resistencia, pues temían que la Unión Soviética pudiera amenazar el flujo de petróleo proveniente del Golfo Pérsico. Sin embargo, tras la retirada del Ejército Rojo en 1989, los norteamericanos también abandonaron al país. Washington nunca desarrolló, tras el fin de la Guerra Fría, un marco estratégico para la región, y más bien dejó entrever su relucencia a involucrarse en un escenario tan complejo⁵⁷.

¿Por qué se pusieron esos yihadistas contra Estados Unidos después de haber sido

aliados? se preguntaba CHOMSKY. Según este autor norteamericano, aquello tuvo que ver con lo que ellos califican como intrusión estadounidense en Arabia Saudita en 1990. Estados Unidos estableció bases militares permanentes en Arabia Saudita en el periodo de la Guerra del Golfo⁵⁸, lo que desde su punto de vista es comparable con la invasión rusa a Afganistán, con el añadido de que Arabia Saudita es mucho más importante⁵⁹. Allí se encuentran los sitios sagrados del Islam. Y ése es el motivo por el cual sus actividades se volvieron contra Estados Unidos, empezando el 26 de febrero de 1993 con el atentado fallido contra el World Trade Center.

6. Conclusiones

Frente al fracaso del proyecto de modernidad árabe, por parte del Nasserismo y Baasismo, el movimiento islamista politizó los valores religiosos y quiso dominar la política para someterla a la religión, apareciendo para la gran parte de la población como el único remedio posible contra la impotencia, la corrupción generalizada, y la pérdida de líderes de referencia. No obstante, los continuos intentos de los regímenes totalitarios de controlar el campo religioso para dotarse de la legitimidad que les faltaba, ha llevado a la exclusión de los islamistas moderados del escena-

56. GIL CALVO, E., “La invención del ‘yihadismo’”, *El País*, 21 de mayo de 2004, disponible en http://elpais.com/diario/2004/05/21/opinion/1085090410_850215.html (fecha de consulta: el 25/10/2018).

57. ALBA CUÉLLAR, A. “El Resurgimiento de los Talibanes en Afganistán”, *Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad*, vol. 8, nº. 1, enero-junio, 2013, Universidad Militar Nueva Granada. pp. 189-205.

58. SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, C., “La superioridad militar de Israel y la presencia occidental en Oriente Medio”, *Nómadas: revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, nº. 4, 2001, pp. 12-20.

59. CHOMSKY, N., “la nueva guerra contra el terror” (Transcripción de la grabación hecha en el Foro de Tecnología y Cultura en el MIT - 18 de octubre de 2001), disponible en <http://webs.ugr.es/ccoo/pdf/chomsky.pdf>, (fecha de consulta: 27/10/2018).

rio político. Esa tentativa de marginación de los islamistas moderados, a través de métodos en la mayoría de los casos violentos, permitió a los extremistas ganar el terreno gradualmente, y provocó la radicalización de una parte de las bases de los movimientos y asociaciones islamistas. La Guerra del Golfo de 1990 consagró la ruptura definitiva entre los movimientos islamistas y las capitales occidentales. De modo que, los islamistas atribuyen el aislamiento y el bloqueo que sufren, primero a la represión de los régimes locales y segundo al apoyo que Occidente da a estos gobiernos corruptos y déspotas.

Bibliografía

ALBA CUÉLLAR, A., “El resurgimiento de los talibanes en Afganistán” *Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad*, vol. 8, nº. 1, enero-junio, 2013, Universidad Militar Nueva Granada Bogotá, Colombia, pp. 189-205.

AL-CHARIF, M., “La evolución del concepto de yihad en el pensamiento islámico”, Casa Árabe, 2008.

ARANA ETCHART, A., “El Imperio Otomano, ¿por tercera vez a las puertas de Viena?”, Fundación Universitaria San Pablo-CEU, nº. 24, 2006.

AVILÉS GÓMEZ, M. (coord.), LÓPEZ LÓPEZ, A., ARAB, K., *El terrorismo integrista: ¿guerras de religión?*, Editorial Club Universitario, 2005.

BENTAOUET, M.S., *La comunidad internacional frente al terrorismo yihadista*, Laborum, 2017.

BLANCHARD, C. M., “Islam: Sunnis and Shiites”, *Congressional Research Service*, January 28, 2009, disponible en <http://fas.org/irp/crs/RS21745.pdf>, (Fecha de consulta: 25/10/2018).

BLASCO, E. J. “Obama compara el yihadismo con la Inquisición”, *ABC*, el 6 de febrero de 2015, disponible en <http://www.abc.es/internacional/20150206/abci-eeuu-obama-yihadismo-inquisicion-201502061638.html>, (fecha de consulta el 25/10/2018).

BRAMON, D., *El Islam Político*, La Catarsita, Madrid, 2017.

CHOMSKY, N., “la nueva guerra contra el terror” (Trascripción de la grabación hecha en el Foro de Tecnología y Cultura en el MIT - 18 de octubre de 2001), disponible en <http://webs.uvigo.es/ccoo/pdf/chomsky.pdf>, (fecha de consulta el 27/10/2018).

ECHEVERRÍA JESÚS, C., “Las ocupaciones de la Gran Mezquita de La Meca (1979) y de la Mezquita Roja de Islambad (2007): la vigencia de un conflicto intramusulmán”, *Grupo de Estudios Estratégicos* (GEES), el 26 de julio de 2007.

EL OUAZZANI CHAHDI, L., “Las divergencias entre las escuelas jurídicas musulmanas en materia penal”, *Anaquel de estudios árabes*, nº 14, 2003, pp. 189-200.

FILIU, J., *Las 9 vidas de Al Qaeda*, Icaria, Barcelona, 2009.

FUENTE COBO, I., “Los cristianos de oriente (ii): situación actual y perspectivas de futuro”, *El Instituto Español de Estudios Estratégicos* (EEEI), 18/2015, 24 de marzo de 2015.

GALVACHE VALERO, F., “Reflexiones sobre la religión y la violencia”, *Análisis GESI*, 13/2015, 27 de mayo de 2015.

GIL CALVO, E., “La invención del ‘yihadismo’”, *El País*, 21 de mayo de 2004, disponible en http://elpais.com/diario/2004/05/21/opinion/1085090410_850215.html (fecha de consulta el 25/10/2018).

GUTIÉRREZ CASTILLO, V.L., “La Organización de Cooperación Islámica en la

- Sociedad Internacional Contemporánea”, *Revista Electrónica de Estudios Internacionales*, nº 27, junio 2014.
- GUTIÉRREZ DE TERÁN GÓMEZ-BENITA, I., “Islamismo, política y terrorismo desde la constitución de la Umma hasta la emergencia del Islam radical”, *Eguzkiloa: Cuaderno del Instituto Vasco de Criminología*, nº. 18, 2004, pp. 159-172.
- HERNÁNDEZ GODOY “Génesis del pensamiento político Musulmán”, *FRONESIS. Revista de Filosofía Jurídica, Social y Política*, Instituto de Filosofía del Derecho Universidad del Zulia. Vol. 15, No. 3, 2008, pp. 58 – 80.
- JAZMATI, R., “Arabia saudí: aliado imprescindible para Europa y España”, *Instituto Español de Estudios Estratégicos (EEEI)*, Boletín, nº 5 (enero - marzo), 2017.
- LEWIS, B., *La Crisis del Islam, Guerra Santa y Terrorismo*, Ediciones B, 2003.
- MANZANO MORENO, E., El surgimiento del Islam en la Historia, en DE LA IGLESIA DUARTE, J.I., (coord.) *V Semana de estudios medievales: Nájera, 1 al 15 de agosto de 1994*, España, 1995, pp.11-22.
- MARTOS QUESADA, J., “Islam y derecho: las escuelas jurídicas en al-Ándalus”, *Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura*, nº 731, 2008.
- MOGHADAM, A., *the Globalization of Martyrdom: Al Qaeda, Salafi Jihad, and the Diffusion of Suicide Attacks*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2008.
- ORTIZ PÉREZ, J., “Terrorismo internacional: enfoques y percepciones”, *Monografías del Ceseden*, nº. 79, Centro Superior de Estudios de la Defensa Nacional, Mayo 2005.
- REINARES, F., “Yihadismo global y amenaza terrorista: de al-Qaeda al Estado Islámico”, *Real Instituto Elcano*, 33/2015, de 1 de julio de 2015.
- SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, C., “La superioridad militar de Israel y la presencia occidental en Oriente Medio”, *Nómadas: revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, nº.4, 2001, pp.12-20.
- STEWART, D.: Law, Islamic, New Dictionary of the History of Ideas, *The Concise Oxford Dictionary of World Religions*, 2005, disponible en http://www.encyclopedia.com/topic/Islamic_law.aspx (fecha de consulta: 25/10/2018).
- SUÁREZ BALLESTER, J.M. “El pensamiento salafista yihadista y su concepto de yihad”, *Revista de Relaciones Internacionales*, Universidad Nacional Autónoma de México, nº.126. 2016.
- SYMONDS, P., “El Talibán, los Estados Unidos y los recursos de Asia Central”, *World Socialist web site*, 14 noviembre 2001, disponible en <http://www.wsws.org/es/articles/2001/nov2001/span-n14.shtml>, (fecha de consulta el 25/10/2018).
- TAMAYO, J.J., *Islam, cultura, religión y política*, Trotta, 2009.
- TORRILLAS PALLARES, B., “Auge del Islamismo Salafista en Marruecos: El yihadismo como derivación del Salafismo”, *Cuadernos de la Guardia Civil: Revista de seguridad pública*, nº 56, 2018, pp. 119-136.
- VERNET, J., *Los orígenes del islam*, El Acantilado, Barcelona, 2001.
- VIGUERA MOLINS, M.J., “Tiempo e historia en el Islam”, *Revista de dialectología y tradiciones populares*, Tomo 59, Cuaderno 1, 2004, pp. 57-82.
- ZOMOSA SIGNORET, A. C., “El concepto de Jihad en la tradición de la guerra justa” *Estudios de Asia Y África*, vol. XXXVIII, nº1, enero-abril, 2003, pág. 74, disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58638102> , (fecha de consulta el 25/10/2018).

EL DILEMA PALESTINO: ¿UNA CUESTIÓN INTERNA O HUMANA?

THE PALESTINIAN DILEMMA: AN INTERNAL OR A HUMAN QUESTION?

Jad El Khannoussi

Universidad de Cádiz
jadyeste@gmail.com

Recibido: julio de 2018

Aceptado: noviembre de 2018

Palabras-clave: Palestina, Balfour, Movimiento Boicot, Refugiados, Autoridad Palestina.

Key-words: Palestine, Balfour, Boicot Movement, Refugees, Palestinian Authority.

Resumen: El dilema palestino no es simplemente un asunto interno, árabe o islámico, ni tampoco un problema religioso o ideológico. Se trata de una cuestión que afecta a todos los seres libres de la tierra que, de una u otra manera, responden a los gritos proferidos por un pueblo, los de una víctima en contra de su agresor. Crecen cada día más las asociaciones y organizaciones a escala planetaria que defienden el derecho palestino a vivir en dignidad, lo cual provoca que su legitimidad sea muy poderosa.

Abstract: The Palestinian dilemma is not simply an internal, Arab or Islamic issue, nor is it a religious or ideological problem. It is a question that affects all the free beings of the earth who, in one way or another, respond to the cries uttered by a people, those of a victim against his aggressor. Increasingly, the associations and organizations on a planetary scale that defend the Palestinian right to live in dignity are growing, which makes their legitimacy very powerful.

Introducción

La cuestión palestina se caracteriza por ser un dilema muy complejo, formado por diversos factores y componentes. Desde su primer episodio no sólo ha sido el asunto exclusivo de un pueblo, un Estado o una región, sino que se ha convertido en un affaire internacional. No en vano, el problema palestino nace a raíz de una lucha geopolítica mundial, que una vez emprendida ha pasado por una serie de decisivas etapas, desde el Tratado Balfour hasta el reconocimiento de Israel por parte de la ONU. Al principio, el máximo organismo internacional abordó el asunto desde un punto de vista humano, es decir, considerándolo exclusivamente un problema de refugiados, y no el de un pueblo que fue despojado de sus tierras de una manera injusta y remplazado por otro

que no poseía ningún vínculo con el territorio. No obstante, el sacrificio del pueblo palestino, tras la aparición en la escena política de los movimientos nacionales, en especial la Autoridad Palestina (proceso favorecido por el clima nacional y regional), situó la cuestión en primera línea de las agendas internacionales. Un hecho fundamental, el cual permitió que con el paso del tiempo Palestina comenzara a formar parte de algunos organismos internacionales.

El creciente aumento de agresiones israelíes, expulsiones e injusticias, entraron en fuerte contracción con los valores éticos, morales y principios más básicos del derecho internacional. Y lo más preocupante, desató un ímpetu sin freno por imponer una realidad sobre el terreno: el asedio continuo a los palestinos, la judaización de Jerusalén, o el intento de borrar otras identidades, tanto árabes como no árabes. No olvidemos que Palestina, desde el alba de los tiempos, ha sido -y seguirá siendo- un terreno proclive a la diversidad, tal como atestiguan sus huellas arqueológicas. Pero el surgimiento de Israel alteró radicalmente el panorama social, político y, sobre todo, la mutua convivencia. La construcción de un muro de separación (medida que refleja de forma muy gráfica el grado de discriminación que padece este pueblo), situó de nuevo al problema en la escena política internacional, después de largos y míseros tratados firmados entre Israel y la Autoridad Palestina. Unos tratados con los que Tel Aviv intenta mostrar al mundo que mantiene un permanente contacto diplomático con los sufridos palestinos, y que se trata de un conflicto interno que no requiere ninguna intermediación procedente del exterior. En realidad, estamos hablando de una auténtica invasión sobre las conciencias,

los corazones y sentimientos de unos seres humanos libres, a quienes se les está despojando de sus bienes máspreciados: su cultura y su tierra. Unos seres que luchan y aspiran a un mundo mejor, donde reine la igualdad y la diversidad, por eso no cesan de denunciar la barbarie israelí ejercida contra los palestinos. Crecen cada día más, en distintas partes del globo, nuevas asociaciones que apoyan esta causa. Porque no se trata de un simple dilema religioso, dogmático o ideológico, como tratan de mostrar quienes adoptan esta visión, que limita los sacrificios de un pueblo y encierra las voces de las víctimas en un rincón. Es algo más complejo. Una cuestión del Derecho, el de un pueblo, que ansía vivir en libertad, y que incluso cedió partes de su territorio -la directriz "tierra a cambio de paz"- para intentar poner fin a esa especie de cárcel la en que lleva décadas confinados. Sus gritos, los de niños, mujeres y ancianos, enfrentados a uno de los ejércitos más desarrollados del planeta, pasaron a ser el estandarte de la lucha emprendida contra toda injusticia y discriminación. Desde este punto, el dilema palestino alcanza toda su fuerza y su legitimidad.

El presente artículo se centra en el problema palestino, entendido como una cuestión fundamentalmente humana, e intentaremos resaltar aquellas asociaciones, gobiernos y movimientos involucrados en este drama. Además, intentaremos alumbrar los orígenes geopolíticos de tan complejo asunto, la implicación negativa de los regímenes árabes y la ira de sus pueblos. Unos pueblos que, a pesar de la tiranía a la que son cruelmente sometidos, están dispuestos a pagar el precio que sea necesario para auxiliar a los palestinos en su lucha constante en pos de la libertad.

I. Palestina: el centro de la tierra

Palestina se sitúa en la costa oriental del Mediterráneo, entre las coordenadas 32.15 y 35.40 N, y 32.15 y 29.30 E. Al Sur limita con Egipto y el Golfo Árabe, y al Norte con Siria, Cisjordania, Líbano y parte de Asia. Unas coordenadas que la convierten no sólo en el gozne del mundo árabe, sino también en el puente que une Oriente y Occidente. Fin del territorio que procede del fondo de Asia hacia el Mediterráneo y puerta de entrada (junto con Siria, Irak e Irán) hasta China y la India, su situación geográfica privilegiada -que una gran mayoría de estrategas la califican como "el corazón del mundo"- hizo de ella un ancestral objeto de codicia por los imperios de antaño. Si atendemos a la perspectiva del tiempo y el lugar, Palestina ocupa un puesto destacado en la seguridad nacional árabe-islámica, a la que se puede añadir el plano espiritual por importante la presencia del elemento religioso. Todos estos condicionantes hacen que este territorio adquiera una dimensión única en la conciencia árabe en particular, y en la humana en general si incluimos su componente cristiano y judío.

Unos factores geográficos, históricos y espirituales que la convirtieron en el principal objetivo de todo movimiento reformista o régimen político árabe, es decir, en la gran protagonista de su independencia y de sus esfuerzos por liberarse del invasor exterior, tal como sucedió durante la época de las Cruzadas. Palestina es el vínculo que une la parte árabe de Asia con el Norte de África, el referente de cualquier proyecto de unidad árabe, aunque dicha unidad esté sentenciada como prohibición definitiva por la comunidad internacional. Estos condicionantes

han hecho de Palestina el eje principal del enfrentamiento entre el imperialismo internacional -liderado en la actualidad por Estados Unidos- y los pueblos árabes que aspiran a recuperar su independencia. Al respecto, son muy ilustrativas las palabras del profesor Talón:

"Por su ubicación geográfica, Palestina es la bisagra del mundo árabe. Cuando era árabe, se podía ir desde Casablanca hasta Basora absolutamente sin ningún problema. Y gracias a ello, se habría podido establecer mucho mejor la unidad de la nación árabe. Palestina se encuentra precisamente en ese eje donde se une el mundo árabe. Ocuparla significa de entrada dividir en dos la región árabe. Además de contar con un auténtico portaviones situado a un paso de los pozos petrolíferos de la Península Arábiga y de Irán, y controlar el Canal de Suez, así como una región tan sensible para los intereses de determinadas potencias como es el Mediterráneo Oriental. Esta posición geoestratégica ha hecho que la autoridad sionista se instalase allí"¹.

En efecto, el colonialismo tomó conciencia muy pronto de este vínculo entre la nación árabe y Palestina, especialmente tras la experiencia de Mohamed Ali en Egipto durante la primera mitad del siglo XIX². Este gobernante aspiraba a revivir

1. Talón, V.: *Israel y su significación internacional*. Madrid: Akal, 1988, p. 48.

2. En 1840 lord Palmerston escribió al sultán otomano Abdalmajid I, alertándole sobre los peligros de la expedición militar de Mohamed Ali a la región de Shem y su posible establecimiento en ese lugar: el apoyo a los judíos para retornar a Palestina y su asentamiento permanente allí serían la única garantía de salvación de los proyectos malditos de Mohamed Ali y sus aliados (Vid. Al-Mussairi, A.: *Al-ideología al-sahyonia [La ideología sionista]*. Kuwait: Delegación de Cultura, 1963). Al año siguiente el imperio prusiano hizo lo mismo. Y en 1853 el coronel inglés

el califato árabe basándose en idearios nacionalistas árabes e islámicos, sobre todo después de expandirse por la región de Shem (actual Siria, Líbano). El nuevo intento egipcio por salir más allá de sus fronteras no sólo puso en cuestión los intereses occidentales en la región, también hizo recordar a Europa que fue invadida dos veces por los musulmanes, llegando los ejércitos de Ali hasta las actuales costas de Grecia. Aparte, los ingleses se dieron cuenta de que sus bases establecidas en el Este de África no les garantizaban su hegemonía sobre la zona. Por ello, se empezó a pensar en levantar una muralla (*Buffer State*) que separara Egipto de Estambul, así como la parte árabe-asiática de la africana. Con esta medida tan radical, los ingleses garantizarían su control de las rutas del comercio existente entre Europa y sus colonias, e impidiendo a su vez cualquier tipo de unidad entre ambos márgenes (Asia y África). Precisamente, fue entonces cuando Palestina adquirió una importancia estratégica de primer orden, y el proyecto de implantar allí un Estado judío pasó a ser una cuestión nacional inglesa. De inmediato, se empezaron a estrechar los vínculos entre los ingleses y el movimiento sionista que aspiraba a asentarse en Palestina.

2. El origen del dilema: ¿una dimensión geopolítica?

Ya desde esa época la estrategia occidental se basa en la necesidad de dividir a la región árabe en pequeños Estados, con el fin de mantenerla en un constante auto dependencia del exterior. Para ello resulta

George Goler, que fue gobernante de Australia, proclamó en un mitin la importancia geoestratégica de Palestina y la necesidad de su control por parte de Gran Bretaña.

fundamental implantar en aquella zona un cuerpo extraño -denominado Israel-, caracterizado por una serie de componentes (historia, lengua, religión, etc.) que constituyen un bloque estratégico, económico y militar con un protagonismo destacado en el escenario político internacional. Las necesidades convergentes aceleraron los matrimonios de conveniencia entre naciones. Sobre este asunto Yassim Sultán se muestra concluyente:

“Los ingleses aceptaron la idea de los sionistas. Y sólo a través de este gran entorno geopolítico se puede entender el desafío permitido en Palestina. Aunque es cierto que se diferencia con peculiaridades, pues adoptó un tono ideológico y religioso, a pesar de que sus fundadores eran ateos, pero resultaba básico para su aparición y consolidación presentarles con esas ideas, por su capacidad de agrupar y controlar. A esto hay que añadir el control sionista de los centros de poder y su permanente estructura para configurar la mente europea. Todo lo explica el camino geopolítico histórico de la exclusividad judía”³.

Los colonos (ingleses y franceses, sobre todo) vieron en el pueblo judío y el movimiento sionista un eslogan perfecto para llevar a la práctica su proyecto. En 1799 Napoleón ya se había referido a los judíos para que retornaran a Palestina, pero esta exhortación no se llevó a la práctica debido al asedio inglés y por el miedo a que los franceses se apoderaran de la antigua ruta de seda. No obstante, a medida que avanzaba el tiempo y ante el hundimiento del imperio otomano⁴, los propósitos

3. Yassim, S.: *Al-Geopolitic: al-Holm al-Arabi al-Qadem* [Geopolítica: el sueño árabe próximo]. Abu Dhabi: Published, 2011, p. 184.

4. A mediados del siglo XIX, el primer ministro inglés Palmerston escribió al sultán otomano para intentar convencerle de que llegaba la hora de

europeos se entrelazaron para conseguir sus objetivos, en detrimento del plan árabe que empezaba a alumbrar la región (Túnez, Egipto, etc.). Por ello, no resulta extraño que Theodor Hertzl ofreciera su proyecto a todas las potencias (incluido el imperio otomano) afirmando que beneficiaría a los ingleses, pues en el caso de que no ocurriera así en Palestina -es decir, en el asentamiento judío-, se verían obligados a buscar otra vía para la ruta de la seda en lugar del Canal de Suez. Precisamente, Max Nordan (la mano derecha Hertzel) envió dos rabinos a Palestina con la misión de evaluar las posibilidades de implantar allí una nación judía. Y ambos maestros le contestaron de forma poética: "la dama es muy bella, pero está casada con otro hombre"⁵, en referencia a los árabes. Es cierto que ya existían algunos judíos, lo que ocurre -como sostiene el historiador hebreo Hillil Cohen- es que no eran sionistas⁶. El pueblo palestino posee su propia historia e identidad mestiza, consolidada a través del tiempo. No obstante, dicho matrimonio con los árabes no

abrir Palestina a la inmigración judía; entonces contaba sólo con la presencia de 3.000 sefardíes que llevaban siglos de convivencia con los árabes. A partir de ese momento se reanudaron los contactos entre él y el barón Rothschild, quien precisamente facilitó dinero a Inglaterra para la compra del Canal de Suez al rey de Egipto Ismael al-Khaddiwi. También realizó una inversión de 14 millones de francos destinados a establecer los primeros asentamientos judíos en Palestina, sin olvidar sus constantes créditos a Inglaterra, como el de 1860, para facilitárselo a Marruecos tras ser derrotado por España en la Guerra de Tetuán (o África en la terminología española).

5. Extraído del programa televisivo "Al-Nakba" emitido por Al-Jazeera.

Disponible desde internet: <http://www.youtube.com/watch?v=2MTdxChyTIY> [Consultado: 23/5/2018].

6. Ibídem.

impidió a Hertzl pensar en la conquista de la bella dama, aunque el precio fuese aniquilar a su hombre.

Los dirigentes sionistas, conscientes del entusiasmo judío -especialmente en Europa del Este- por emigrar a Estados Unidos, y ante la imposibilidad de que fueran a Palestina, añadieron el componente religioso a su proyecto el cual adquirió una dimensión geopolítica en relación al territorio palestino. Descubrieron que el factor religioso se halla muy presente en el judío, y que fue creciendo paulatinamente en su aislado gueto a lo largo de los siglos, cuando se mezcló el dogma con la dimensión política. Tal coyuntura se aprovechó para empujar a los judíos a emigrar a Palestina, y posteriormente resultaría decisiva en la alianza de intereses con la extrema derecha cristiana, primero en Europa y más tarde en Estados Unidos. Hertzl intentó dejar muy claro que su proyecto no tenía nada que ver con ninguna religión⁷, según se desprenden de sus palabras:

"He comunicado al gran rabino de Londres, como al de París, que no obedeceré a ningún tipo de leyes religiosas"⁸.

Lo importante para Hertzl era agruparlos en el Estado palestino, incluso consideró al antisemitismo como un aliado⁹, pues les

7. El propio Hertzl destaca que al ser preguntado por Acher Manrez acerca del vínculo que mantiene con la Torá, contestó que él era un pensador libre. Además, el 11 de enero de 1902 escribió a Rhodes y le comunicó lo siguiente: "ruego me envié un texto en el que me diga que ha examinado mi plan y lo aprueba. Si se pregunta por qué me dirijo a usted Sr. Rhodes, le diré porque mi programa es un plan colonial" (Hertzl, T.: *Diario de Hertzl: Memorias de los dirigentes del Estado sionista*. El Cairo: dar al-Shorouq, 2010, p. 105).

8. Ibídем, p. 270.

9. Ibíd., p. 387.

forzaría a emigrar hacia la tierra prometida (Palestina). Hertzl se basa en un presupuesto que, al fin y al cabo, será el eje sobre el que girará el pensamiento sionista: “Palestina, una tierra sin pueblo, y un pueblo sin tierra”. Este polémico eslogan resume toda la estrategia política llevada a la práctica en ese codiciado territorio. Nos encontramos ante un proceso muy peculiar y distinto a lo acontecido en la historia de la humanidad. Difiere y mucho de las antiguas experiencias coloniales europeas. Es decir, se trata de expropiar a un pueblo su civilización y su historia, para poner a otro en su lugar, cuyo único elemento unificador es su odio a los árabes, oculto bajo un manto religioso que se resume en la reivindicativa sentencia “tierra prometida”. Sobre este asunto, el profesor israelí Ilan Pappe sostiene:

“El movimiento sionista se fijó desde el primer momento en Palestina como lugar para la independencia del pueblo judío, aunque sabían de la existencia de los palestinos allí. Tanto sus líderes sionistas como la gente corriente adoptaron la idea de que para que Palestina fuera un Estado judío debían obligar a los palestinos a marcharse”¹⁰.

Unos ideales imperialistas que se harán efectivos en el Congreso de Liberman (1905-1907), donde se instauró finalmente la idea de establecer al pueblo hebreo en Palestina. Los europeos, aparte de sus intereses geoestratégicos, consideran -hasta cierto punto- a los judíos más cercanos a ellos que los árabes, aunque también pretenden separar a los tres elementos culturales que componen esa región. A partir de entonces, los sionistas iniciaron su proceso de situar a los judíos en Palestina, en detrimento de los árabes.

10. Extraído del programa televisivo “Al-Nakba” emitido por Al-Jazeera.

El porcentaje de población judía que en aquella época habitaba Palestina era del 5%, en una extensión que no superaba el 2% de su superficie. No obstante, la primera contienda bélica mundial abrió el camino para nuevas alianzas que facilitaron el matrimonio definitivo entre ingleses y sionistas. Un matrimonio que tendrá su punto álgido en el Tratado de Balfour (1917), dictado por Londres, a favor de la creación de un Estado hebreo en Palestina¹¹ y dando la espalda a las leyes humanas más básicas, pues por un lado era un territorio controlado por los otomanos, y por el otro los únicos que tenían legitimidad para decidir su futuro era el pueblo palestino, tal como destaca el historiador israelí Ave Shalem:

“Gran Bretaña no tenía ningún derecho moral ni político legítimo que le permitiera otorgar una tierra que pertenece a los árabes u

11. Los árabes tomaron conciencia del Tratado en plena guerra contra el imperio otomano, a las afueras de la región de Al-Akaba. Inglaterra, ante el temor de que los nietos de Sem paralizaran su rebelión contra los otomanos, enviaron al comandante David George Hogarth (Vid. Sayce, A. H.: *David George Hogarth, 1862-1927*. Londres, 1928) a la región del Hijaz para tranquilizar los ánimos. El comandante llegó a la ciudad santa de Yatrib en enero de 1918 e informó a Al-Charif Hussein, en nombre del Gobierno inglés, que el Tratado de Balfour no se oponía a los intereses políticos y económicos de los árabes. El Gobierno británico se comprometía a que el Tratado sólo permitiera la inmigración judía a Palestina por motivos espirituales y culturales, aparte de facilitar la entrada de un número determinado con el visto bueno de los árabes. Al final, se descartó cualquier intención de crear un Estado judío en Palestina (Vid. Ministerio de la Guía Nacional. Delegación General de Información: *Los documentos de la cuestión palestina: un amplio abanico de documentos relacionados con la cuestión Palestina*, I. El Cairo, 1969).

otros (los otomanos). Por tanto, el Tratado de Balfour es algo inmoral”¹².

Los sionistas aprovecharon la grave situación que atravesaba Inglaterra (inmersa en la Primera Guerra Mundial y al borde de la rendición frente a Alemania) para ejercer presión, facilitarle ayuda económica, desestabilizar internamente a Alemania, y sobre todo permitir la entrada de Estados Unidos en el conflicto. Tantos motivos resultaron decisivos en el transcurso final de las operaciones. Y finalizada la contienda bélica capitalista, tal como se pactó en Acuerdos (como Sykes-Picot) -que a la postre serían la base del Tratado de Versalles-, Inglaterra ocupó Palestina, al mando del general Allenby, para asentar sus bases sociales y económicas. Resulta muy llamativo el modo en que los británicos llevaron a cabo la invasión de un país tan pequeño: con 50 mil hombres, aparte de un par de batallones sionistas, mientras que en la extensa India, entonces todavía colonia, los ingleses sólo tenían 40 mil soldados. El primer gobernador inglés, Herbert Samuel, dictó rápidamente más de cien leyes que facilitaron la ocupación de los territorios palestinos y les permitió crear su propio ejército, mientras se lo prohibía a los árabes cuando constituyan el 88% de la población. La respuesta a todo este apoyo logístico, además del papel fundamental de los sionistas en el triunfo final de Inglaterra en la Primera Guerra Mundial, la hallamos en las palabras Henry Ford:

“La administración colonial británica en Palestina era sobre todo de los judíos. Nadie de ellos puede negarlo, pues to-

12. Extraído de “Qarnan Ala Wa’d Balfour [Dos siglos del Tratado de Balfour]”. Disponible desde internet: <http://www.alarabnews.com/alsaab/2004/12/2004/12.htm> [Consultado: 13/4/2017].

das las medidas que se aplicaron eran judías (...). Si un día el mundo conociera los métodos que se han aplicado para incautar a los árabes sus territorios, crecería el enfado y la desilusión. No hay dudas de que todo esto se hacía con el visto bueno de Samuel, el alto delegado general del Gobierno inglés en Palestina”¹³.

El incipiente ejército comenzó a perpetrar una serie de crímenes que llegaron a conmover a los dos enviados especiales del presidente norteamericano Wilson, Henry King y Charles Green. Destinados para explorar la situación de aquella región en general y de Palestina en particular, le contestaron del siguiente modo:

“Si quisieramos llevar a la práctica los principios de la justicia norteamericana, entonces los palestinos son los que poseen el derecho a decidir su futuro. Nueve de cada diez son palestinos que se oponen rotundamente al sionismo (...) cada dirigente inglés que nos encontramos allí nos decía que era imposible llevar a la práctica el proyecto sionista, excepto con las armas que necesitan más de 50 mil hombres”¹⁴.

Precisamente, es el momento en que irrumpió en la escena política de Palestina la revolución de Azzedine al-Qassam, un combatiente sirio que al igual que gran parte de tantos jóvenes árabes se involucró en la lucha por la cuestión palestina. Inició una revolución contra los ingleses,

13. Ford, H.: *Al-Yahud al-Alami: al-Muchkila al-Ula Alamiya [El judío mundial: el primer problema mundial]*. El Cairo: Biblioteca Ibn Sina, 2013, p. 152.

14. Extraído de Saleh, M.: *Al-Qadea al-Falastinia: Jalfeatoha al-Tarija wa tataworatoha al-Mu’asera [La cuestión Palestina: sus raíces históricas y sus evoluciones contemporáneas]*. Beirut: Centre Al-Zaytuna, 2007, p. 14.

siendo la huelga de 1936 el punto más álgido de un conflicto que duraría más de 6 meses. Sin la mediación del rey Abdelaziz de Arabia, la lucha se hubiera prolongado mucho más en el tiempo. No obstante, la respuesta inglesa consistió en expulsar a todos los manifestantes del país y dividirlo en tres bandos, a través de su *Libro Blanco*¹⁵, emitiendo un informe donde aparece por vez primera el concepto *transfer*. Su autor, Yussef Warretz (que luego sería la mano derecha de Ben Gurion), muestra con ello la intención del movimiento sionista de expulsar a los palestinos de sus propios terrenos. Una división inglesa que hasta el propio Mahatma Gandhi criticó duramente:

“Palestina para los árabes es como Inglaterra para los ingleses o Francia para los franceses, entonces sería un error y una barbarie imponer a los judíos (emigrantes) sobre ellos. Sería un crimen contra la humanidad si hacemos disminuir el número de árabes,

15. Tras el estallido de la Revolución Palestina en 1936 y su posterior activación en 1939, Gran Bretaña ante el rechazo a su propuesta de dividir el país, convirtió el asunto palestino en una cuestión árabe y lo remitió al Congreso Internacional de Londres (7/2/1939) donde participaron miembros árabes de Irak, Jordania, Egipto, Yemen, además de Francia como fuerza colonial en Líbano y Siria. Durante semanas los ingleses se reunían por las mañanas con los árabes y luego por las tardes con los judíos, para evitar así un encuentro entre ambos. La propuesta inglesa se basó en otorgar un Estado palestino en diez años, limitar la emigración judía a Palestina a sólo 75 mil personas durante cinco años y establecer Jerusalén como ciudad internacional. Las medidas motivaron que varios grupos sionistas perpetraran una serie de atentados contra los palestinos, de los que tampoco se libraron los militares ingleses, y al final éstos se vieron obligados a suspender el Congreso (Vid. Hurewitz, J. C.: *The struggle for Palestine*. Schoken Books, 1976).

hasta el punto que Palestina se convierta en una nación del pueblo judío”¹⁶.

La medida no evitó las protestas sionistas. En plena Segunda Guerra Mundial el movimiento centró sus miras en Estados Unidos, sobre todo tras el Tratado de Baltimore (1942). Lo más llamativo fue que lograron el apoyo de los republicanos y demócratas para suspender el *Libro Blanco* inglés, mientras los palestinos se opusieron rotundamente hasta el punto de volver otra vez a la política de huelgas. No obstante, esta vez la mayoría de los resistentes palestinos se encontraban en el exilio, lo que abrió la vía a los grupos terroristas israelíes, con la aprobación de los británicos, para aplicar el genocidio y conquistar cada vez más territorios. Los israelitas se aprovecharon de una corriente favorable internacional por la difusión mediática del Holocausto, utilizado como arma arrojadiza frente a quien se aventurara a la crítica, acusándolo inmediatamente de antisemita. En realidad, si atendemos al total de la población judía en su mayor parte son jázaros, es decir que no tienen relación con Palestina; tal como destacan muchos científicos hebreos, caso de Koestler:

“El 80% de los judíos de esta época no poseen ningún vínculo con Israel, ni con Palestina, la mayoría de ellos son jázaros, cuyas raíces se remontan a pueblos turco-tartares antiguos, que poblaron la región del Norte del Cáucaso (Sur de Rusia) y se convirtieron al judaísmo en el siglo VIII, bajo el mandato de su rey Bulan en el año 740. Por tanto, si poseen un derecho de retorno, deben volverse al Sur de Rusia”¹⁷.

16. *The Jews*, 26/11/1938.

17. Koestler, A.: *The thirteenth tribe: the Khazar empire and its heritage*, 1986.

Para mostrar que su lucha contra los palestinos en particular y los árabes en general es una continuación de su lucha contra el nazismo¹⁸, el sionismo empezó a satanizarlos. En este punto, resultó fundamental la labor de sus lobbies en Occidente¹⁹, especialmente después de las guerras emprendidas contra los árabes (un arma ideológica indispensable, según afirma Finkelstein²⁰), y de implantar el terror entre los palestinos por medio de asesinatos (atentados con coches-bombas, de los que no se libró ni siquiera el enviado de la ONU Folke Bernadotte). La complicada situación obligó a las Naciones Unidas (29/11/1947) a dividir Palestina en dos, otorgando a los hebreos -que por aquel entonces constituían una minoría más del 55% del territorio.

Israel por su parte, desde el primer momento dio la espalda a las resoluciones de la ONU gracias al voto occidental, en especial el norteamericano. Unas Naciones Unidas creadas por los vencedores de la Segunda Guerra Mundial, sometidas a éstos, y cuando la mayoría de los

Disponible desde internet: <http://www.fantompowa.info/> 13th%20tribe.pdf [Consultado: 23/5/2018].

Vid. Litman, P.: *Jewish Social Studies*, 24 (1986), p. 94; Ídem: *National Review*, 27 (1976), p. 1.248; Freeman, B.: *Los judíos de hoy no son judíos*. Traducción al árabe por Z. Al-Fatih. Beirut: Dar al-Nafaa'és, 1983.

18. Vid. Al-Achqar, G.: *The arab and the Holocaust: the arab-israeli war of narratives*. London: Saqi Books, 2010.

19. A lo largo de su historia, Hollywood ha producido más de mil películas que perjudican la imagen de los árabes. Vid. Chaheen, J.: *Reel bad arabs: how Hollywood vilifies a people*. Amazon, 2014.

20. Finkelstein, N.: *La industria del Holocausto: reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío*. Nueva York: Virtual, 2000, p. 3.

Estados árabes permanecían ocupados. Aparte, la decisión de la ONU se llevó a efecto en su Asamblea General y no en su Consejo de Seguridad. Por lo tanto, es un testamento y no una ley ejecutiva. Hay que resaltar que ambos bandos rechazaron la decisión acordada, especialmente la de Israel, cuya estrategia se basaba en expulsar a todos los palestinos para hacer realidad la idea de Hertzl (un pueblo sin tierra para una tierra sin pueblo). Por ese motivo comenzaron a sucederse una serie de matanzas, como la de Dir Yassin, que incluso el general israelí Meir Mayel la reconoció años más tarde como un episodio vergonzoso tanto de la historia judía como de toda la humanidad²¹. Una matanza que hasta judíos como el mismo Albert Einstein denunciaron con rotundidad²², resultando un factor psicológico decisivo en el éxodo de los palestinos y repitiéndose en cada ciudad. Muchos otros exterminios habría que añadir, basta citar los de Sabra y Chatila en Beirut (1982) o los de la Franja de Gaza. La lista es larga.

Israel siempre argumentaba el pretexto de que los palestinos vendieron sus propios terrenos para pagar sus impuestos y deudas. ¿Es cierto que los palestinos entregaron sus tierras? Esta fue una mentira simple pero masivamente difundida -uno

21. Extraído de Garaudy, R.: *Los mitos fundacionales del Estado de Israel*. Barcelona, AARGH, 1997. Vid. Halevi, I.: *Israel, del terrorismo a la masacre*. Damasco: Dar Ibn Shams, 1986; BEGIN, M: *La rebelión: la lucha clandestina por la independencia de Israel*. Amazon, 1951.

22. Albert Einstein, representantes de la asociación Yishuv, el rabino mayor y la agencia judía para Israel, acusaron al partido HERUT (Freedom Party) de recurrir a métodos fascistas (Vid. Morris, B.: *The birth of the Palestinian refugee problem revisited*. Cambridge: University Press, 2003, p. 239; Einstein, A.: "Letter to The New York Times". *The New York Times*, 4/12/1948).

de los métodos más exitosos para fabricar corrientes de opinión-, pues no debemos ignorar el poder mediático que detentan los lobbies sionista a nivel mundial (controlan el 94% de los medios de comunicación). Sabido es que la historia siempre la escriben los vencedores y no los perdedores, éstos deben vivir con su derrota y su dolor, e incluso obligados a creer en la narración del triunfador. La historia humana aparece repleta de esta clase de experiencias, grandes civilizaciones que fueron fuente de sabiduría y de progreso humano, luego pasaron a ser borradas de la faz de la tierra (sin remontarnos muy lejos en el tiempo, lo hemos vivido con la propaganda mediática emprendida contra Irak o Libia). El objetivo final de estas estrategias, en el fondo colonialistas, es intentar situar a las sociedades en los márgenes de la verdad. Como recuerda el viejo adagio, si quieres acabar con un enemigo no le lances una bala sino una mentira, propagada a través de los medios. La estrategia sionista, con sus propias peculiaridades, no se aparta demasiado de esta línea. En este sentido, la historiadora Rose Mary Sayegh sostiene:

“Una de las acusaciones más violentas hacia los palestinos es que vendieron sus territorios a los israelíes. Esto es una tontería que repite constantemente un famoso periodista y en un periódico de gran difusión desde 1967”²³.

Lo más triste del asunto es que pocos son los estudios árabes centrados en torno a esta cuestión, aunque últimamente aparecen cada vez más aportaciones novedosas. Pero el mensaje sionista se vale de un apoyo occidental que siempre intenta ocultar este vínculo estratégico entre ambas partes. El hecho de que su pensamiento se

23. Sayegh, R. M.: *Los agricultores palestinos desde su expulsión hasta la revolución*. Traducción al árabe por J. Ayed. Beirut: Instituto de Investigación Árabe, 1980, p. 5.

inspire en raíces religiosas, culturales y sociales configura un mensaje muy atrayente, cuyo objetivo final es deformar la realidad e ignorar al agredido. Y además de intentar borrar vínculos históricos incuestionables, lo hacen también con los dirigentes árabes (por cierto, con la mayoría de ellos poseen relaciones muy fuertes), declarados culpables por no aceptar la resolución 181 de la ONU mientras Tel Aviv la rechaza a su vez. Israel se presenta a sí misma como la realización del sueño judío, es decir, su ansiado retorno a Palestina y por consiguiente su salvación de la segregación²⁴. Por eso exigió desde el primer momento la creación de un Estado exclusivo para los judíos, aunque esta medida se contrapone a las leyes internacionales; tal como sostiene el presidente de la Universidad de Tel Aviv 1954, Gouda Magnes:

“Ellos (los judíos) piden apoderarse de estos terrenos, que creen que el Señor les había otorgado, aunque no crean en Él. Yo no podía entender eso, hasta que contemplé sus crímenes (...) después de un tiempo, comencé a entender que el sionismo empezó a cambiar los mitos en una historia irreal para justificar la política racista de su expansión colonial”²⁵.

Asistimos por tanto al desarrollo de un movimiento colonial de asentamiento. En este contexto, la resistencia se convierte en terrorismo y sus matanzas aparecen como una legítima defensa. No resulta extraño escuchar a Tel Aviv nombrar a sus milicias: un

24. Vid. Chahak, I.: *Le racisme de l'État d'Israël*. París: Guy éditeur, 1975.

25. Extraído de Garaudy, R.: *Muhakamate al-Sahyunia al-Israelia* [Juicio al sionismo israelí]. Al-Cairo: Dar al-Choruq, 2002, p. 29; Vid. artículo del presidente de la comunidad judía mundial, Goldman, N.: “The Psychology of Middle East Peace”. *Foreigner Affairs Magazine*, 54 (1975), p. 114.

simple ejército de guardia, aunque se trata del cuarto más fuerte del mundo y enarbolando su eslogan de tierra a cambio de paz. En este sentido se lo podría catalogar de un auténtico mitin, impartido ante la comunidad internacional, tratando de generar corrientes favorables de simpatía. Porque el verdadero objetivo es otorgar legitimidad a la ocupación de pueblos y ciudades a cambio de poner fin a cualquier brote de resistencia local, incluyendo borrar su memoria histórica, a pesar de la grave injusticia que padeció el pueblo palestino.

La cuestión israelí no sólo se limita a la expulsión de palestinos sino que va mucho más allá, hasta el extremo incluso de falsificar la realidad del territorio por medio de excavaciones de restos arqueológicos. Este fue un audaz empeño en el cual el movimiento sionista se centró desde el primer día, creando grupos especializados para la sustracción o compra de objetos hallados en los yacimientos (sobre todo de Irak) que justificaran las raíces israelíes del terreno que -según ellos- se relacionan con el Talmud. Confirmación que luego sería uno de los elementos clave en la invasión norteamericana de Irak en 2003. Porque el objetivo final es presentar a la Torá como la única fuente histórica de aquella región, aunque hay autores -caso de Garaudy- que discrepan de este presupuesto: no existe ninguna comprobación histórica, ni por vestigios arqueológicos, ni por otras fuentes que no sean los relatos bíblicos²⁶. Desde el principio, la estrategia israelí se basa en la idea de rechazar su inclusión en una unidad cultural y civilización referida al mundo árabe. Y para que esta visión talmúdica obtenga éxito, el país hebreo la considera una mezcla de

diferentes etnias y se esfuerza por conseguir que todo se mantenga así.

Los intentos israelíes por alterar la historia, es decir, destruir todos los componentes de una civilización (históricos, religiosos), para sustituirlos por otros argumentados mediante textos talmúdicos muy discutibles, han creado una visión, una identidad y una civilización (en este caso sionista) falsificada, además de situarla por encima de la árabe. Son poderosas motivaciones políticas que no encuentran ninguna clase de legitimidad en la realidad, las desmiente el mismo territorio, hasta tal punto que las excavaciones israelitas no han hallado un solo descubrimiento en Palestina que atestigüe esta visión sionista²⁷. Según Keith Whitelm, lo que se conoce como Reino de Salomón, que los hebreos insisten en que llegaba hasta el Éufrates, no era más que un simple liderazgo cabileno²⁸. En la misma línea, el padre Venux sostiene que no existe ningún señal fuera de la Torá que demuestre la presencia hebrea en la región, salvo en Egipto, y ni siquiera aparecen síntomas de una invasión de la tierra de Canaán. Una duda razonable que rompe el silencio con nuevos textos²⁹.

27. Por ejemplo, el científico inglés Sir Austen Henry, descubrió en 1839 la histórica ciudad de Nínive en Sumeria, donde halló la biblioteca de Asurnasirpal (633-668 a. C.) con 30 mil tablas hechas de arcilla. En una de ellas aparecía la historia del diluvio universal escrita en el 2100 a. C., es decir, antes que la Torá. Este descubrimiento supuso un auténtico jarro de agua fría para los académicos hebreos. Sobre la historia de los asirios, Vid. Leick, G.: *Mesopotamia, la invención de la ciudad*. Barcelona: Paidós, 2002.

28. Whitelm, W. K.: *The invention of ancient Israel: the silencing of Palestinian history*. London: Routledge, 1996, pp. 71-72.

29. Venux, R.: *L'histoire ancienne de Israël*. Paris: Gabilde, 1971, p. 154.

26. Garaudy, R.: *Los mitos fundacionales del Estado de Israel*. Barcelona, AARGH, 1997, p. 23.

A pesar de ello, Israel no cesa en su empeño y sigue declarando guerras. No sólo para destruir templos árabe-islámicos. Israel aspira a ser reconocido como un Estado judío, y por consiguiente cambiar su estatus actual por otro basado en una supuesta legitimidad histórica. Esto implicaría que Israel detentara la verdad histórica y los árabes tuvieran que solicitarles perdón, a pesar de las incontables injusticias que padecieron. El mismo Netanyahu se preguntó (11/10/2010) en el Knesset (Parlamento) si los dirigentes palestinos serían capaces de reconocer a Israel como un Estado judío, tal y como Israel lo haría con el Estado nacional palestino, si bien Netanyahu era consciente de que los palestinos no deseaban un Estado propio siguiendo las condiciones dictadas por los israelíes. Su petición simplemente se basaba en el derecho al retorno de los refugiados y la creación del Estado palestino según las fronteras de 1967, incluida Jerusalén. En realidad, Israel intenta imponer el judaísmo del Estado, es decir otorgarle un tono nacionalista allí donde se encuentren los israelíes, tanto en el interior como en el exterior. En Tel Aviv existe un temor preventivo al factor demográfico, la inmigración judía ha disminuido y la tasa de natalidad está cada vez más alta entre los árabes. Con estas premisas, Israel sabe muy bien que su proceso de judaizar sólo lo culminará en el caso de que expulse en mayor número a los palestinos y castigales, a semejanza de lo que ocurrió en el año 1948. Por ello exige tal reconocimiento y el derecho de imposición sobre los palestinos, si bien los organismos mundiales no lo hacen; tal como destaca el investigador israelí Ghamos Galiwan:

“La dedicación a la judaización del Estado en las políticas y las resoluciones internacionales es algo muy escaso. Desde la resolución 242 de la ONU, dictada en 1967, que

constituye la base de cualquier negociación para poner fin a este conflicto, todas las resoluciones hablan del derecho de Israel a existir pero no de judaizar el Estado”³⁰.

Israel tiene carta blanca por parte de Washington desde 2004, lo que se conoce como el Tratado de Balfour II. Más peligroso que el primero, no sólo niega la existencia de los palestinos sino que legitima a Israel y sus famosas negativas: no a la vuelta a las fronteras de 1967, no a la división de Jerusalén que consideran capital exclusiva para Israel, y no al retorno de los palestinos ni eliminar sus asentamientos. Tanto este acuerdo con el presidente Bush como el de Oslo con los palestinos, tenía como objetivo judaizar la geografía palestina y por consiguiente cambiar su demografía, especialmente la de los árabes, que se verían obligados a emigrar a otros países. Por ello, Israel continúa hasta hoy con su habitual estrategia de negociaciones y no parece que vaya a reconocer la identidad palestina. Shlomo Sand, insigne historiador israelí, considera el nacimiento de Israel como una violación³¹ y sostiene lo siguiente:

“Israel no quiere la paz pero representa un papel teatral de falso diálogo, ayudado por Estados Unidos ante la pasividad de Europa”³².

Lo más grave de este proceso es que todos los intentos israelíes se suceden ante la pasividad de la OLP, organización que después de la muerte de Arafat se ha

30. Extraído de Palestine Strategy Group: “Regaining the initiative: palestinian: strategic options to end israeli occupation”. *Ramalah*, 27/8/2008. Disponible desde internet: <http://www.palestinestrategygroup.ps> [Consultado: 23/5/2018].

31. Vid. Sand, S.: *La invención del pueblo hebreo*. Madrid: Akal, 2011.

32. Disponible desde internet: <http://www.publico.es/internacional/origen-Israel-del-niñonace.html> [Consultado:12/5/2018].

convertido en un simple guardián israelí del pueblo palestino, y lo mismo frena una intifada que sofoca cualquier atisbo de rebelión interna. El reducido territorio que se le concedió a Palestina fue tan sólo una medida para crear un Estado ficticio y poder levantar allí sus sedes, en vez de proseguir la resistencia. El mismo Israel no cesa de acusarla de corrupciones para así obtener más rendiciones a través de maratonianas negociaciones (algunos de sus hombres incluso llevaron a cabo iniciativas personales con dirigentes israelíes). Por ello muchas voces evidencian ya su creciente desilusión. Un enrarecido clima que favoreció el ascenso de los movimientos islamistas (en concreto, la Yihad y Hamás) y sus posteriores enfrentamientos, lo que debilitó al sistema interno palestino. Aparte, el régimen árabe, muy marcado por una debilidad poco vista a lo largo de su historia, creó un ambiente propicio y allanó el camino para que se llevaran a la práctica estos acuerdos. El fin último era liberarse de la cuestión palestina, limitarla a un asunto de los propios palestinos y mostrar indiferencia ante el asedio de la Franja de Gaza. Hasta tal punto llegó este abandono que en la Cumbre de Ministros de Exteriores Árabes, celebrada en El Cairo (2007), se habló de la muerte del conflicto árabe-israelí. No olvidemos que en muchos países la cuestión palestina y la lucha contra Israel fueron un socorro pretexto para impedir cualquier apertura política.

Por tanto, resulta hasta cierto punto lógico y normal las resoluciones de la ONU favorables a la cuestión palestina y que los palestinos llevan décadas esperando su aplicación: que la comunidad internacional cumpla de una vez por todas con ellos. Unas resoluciones que Israel jamás respetó (140 violaciones a la ONU y el Derecho Internacional), favorecido por el so-

porte occidental debido a que el país hebreo constituye el primer punto de apoyo en su lucha contra la barbarie. Después de los sucesos del 11 de septiembre, el combate se inclina más hacia el terrorismo, y todo aquel que se plantea cuestionar esta directriz mundial enseguida es acusado de estar a favor del integrismo. Son muy reveladoras al respecto las palabras del pensador francés Pascal Bonifaz:

“Debido a que Israel constituye el primer bastión de esa lucha contra la barbarie y el fanatismo, quien se atreve a criticar sus políticas es un antisemita, y está de una manera directa o indirecta a favor de esta maldad moral absoluta que es el terrorismo (...) y no hay ningún diálogo o comprensión con quien lo legitima (Israel). Por tanto, los observadores cesan en sus críticas al ocupante y la injusticia que padecen los palestinos. Al mismo tiempo, y en secreto, los asuntos se entremezclan. Cada musulmán equivale a un fanático, a un terrorista, y si todos los musulmanes son terroristas entonces todos los terroristas son musulmanes”³³.

La estrategia de Israel resultó clave, además de otros muchos factores internos, en el contexto de la oscura debacle política y cultural en que se encuentra instalada la región. Desde su implantación, ningún movimiento renacentista árabe ni tampoco ningún país pudo escapar de las constantes intervenciones exteriores, bien a través de guerras preventivas (bombardeando a Irak en 1980), contiendas bélicas emprendidas contra Estados árabes (las últimas ofensivas contra Gaza en 2009³⁴, 2012 y

33. Boniface, P.: *Est-il permis de critiquer a Israel?* Paris: Robert Laffont, 2003, pp. 42-43.

34. Guerras que encuentran sus motivos en las enormes reservas de gas: 1,4 billones de pies cúbicos albergan las costas de Gaza y fueron descubiertos a finales del siglo pasado cuando el territorio pertenecía a la Autoridad Palestina

2014) o golpes militares (Egipto en 2013) con el apoyo norteamericano. Tantas medidas no liberaron a los regímenes árabes, que sólo obtuvieron el simple éxito de recobrar sus países para ellos y sus familiares. Todas estas cuestiones hacen que el dilema palestino se haya convertido en un problema enormemente complejo, sin precedentes en la historia de la humanidad.

3. La decepción de los regímenes

¿Cuándo se convirtió Palestina en un asunto primordial para los dirigentes árabes? Posiblemente sea esta una de las cuestiones con mayor presencia en la mentalidad árabe moderna y también la que más debate ha generado. Lo cierto es que la relación de estos regímenes -su gran mayoría- con la causa palestina es una larga historia de traiciones y mercadeos. La mayoría de ellos fueron producto de golpes militares, y luego hicieron de la libertad de Palestina el eje medular de su legitimidad, pero su verdadero fin era ganarse la conciencia de aquellos pueblos, tan ansiosos de una reivindicación que

(OLP). En el año 2000 se firmó un acuerdo con British Gas para la excavación de sus costas durante veinticinco años: se estipuló que la empresa inglesa se llevaría el 60% mientras que los palestinos conservarían el 40%. No obstante, el Gobierno de Sharon ignoró dicho acuerdo, paralizó todos los demás, y a cambio cedió el proyecto a la empresa israelí Merchew y a una compañía petrolífera egipcia. En 2006, cuando Hamás accedió a la presidencia de Palestina, los planes de Tel Aviv entraron en una nueva fase: las leyes internacionales impedían que una compañía como British Gas firmara acuerdos con una organización considerada terrorista. Y a partir de entonces se produjo el asedio de Gaza, del que no se ha librado hasta hoy.

ronda ya un siglo. No obstante, lo que se llevó a la práctica, a pesar de seductores eslóganes, fue poner la libertad de Palestina sobre la mesa de negociaciones. En realidad, el objetivo primordial era obtener determinadas ventajas, pues si hablamos del escenario político internacional, cuantas más cartas de presión se poseen, más ventajas y ganancias se obtienen. A su vez, la causa palestina sirvió también de excusa para aplazar cualquier proceso democrático interno, y el mejor ejemplo en este sentido lo constituiría el régimen de Mubarak³⁵ o de Asad.

Al hablar de las guerras contra Israel, hay que precisar que nunca se referían a la cuestión palestina, en realidad obedecían a otras causas, reflejadas en tres conflictos. El primero, a raíz de la decisión (1956) de Jamal Abdel al-Nasser de nacionalizar el Canal de Suez. El segundo, la Guerra de los Seis Días, cuando el país del Nilo cayó en la trampa urdida por el Gobierno israelí, consciente de la debilidad que padecía Egipto, hundido en un innecesario conflicto con Yemen que se prolongó durante todo un lustro (1962-1967), mientras Israel sufría una grave crisis económica que llegó incluso a poner en peligro la permanencia de muchos inmigrantes judíos. Y el tercer conflicto (1973), declarado sólo para recuperar territorios egipcios ocupados, en realidad fue una estrategia ideada por Kissinger para generar disputas en la región árabe, con el fin de dar un vuelco al sistema financiero mundial, es decir vincular el dólar al petróleo (petrodólar), medida que se

35. En la Cumbre de Sharam al-Shiej, celebrada en marzo de 2004, al ser interrogado Mubarak sobre las reformas políticas interiores, declaró: “las reformas democráticas en los países árabes no benefician en absoluto a la cuestión palestina y su proceso de paz”.

instauró en la Cumbre de Jamaica (enero 1976) sustituyendo al oro de los Acuerdos de Bretton-Woods (julio 1944). En este sentido, según afirma el historiador ruso Valentine Katasonov, el objetivo de la guerra -siguiendo una decisión tomada en la Cumbre de Bilderberg (mayo 1973)- era subir los precios del petróleo, en otras palabras, generar una crisis de energía. Por tanto, dicha guerra provocaría el ascenso del precio del crudo, y al mismo tiempo los países de la OPEC, en especial Arabia Saudí, se comprometerían a la venta de su petróleo en dólares, y además, que todo el dinero de las ventas se ingresara en bancos norteamericanos³⁶. En este aspecto, resultan muy ilustrativas las palabras del poeta palestino Ahmed Matar:

Palestina no ha sido nunca un asunto primordial para los regímenes árabes, sólo se utilizó para el interés personal e implantar el horror. En nombre de Palestina se llevaron a cabo todos los golpes militares, se combatió a la democracia, y se abrieron tantas cárceles que superan en número a los hospitales. A día de hoy, dichos regímenes rechazan las peticiones de reformismo en nombre de liberar a Palestina, una liberación que jamás sucederá mientras estos corruptos sigan instalados en el poder”³⁷.

Los regímenes políticos intentaron expulsar la cuestión Palestina de la mente y el corazón de sus ciudadanos. Unos ciudadanos que nunca equiparan al verdugo con la víctima, a diferencia de sus dirigentes, que persiguen como objetivo con-

vertir el dilema palestino en un asunto exclusivo de los palestinos. Estrategia que, tal como sostiene Azmi Bishara, supone una falsificación de la historia³⁸. Por ello, los regímenes despóticos han sostenido Acuerdos secretos con Israel, que más tarde se transformaron en bilaterales, bajo el eslogan “tierra a cambio de paz”, pero en realidad los Acuerdos se llevaron a la práctica en contra de las aspiraciones de los pueblos. Por tanto, carentes de legitimidad popular, los regímenes buscaron refugio y apoyo occidental, sobre todo de EE UU, tras la desmembración de la URSS. Lo más sorprendente del caso es que después de los Acuerdos, algunos de estos regímenes se convirtieron en auténticos defensores de Israel ante las organizaciones internacionales. El ejemplo más claro sería la actuación egipcia después de la Guerra de Gaza (2009), su negociación por los derechos básicos de los palestinos, sin ni siquiera consultarles. O el intenso asedio sobre el paso fronterizo de Rafah, la única vía de entrada de productos básicos (alimentos, sanitarios) para la Franja de Gaza. Por tanto, no resulta extraño escuchar a los dirigentes israelíes proclamar que los dirigentes árabes suponen un tesoro estratégico para ellos. En verdad, cualquier proceso por liberar al pueblo palestino requiere otra clase de dirigentes. Pues la cuestión permanece todavía cautiva de la unidad arábe-islámica; en otras palabras: no es posible llevar a la práctica ningún proceso de liberación

36. Cfr. Katasonov, V.: *Capitalismo: Historia e ideología de la civilización financiera*. Moscú: Instituto de Civilización Rusa, 2013, pp. 411-412.

37. “Al-Itijah al-Muakis [La dirección contraria]”. Programa emitido por Al-Jazeera, 4/6/2008

Disponible desde internet: <http://www.m.aljazeera.net/programs/opposite-direction/2008/6/4/> [Consultado: 23/5/2018].

38. Conferencia impartida por Azmi Bishara en la Universidad Norteamérica de Beirut el 15/5/2009, por el 60 aniversario de la Nakba.

Disponible desde internet: <http://www.youtube.com/watch?v=OzrOOHJaMLQ> [Consultado: 13/3/2018]

Vid. Bishara, A.: *Antakuna arabian fe ayamma [Si eres árabe en esta época]*. Beirut: Centre de Estudios, 2010.

sin contar con el mutuo apoyo. Porque el proyecto sionista es un asunto mundial, sostenido por las grandes potencias (occidentales y orientales).

El proyecto de cooperación árabe no existe, permanece ausente, al menos de momento. Se observa un enorme desinterés por la causa Palestina. Lo más discutible no es sólo el acuerdo de estos regímenes para la implantación allí de Israel, sino también el reparto del terreno para hacer un centro de acogida para exiliados palestinos que impida el retorno a su país. Al mismo tiempo, garantizarían la estabilidad de Israel. Esta es la estrategia real que están llevando a la práctica los regímenes árabes, al menos desde los Acuerdos de Camp David. Aparte, es necesario recordar la política de sabotaje, para obligar a los judíos a emigrar a Israel con el fin de contribuir a su repoblación, hasta tal punto que durante la década de los años sesenta y setenta, la cifra de judíos residentes en el Estado hebreo procedente de estos países árabes superó el 63% de su población.

La lucha de los regímenes árabes a favor de la causa palestina constituye un capítulo muy largo de engaños, cuyos dirigentes no se distinguen unos de otros en sus traidores modelos de actuación. No resulta extraño constatar el escandaloso silencio que mantienen ante cada nuevo crimen o genocidio perpetrado por Israel, mientras gobernantes de otras partes del mundo sí se atreven a denunciarlos. Lo más grave del asunto es que siempre se opta por satanizar a los movimientos de resistencia palestinos, como Hamás, que incluso cuando ganaron las elecciones fueron presionados para que reconocieran a Israel y los acuerdos de la OLP. Por ello, resulta hasta cierto punto comprensible, escuchar al investigador escocés Gordon Thomas proclamar que no existe

una línea divisoria entre el Mossad y los servicios de inteligencia árabes, añadiendo que cualquier dirigente árabe, a la hora de viajar, no se pone en marcha hasta que recibe el visto bueno de la inteligencia israelí. Tras la caída del Muro de Berlín, Shlomo Hazet escribió que la responsabilidad de Israel no ha cambiado en absoluto, su importancia sigue siendo enorme. Porque su posición geoestratégica en el corazón del Oriente Medio le condena a ejercer de feroz guardián para garantizar la estabilidad conjunta de los países que le rodean, y su papel central se basa en proteger a los regímenes árabes vigentes³⁹.

4. La ira de los pueblos

El doliente y perezoso trayecto de la política oficial árabe en torno al dilema palestino, responsable de la actual situación, cuestiona la actitud de sus pueblos. Algo muy habitual, si atendemos a cualquier conflicto emprendido contra un país árabe-musulmán, pues dicha actitud se basa en una unidad y firmeza fruto de su vínculo religioso y cultural. Por ello, es habitual contemplar tantos actos de solidaridad (dos tercios de estos pueblos acuden en su ayuda), e incluso se permite a la población participar directamente. La historia reciente árabe está repleta de ejemplos que potencian tan solidaria visión. Así sucedió en Irak, donde miles de ciudadanos árabes se incorporaron a la resistencia, que no sólo logró derrotar a Estados Unidos sino que además aceleró el retorno de China, Rusia, y otras potencias regionales (Irán, Turquía, Brasil, Sudáfrica, etc.) al escenario político internacional, amenazando el unilateralismo norteamericano

39. Ibídem, p. 44.

que marcó el panorama mundial e intentando crear otros mundos en la era post-soviética.

Desde sus inicios la cuestión palestina ocupó la mente y el corazón de la población, debido a la naturaleza de un territorio que difiere de otros por ser centro espiritual de las religiones abrahámicas. Palestina se inscribe en un triángulo sagrado: La Meca, Medina y la mezquita de Jerusalén. Una geografía espiritual islámica que resulta atraída con fuerza hacia la ciudad santa de La Meca. En el imaginario musulmán existe un lazo de unión muy fuerte con esa tierra. Así lo hace ver el orientalista Massignon:

“No hay ningún musulmán que pueda prescindir de Jalil o sobre todo Jerusalén, que representa el tercer lugar sagrado. Esta última es el lazo del islam, que nació en la Península Arábiga y desde allí se expandió al resto de humanidad”⁴⁰.

Por ello, desde el primer momento dicha cuestión (la palestina) ha estado muy presente en mezquitas, iglesias, escuelas, universidades, ciudades, aldeas... en otras palabras, en cada rincón del territorio árabe. Prensa, intelectuales y pensadores, se centraban en torno a este dilema, que empezaba a poner en tela de juicio no sólo la pérdida de la identidad árabe-islámica de Palestina sino también su unidad. La rápida expansión israelí, gracias al apoyo del colonialismo inglés, estimuló a la población a luchar. En este aspecto, gran parte de los líderes revolucionarios palestinos, especialmente entre los años veinte y treinta del siglo pasado, procedían de Siria, Jordania Irak o Egipto, y la mayoría de ellos estaban al mando

del líder histórico Azzedine al-Qassam, en la famosa revolución de la década de los treinta. Al estallar la Guerra de 1948, miles de jóvenes árabes emprendieron la lucha contra los israelíes, sabiendo que la mitad del territorio árabe permanecía todavía bajo el colonialismo de Francia e Inglaterra. La experiencia les resultó productiva, incluso lograron derrotar en más de una ocasión al adversario con la ayuda de otros ejércitos (francés, inglés, soviético). No obstante, el alto el fuego decretado por los dirigentes árabes sorprendió hasta a los sionistas, y allanó el camino para la victoria final israelí.

Después de la Guerra de los Seis Días muchos jóvenes árabes, para tomarse la revancha de la derrota, se involucraron en la lucha formando parte de grupos palestinos (Frente Popular para la Liberación de Palestina, Frente Democrático). Su participación en la Primera Guerra (1948) marcó un hito, no obstante, los contactos secretos entre los dirigentes árabes e israelíes impidieron que esta ayuda continuase. Así lo desvela el periodista israelí Uri Dan, amigo personal de Sharon y primera persona en conocer por éste el envenenamiento de Yassir Arafat que le costó la vida. Arafat inquietaba sobremanera a los dirigentes árabes, pero aún así consideraban su permanencia en el Gobierno palestino como un asunto básico para la seguridad de Israel, con vistas a dominar a los pueblos que lo rechazan⁴¹.

El divorcio entre los dirigentes árabes y su pueblo era ya un hecho, pues aspiraban a convertirlos en una especie de rebaño bajo el control férreo de los servicios de inteligencia y, por consiguiente, limitar sus actividades y energías; tal como sos-

40. Extraído de Mbarek, J.: *Al-Quds: Qadia [Jerusalén: una cuestión]*. Beirut: Dar al-Najat, 1996. p. 79.

41. Cfr. *Hareetz*, 14/6/2006.

tiene el célebre periodista argelino, Yahya Abu Zakaria

“Los regímenes árabes no sólo se limitaron a mantener estrechos vínculos secretos y facilitar informaciones a servicios de inteligencia exteriores, quienes trabajaban conjuntamente con el Mossad. Además, hacían todo lo posible por asediar a sus pueblos para impedir que explotaran su potencial creativo, con el fin de apoyar a la resistencia palestina”⁴².

Esto no les impidió adoptar nuevas estrategias de lucha. Las ya clásicas manifestaciones o quemas de banderas se transformaron en celebraciones de encuentros o Congresos, tanto en Estados árabes como occidentales. Primero, para concienciar a las futuras generaciones -incluidos los inmigrantes que viven en otras regiones del mundo- del dilema palestino y su importancia capital en la historia y el futuro de esta región. Y segundo, para organizar charlas y contactos con organizaciones civiles internacionales, buscando sensibilizar a la opinión pública de las matanzas que padece el pueblo palestino. En la tarea de agrupar ayudas humanitarias desde diversas partes del globo, el momento más llamativo sin lugar a dudas fue la expedición (31/10/2010) que adoptó el significativo nombre de “Libertad”, al mando de una flota turca, y aunque Israel logró capturarla, desveló su actitud opresora ante al mundo. Mencionar también el boicot contra empresas israelíes mediante virus, espionajes o agresiones a sus páginas oficiales. Caso paradigmático fue el perpetrado por el grupo “Opisrael”, cuando el periódico hebreo *Hareetz* (6/4/2013) alertó sobre la mayor guerra informática

42. Abu Zakaria, Y.: *Ufūl al-Toghate [El fin de los tiranos]*, p. 34. Disponible desde internet: <http://www.rapidashare.com/files/372794902/OfoolAltoghat.zip.html> [Consultado: 5/5/2017].

de la historia, emprendida contra Israel como respuesta a sus crímenes en Gaza. La ofensiva desplegada la noche siguiente (7/4/2013) logró destruir más de cuarenta mil páginas web (Mossad; ministerios de Defensa, Agricultura, Justicia; infraestructuras; Bolsas; Bancos). Según fuentes israelíes, dicho sabotaje informático contó con la participación de nueve mil piratas, operando desde diversos países como Argelia, Túnez, Indonesia, Líbano, Sudáfrica.

Los pueblos difícilmente toman decisiones, tanto políticas como militares, relacionadas con el poder. No obstante, pueden contribuir a favor de una causa. Aquí deberíamos hacernos una pregunta: ¿cómo cambiaría la actual situación, en el caso de que se estableciera una alianza entre los pueblos y sus dirigentes? Pero los vientos de la democracia y la libertad soplan hoy en dirección contraria. Muchos se escudan en el pretexto de que los Estados árabes no están aún preparados, ni económica ni políticamente, para defender la causa Palestina. Porque desde el punto de vista geoestratégico, su situación se asemeja a unos desmembrados reinos taifas, viviendo en un permanente estado de debilidad poco visto en la historia de la región. Y desde el ámbito económico, aunque la zona posee las mayores reservas de energías, nunca lograron desarrollar de forma conjunta todas sus economías.

La único cierto es que la brecha que separa a la élite gubernamental del pueblo resulta cada vez más grande, y la toma de partido fluctúa entre una postura de firme rechazo y otra de aproximación hacia Israel y Estados Unidos, ambos garantía de permanencia en el poder. Lo cual refleja que dichos pueblos no eligieron a sus dictadores, quienes no reflejan las aspiraciones de la sociedad. Todos estos acontecimientos alimentan en el pueblo

una rabia contenida, que crece cada día más, no sólo en contra de los dictadores sino también de aquellos que invocan los derechos humanos mientras apoyan a gobiernos corruptos. El descontento popular que se está generando se asemeja a un enorme volcán, a punto de estallar, y que en cualquier momento puede arrojar su ardiente lava de ira sobre todos.

5. Palestina: una causa humana

Palestina es la primera causa de nuestra época, tal como solía afirmar el líder de la lucha contra la injusticia y la tiranía Nelson Mandela. O también, como sostenía el historiador británico Arnold Toynbee: “la tragedia de Palestina no es local, es universal, porque es una injusticia que amenaza a la paz mundial”⁴³. No se trata sólo de la cuestión de un pueblo discriminado, que fue expulsado de su tierra y despojado de su identidad, cultura y civilización (al menos, es lo que intenta hacer desde más de un siglo el último baluarte del colonialismo occidental, más persistente que el antiguo). A diferencia del modelo de dominación clásica, centrado en aprovechar materias primas, mano de obra y mercados, el actual se basa en el presupuesto de la superioridad de una raza (en este caso, la del pueblo elegido por Dios) que aspira a eliminar al pueblo palestino para repoblar el lugar, aplicando unos parámetros en flagrante contradicción con los valores humanos, morales y las leyes internacionales. No se trata de una mera cuestión diplomática, religiosa o nacional, este es un asunto que debería despertar la conciencia de cualquier ser

compasivo, cuando contempla el terror sin fin que soporta un pueblo, al que simplemente le condenó la geografía y la historia. La trágica cuestión palestina desvela la doble cara de una sociedad -en concreto, la occidental- que ha hecho de los derechos humanos, el respeto a la humanidad y la sabiduría, su seña de identidad. Mientras tanto este mundo, supuestamente civilizado, no sólo admite que se expulsen de sus hogares a casi siete millones y medio de refugiados, y que se sigan matando o torturando a mujeres, niños y ancianos, sino que además apoya estas operaciones y las financia, con la ayuda de muchos dirigentes árabes y de la OLP que representan una actitud cómplice en el frente palestino.

Desde su implantación, el Estado de Israel gozó del reconocimiento de la comunidad internacional, especialmente de Europa y Estados Unidos, horrorizados ante los crímenes perpetrados por los nazis. Los israelíes disfrutaron así de la solidaridad de las élites mundiales y una incuestionable legitimidad, tanto a nivel oficial como social, en sus confrontaciones bélicas con los árabes, sobre todo la Guerra de 1948. No obstante, el devenir de la historia y sus sangrientos acontecimientos han hecho que dicha legitimidad disminuya, especialmente tras el estallido de la intifada palestina: la imagen de un niño palestino, armado sólo con una piedra frente a uno de los ejércitos más poderosos del mundo, se convirtió en un símbolo de la lucha por la libertad. Su punto más álgido fue, sin lugar a dudas, cuando Israel atacó una expedición humanitaria en Gaza (31/5/2010), causando diecisiete muertos y más de setenta heridos, lo que provocó que esta ciudad fronteriza con Egipto apareciera ante de la opinión pública mundial como un país asediado. Sucesos de este calado han hecho que la legitimidad israelí

43. Extraído del programa televisivo “Al-Nakba” emitido por Al-Jazeera

lí⁴⁴ prácticamente haya desaparecido; en otras palabras, Tel Aviv ha perdido la batalla moral contra los palestinos. Una nueva actitud que se ve reflejada en los miles de personas que salen diariamente a la calle para apoyar la causa palestina, sobre todo en Inglaterra y Estados Unidos⁴⁵, dos de los grandes bastiones del régimen israelí.

Las sociedades humanas reaccionan ante los conflictos mundiales siempre desde una perspectiva humana. En este sentido, resulta una postura lógica, contemplando las agresiones a los derechos humanos⁴⁶ que se cometan en Palestina, donde ni-

44. El Centro de Estudios Ze'ut, especializado en las políticas generalistas de Israel, critica el apoyo multimedia a favor de la causa palestina, por entenderlo como una estrategia que persigue despojar al país hebreo de toda legitimidad, con el fin de debilitarlo a pesar de su superioridad militar. Al mismo tiempo, considera este ataque semejante al que acabó con la URSS o el régimen del apartheid en Sudáfrica. Es lo que denominan “el desafío a la legitimidad israelí”.

45. Según el informe *Tendencias Campus 2015*, llama la atención la creciente cooperación de diversos grupos en la actividad antisionista universitaria en Estados Unidos; por ejemplo, durante el curso 2014-2015 se dio un porcentaje del 135% comparados con otros grupos.

46. En 1973 la Asamblea General de la ONU solicitó que se fijara anualmente el 29 de noviembre como el Día Internacional de la Solidaridad con el Pueblo Palestino (Resolución 32/40 b). Es decir, el mismo día que 25 años atrás había aprobado el reparto de Palestina (Resolución 181). El 1 de diciembre de 2005 (Resolución 60/37) la Asamblea General solicitó al Comité para los Ejercicios de los Derechos Fundamentales del Pueblo Palestino, que como parte de la colaboración con el pueblo palestino, siguieran organizando varias exposiciones anuales en cooperación con la organización permanente de observación de los derechos de los palestinos. Asimismo, la Asamblea alentó a los Estados miembros que dieran la mayor publicidad posible a la celebración de este Día de la Solidaridad.

ños, mujeres, ancianos... son atacados por un pueblo víctima de una atroz injusticia (Holocausto) en la historia reciente y que, por simple empatía, debería ser el más capacitado para evitar esta clase de comportamientos. Refiriéndose a ello, Arnold Toynbee advierte:

“Si la ceguera de un pecado debe ser medida con el grado de intensidad con la que el pecador ha pecado contra la luz que Dios le ha dado, los judíos tienen menos excusa”⁴⁷.

Fruto de la nueva realidad, numerosos países y asociaciones no gubernamentales hicieron esfuerzos para que la causa palestina cobrara cada vez una mayor dimensión mundial, superando el ámbito político para introducirse en otros (deportivo, artístico, social). Son descriptivas las palabras del iraní Dyamet Hamid:

“La cuestión palestina ya no es sólo un asunto de los árabes o musulmanes, sino que ha pasado a ser asunto de todos los libres del mundo”⁴⁸.

Movimientos como Boicot o Desinversión y Sanciones a Israel (BDS) hasta que el país hebreo respete la ley internacional, ganan cada vez más terreno. Una de sus manifestaciones más notorias la hicieron con el movimiento de los artistas ingleses, creando una delegación en contra de Israel mientras iga violando los derechos humanos en Palestina. Otros movimientos como Tarjeta Roja al Apartheid condensaron las matanzas de palestinos, e incluso tenían previsto manifestarse en Zúrich ante la sede de la Federación Internacional de Fútbol durante la celebración de su 85 Congreso Mundial. Dicha convocatoria contaba con el apoyo de más de veinte mil personalidades de todos los ámbitos (inte-

47. Extraído del programa televisivo “Al-Nakba” emitido por Al-Jazeera.

48. *Al-Safir*; 30/3/2009.

lectuales, deportistas, etc.), pero a última hora lo impidió el escándalo de corrupción de la FIFA que oportunamente salió a la luz. ¿Pura casualidad? También cabe destacar las exigencias de algunos parlamentos europeos (francés, sueco) para que se reconozca a los palestinos su Estado independiente. Y citar además, movimientos de personalidades hebreas -por ejemplo, Kobe Chetner, fundador de un movimiento que apoya el boicot a Israel- y que han asumido la lucha por la causa palestina.

Todo este clima de apoyo desde el exterior contradice la situación interior, marcada por el divorcio entre las principales fuerzas contendientes. Un desencuentro que tuvo su punto más álgido durante los sucesos del año 2007, cuando los enfrentamientos entre ambos bandos estuvieron a punto de desencadenar una guerra civil (tal como aspiraban Israel y los árabes que en la órbita norteamericana), debido a las graves diferencias existentes entre ambos, a pesar de las propuestas de reconciliación que se intentaron en numerosas ocasiones pero sin éxito. Hamás cree firmemente en la resistencia armada para conseguir la independencia, y Fatah se inclina más hacia la vía de las negociaciones. Pero estas últimas no han hecho más que ignorar al pueblo palestino, hasta el punto de llevarlos a perder toda la legitimidad que gozaban en la época de Abu Yihad, Arafat y otros.

6. Conclusiones

El dilema palestino no es simplemente un asunto interno, un tema árabe o islámico. Tampoco en un problema religioso o ideológico, si bien es cierto que hay quienes intentan atribuirle este matiz. Se trata de una cuestión que afecta a todos los seres libres de este planeta que, de una u otra

manera, responden a los gritos proferidos por un pueblo abandonado, los de una víctima en contra de su agresor, protegido por las grandes potencias internacionales y por la mayoría de los regímenes árabes, que antes se ocultaban bajo falsos mítines, que al día de hoy ya no sirven. Sus actuaciones, siguiendo el denominado "Acuerdo del Siglo" -cuyo primer paso lo hemos presenciado en el traslado de la embajada norteamericana a Jerusalén y el reconocimiento de esta última como capital única y exclusiva del Estado judío- sería un fiel reflejo. Obedece a un proyecto que intenta poner fin a las esperanzas del pueblo palestino. Se suele culpar a los palestinos de todo lo que ha venido sucediendo allí durante las últimas siete décadas, como la expulsión de parte de ellos al Sinaí (el gobierno egipcio ya está preparando el terreno) y Cisjordania, poniendo así fin al sueño de retorno que tienen siete millones de palestinos que viven en el exterior. Pero a su vez facilita que la suya sea una causa sólida, que adquiera legitimidad y, por consiguiente, implique cada día más a las conciencias humanas de varias partes del mundo, sin que se subraye ninguna nacionalidad, cultura o religión. Incluso en Israel existen agrupaciones (Shministim, Combatientes por la Paz) que defienden el derecho de los palestinos a vivir.

Crecen cada día más las asociaciones y organizaciones a escala planetaria que defienden las aspiraciones de este pueblo, que cada día ofrece una lección de sacrificio y espíritu de lucha por su tierra. Ya no resulta extraño contemplar imágenes o símbolos palestinos en cualquier mitin o manifestación, a favor de la paz y de sus derechos. Un pueblo que, tanto por parte de los que viven en Palestina como en el exilio, no abandonará ni aceptará una rendición. Palestina, fuente

de civilizaciones, siempre ha sido y será una tierra multicultural, tal como lo atestiguan sus huellas materiales. Por tanto, cada ser humano tiene derecho a permanecer allí. Según afirma Edward Said, sus orígenes resultan muy diversos y no sólo se limitan a una religión en concreto, tal como demuestran la realidad y la arqueología, cuyas evidencias chocan de frente contra los persistentes intentos de Israel. El sionismo tiene perdida la batalla moral, porque aunque intenten protegerse controlando los poderes institucionales y los medios de comunicación, sus crímenes los juzgan las conciencias de toda la humanidad. Se trata de una cuestión fundamental de nuestro tiempo. Su legitimidad resulta muy poderosa, aunque su solución como problema se alargue en el tiempo. Nos encontramos ante un conflicto entre dos visiones de la existencia: una basada en el darwinismo, en la supervivencia de los más fuertes; y otra que prima a todos los seres libres que aspiran a un mundo mejor. Mientras tanto, la única y razonable solución a este dilema sería crear un Estado democrático multicultural y multiconfesional, capaz de integrar a todos con los mismos derechos.

Bibliografía

Armstrong, K.: *Ciudad única y tres dogmas*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2005.

Anderson, B.: *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London-New York: Verso, 1991.

Al-Achqar, G.: *The arab and the Holocaust: the arab-israeli war of narratives*. London: Saqi Books, 2010.

Al-Shadli, S.: *Muzakerate Saadine al-Shadli [Memorias de Saadine Chadli]*. Beirut: Dar al-Choruq, 1980.

Boniface, P.: *Est-il permis de critiquer a Israel?* Paris: Robert Laffont, 2003.

Carr, G. W.: *Pawns in the game*. Canadá: Willowdale, 1958.

Gordon, T.: *Gideon's Spies The Secret History of the Mossad.[La historia Secreta del Mossad]*. Traducción al español por Gerardo Gambolini, Madrid: Akal, 2001.

Katasonov, V.: *Capitalismo: Historia e ideología de la civilización financiera*. Moscú: Instituto de Civilización Rusa, 2013.

Koestler, A.: *The thirteenth tribe: the Khazar empire and its heritage*, London: Hardcovcer, 1986.

Mbarek, J.: *Al-Quds: Qadia [Jerusalén: una cuestión]*. Beirut: Dar al-Najat, 1996.

Morris, B.: *The birth of the palestinian refugee problem revisited*. Cambridge: University Press, 2003.

Parsi, T.: *Treacherous Alliance: the secret dealings of Israel, Iran and USA*. Yale: University Press, 2007.

Saleh, M.: *Arba'una haqaeq bejosus al-Qadia al-falastinia [Las cuarenta verdades en torno a la cuestión Palestina]*. Beirut: Centre Zaytuna, 2009.

Sand, S.: *La invención del pueblo hebreo*. Madrid: Akal, 2011.

Talón, V.: *Israel y su significación internacional*. Madrid: Akal, 1988.

Taylor, CH.: *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta, 2011.

Wolff, P.: *Setller. Colonialism and the transformation of antropology: the political o fan ethnographic event, writing past colonialism series*. London: Cassell, 1999.

Yassim, S.: *Al-Geopolític: al-Holm al-Arabi al-Qadem [Geopolítica: el sueño árabe próximo]*. Abu Dhabi: Published, 2011.

ISLAM, POLÍTICA Y PODER EN MARRUECOS

ISLAM, POLITICS AND POWER IN MOROCCO

Mohamed el Mouden el Mouden

Universidad de Cádiz

Mohamed.elmouden@uca.es

Recibido: julio de 2018

Aceptado: noviembre de 2018

Palabras Clave: Islam político, Monarquía, Política, Poder, Legitimidad, Espacio público.

Keywords : Political Islam, Monarchy, Politics, Power, Legitimacy, Public space.

Resumen: Este texto trata las formas que toma la relación entre la política y la religión en Marruecos a través de las prácticas políticas del poder dominante representado por la monarquía frente a las fuerzas del Islam político que compiten en adquirir la legitimidad de la representación política del Islam en el espacio público. En este artículo se destaca los tipos de las relaciones políticas que se establecen entre la monarquía y el Islam político. Esta relación está sujeta a intereses estratégicos del poder oficial (la monarquía) y a las aspiraciones del Islam político en convertirse en actor legítimo en el juego político desde la religión.

Abstract: This article deals with the forms taken by the relationship between politics and religion in Morocco through the political practices of the dominant power represented by the monarchy against the forces of political Islam. These forces compete in acquiring the legitimacy of the political representation of Islam in the public space. This article highlights the types of political relations that are established between the monarchy and political Islam. This relationship is subject to strategic interests of the official power (the monarchy) and to the aspirations of political Islam to become a legitimate actor in political play from religion.

I. Introducción

Históricamente el islam constituye el componente principal de la identidad religiosa y cultural de Marruecos. Desde hace más de 14 siglos, con la conquista del país por parte de *Uqba Ibn Nafi* (683), y cuando *Idriss I* fundó más tarde la dinastía Idrísida¹

1. La dinastía fundada por Idrís I, descendiente directo del profeta *Mohammad* al ser bisnieto del yerno del este, Alí, ha huido debido al fracaso del levantamiento que contra el califa abbasí se había producido en 786, se refugió en el norte del Magreb y se hizo reconocer emir e imán por la qabi-

(789-974), así como con el advenimiento de otras dinastías a Marruecos, el Islam siempre apareció como religión oficial. Esta religión toma su estructura en el estado y en la sociedad marroquí marcada por la batalla librada entre las instituciones y las fuerzas políticas y religiosas del país por el control de la representación religiosa y del uso político de la religión, así como del uso religioso de la política². Todo ello en busca de un poder político-religioso que consolide el predominio. La batalla por dicho predominio político de la religión y religioso de la política es librada por la institución monárquica y las fuerzas del Islam político y toma distintas formas de confrontación, y a veces de alineación cuando hay intereses estratégicos para la monarquía o incluso para las fuerzas del Islam político. La historia contemporánea de Marruecos recalca estas realidades vividas cuando, por ejemplo, la monarquía dio refugio al Salafismo para frenar las fuerzas de izquierda³, o para deslegitimar políticamente al Grupo de *AL Adl wa AL Ihsan* (justicia y caridad)⁴. Por otra parte, da cobijo a otros actores del Islam Político que, para consolidar su legitimidad política, se refugiaron en la monarquía, como ocurrió con *AL Adalah wa At-tanmiah* (Justicia y desarrollo), el partido político de corte islamista que dirige el gobierno en Marruecos desde la primavera árabe.⁵

lat bereber de los Awarbas. Moueniss,H.(2000) "Ma?āLem Tāryj Al Maġreb wa al andalus". Dar Ar-Rachād. P.59

2. Hroub, K., (2010) *Political Islam: Context versus Ideology* , London. Saqi. p.5

3. Salgon, J.M., (2012) *Dictionnaire de L'islamisme au Maghreb*, L'Harmattan. p.43

4. Ibid.p. 44

5. La primavera árabe ha puesto al poder oficial en Marruecos, y especialmente la monarquía, que goza del poder real en el sistema político, ante un

Sociológicamente esta identidad representada por el Islam se manifiesta por el hecho de que la gran mayoría de la población está constituida por musulmanes, mientras los cristianos y los judíos forman tan sólo el 2 por ciento del total de los habitantes del país. Por tanto, las estructuras culturales, de conocimiento y del pensamiento que produce la sociedad marroquí están basadas sobre fundamentos cognitivos y teóricos, así como conductuales inspirados en esta religión.

Por otra parte, las leyes constitucionales del país siguen vinculando a Marruecos con el Islam como referencia oficial y como marco que dibuja los contornos y los rostros del poder oficial, así como de la oposición política.

El Islam en la vida social y política marroquí cobra distintas formas organizativas, por lo tanto, nos encontramos ante un Islam oficial y un Islam de oposición y entre estos dos extremos, aparecen otras formaciones políticas y sociales que toman posición entre las fuerzas leales al poder oficial (el Islam oficial) y las de la oposición como el Islam político, el Islam social, el Islam predictivo, etc.

Para dibujar una imagen más detallada de la estructura del Islam y la política en Ma-

reto político que lo ha llevado a iniciar unos cambios en la constitución, aunque dichos cambios no alcanzaron el techo reclamado por los activistas de la primavera árabe en Marruecos. Y según analistas del país, la tolerancia por parte de la monarquía al éxito electoral alcanzado por los islamistas de *Al adālah wa At-tanmiah* (islam político tolerado electoralmente por la monarquía) estaba condicionado por el interés de la institución monárquica y del poder oficial en absorber las reclamaciones del movimiento de 20 febrero, que conducía las protestas en las calles del país durante la primavera árabe, y ofrecer la impresión de que se había producido el cambio político reclamado.

rruecos, nos detendremos en esta aproximación en cada uno de los componentes, estableciendo los rostros y los caracteres de cada uno. De hecho, podemos preguntar: ¿Cuál es la naturaleza política del Islam? cuáles son los límites de su diversidad y cuáles son sus manifestaciones? ¿Qué tipos de correlación se dan entre sus componentes políticos? ¿Cuál es la naturaleza de los objetivos que mueven las interacciones entre sus diversos elementos?

2. El Islam oficial en Marruecos

Acerarse al Islam oficial en Marruecos requiere una reflexión sobre las fuentes oficiales del Estado como la Constitución, la Institución Monárquica, las instituciones religiosas oficiales y también sobre los discursos acerca del Islam producidos por todas estas fuentes e instituciones. El término “Islam oficial” no significa en absoluto que el Islam de las otras fuerzas sociales de Marruecos circule fuera de los principales fundamentos de la religión islámica, sino que la diferencia radica en la interpretación de la relación del poder político con el Islam mismo que preconiza cada parte. Y por supuesto, la lucha por el poder hace más visibles estas diferencias de matices que no de fundamentos.

A. La Constitución marroquí: La Constitución marroquí, durante sus diversas etapas históricas desde la primera de 1962, hasta la más reciente de 2011, pasando por las de 1970, 1972 y 1992 determina el Islam como la religión oficial del Estado⁶. Los artículos 6 y 9 de la Constitución indican el tipo de

6. Darif, M. (1996) *Al Maghreb fi taqatu3 at-turuq, (Marruecos en el cruce de los caminos)*. Casablanca, Maktabat- al-Najah al Jadida. p. 71

la relación entre el Estado y la religión islámica cuando afirman que: “El Reino de Marruecos, Estado musulmán soberano, cuya lengua oficial es el árabe, constituye una parte del *Gran Maghreb Arabe*.⁷ Y que: “«El Islam es la religión del Estado, que garantiza a todos el libre ejercicio de la religión»⁸. De estas definiciones constitucionales de la relación del estado marroquí con la religión islámica se desprende la adhesión del país a un sistema cultural, social y político basado sobre esta referencia religiosa⁹.

B. La Monarquía y Emartu-Al-Mou'minin.

La Constitución marroquí otorga una función vital a la monarquía en el régimen oficial del Estado. Es más, la monarquía es el primer poder en el país y el rey posee un poder que es incluso previo al poder de la Constitución misma, lo que significa que el monarca ostenta la primera competencia para la creación de la Constitución¹⁰. La Constitución marroquí describe el rey como *Amir-Al-Mou'minin* (Comandante de los Fieles), máximo representante de la Nación, símbolo de su unidad, garantía de la permanencia y de la continuidad del Estado, vela por el respeto al Islam y a la Constitución¹¹, hecho que reconoce el liderazgo religioso del rey.

7. Art. 6 de la Constitución marroquí

8. Art. 9 de la Constitución marroquí

9. Darif, M., (2000) *Al Islamiyyuna Al Maghāriba, Hisābātu asyāsati fi al amal al islāmi 1969-1999*, (los islamistas marroquíes, los intereses de la política en el Mundo islamista., Casablanca. Al Majallah al Maghribiyah li Ilm al Ijtīmāe as-siyāsi. p. 27

10. Ibid., p. 55

11. Art. 19 de la Constitución marroquí

El término *Amir-Al-Mou'min* se refiere al léxico político del Islam, y se asocia al concepto esculpido por la legislación islámica como *al Jilafatu* (Al kalifatu), lo cual indica que la referencia islámica es la que enmarca la formación del poder en Marruecos.

Si este estatuto religioso que otorga la Constitución al monarca como *Amir-Al-Mou'min* consagra la identidad religiosa de Marruecos, el uso de otros términos derivados de las tradiciones islámicas como “*mukaddas*”, sagrado, refuerza la pertenencia del poder oficial a un sistema de poder de carácter religioso. Con la presión de la revolución en Marruecos, la institución monárquica desechó en la nueva Constitución el término “sagrado” y lo sustituyó por el de “inviolable”¹².

Otro de los indicativos constitucionales que reflejan el marco religioso de la identidad del Estado marroquí es la referencia de la Constitución misma al *Cherifismo* de los soberanos, que pertenecen a una dinastía relacionada con el Profeta Mohammaq¹³.

La imagen constitucional del soberano se intertextualiza con el modelo del *Jalifa* (Califa) que surgió en la cultura política islámica y concretamente en su dimensión ideal¹⁴ esta intertextualidad pretende otorgar a la institución monárquica una legitimidad de poder. En este contexto, el político marroquí Mohamed Tozy afirma que:

12. La Constitución marroquí de 17 junio de 2011

13. Hmimnat, S., (2009) “Al Islam al maghrebi fi al Jitāb al ideologie ar-rasmi” (El Islam Marroquí en el discurso ideológico oficial). En wijahat Nadar. Nº 39 -año11. pp 8-13

14. Como es el modelo de Abū Bakr Al-Siddīq que fue el sucesor del Profeta Mohammad y por tanto el primer Khalifa del Islam. El segundo Khalifa era Umar ibn al-Jattāb (634 y 644) sucedió a Abu Bakr y gobernó entre 634 y 644.

“La cérémonie d'allégeance est centrale dans la stratégie de la légitimation du système politique marocain. Tous les producteurs de sens attachés au service du royaume s'acharnent à rappeler la filiation de la monarchie avec les premiers gouvernements de l' Islam et s'appliquent à reproduire le rituel politique traditionnel »¹⁵

Por otra parte, el régimen político oficial marroquí usa términos con la misma referencia religiosa para la construcción de la imagen constitucional del monarca, consolidando su pertenencia a la cultura política islámica, cuando enmarca la relación entre la monarquía y el pueblo dentro de un concepto político religioso propio del léxico político musulmán, como es *Al Baiaá*, que indica Según Tozy:

“Bay'a c'est une contractualisation de la relation, dans un cadre d'une Bay'a entre le calife et la collectivité ».¹⁶

Esta relación que toma forma de contrato, ha sido descrita por Luis Gardet, confirmado que

“En Islam la notion de contrat fait intervenir la volonté de rester fidèle aux engagements pris, et l'un de ces engagement est, pour l'imam, de servir le bien de la communauté ”¹⁷.

2.1 Las características del Islam oficial en Marruecos

Existen distintas características que distinguen el Islam oficial en Marruecos. Algunas están declaradas en la Constitución marroquí, y otras explícitas o implícitas en los discursos políticos y religiosos produ-

15. Tozy, M., (2008) *Monarchie et Islam politique au Maroc*, Paris. Presses de Science. p.93

16. Ibíd.,p.33

17. Gardet, L.,(1967) *L'islam. Religion, et communauté.*, Paris, Desclée De Brouwer, p. 183

cidos por las instituciones oficiales del Estado marroquí.

En este contexto, las principales características del Islam oficial marroquí son:

*La pertinencia al Madhab (rito) Maleki*¹⁸: la web del ministro de *Habús*, asuntos Islámicos¹⁹, unas de las instituciones oficiales encargadas de gestionar la cuestión religiosa en Marruecos bajo supervisión directa del monarca, define el primer carácter del Islam oficial marroquí, es decir, de la ideología del poder religioso oficial en Marruecos, en “*Al Mdhab*” (el rito) *Maleki*” como elemento principal de la identidad religiosa, al afirmar que:

“Le malékisme constitue la pierre angulaire de la culture religieuse marocaine. Des Idrissides jusqu’aux Alaouites, en passant par les Almoravides, les Almohades, les Mérinides et les Saadiens, toutes les dynasties qui se sont succédées sur le trône du Maroc ont consolidé cette école et l’on considérée comme la doctrine officielle de l’état²⁰.

18. Existe cuatro *Madaheb* (ritos) dentro del islam: *Al Maleki*, *Al hanbali*, *Ash-shafeii*, *Al- Hanafi*. Los *Fouqahas* (los doctores de la ley islámica) definen el *Madhab* como la tendencia jurídica adoptada para la interpretación de la *Sharia* y el método que sigue el *mujtahid* en la deducción y la argumentación. El *Madhab* también incluye las ramas (*Furu'*), además de una escuela. ver cómo está definido por las instituciones religiosas oficiales du Marruecos <http://www.habous.gov.ma/fr/index.aspx>, acceso: 12/9/2011

19. Es uno de los ministerios de soberanía, es decir aquellos ministerios que no son gobernados por el primer ministro sino por unos ministros nombrados directamente por el rey. Los otros ministerios de soberanía son el de Interior, el de Exteriores y el de Justicia. Véanse <http://www.aujourd’hui.ma/imprimer/?rub=actualite&ef=24056> acceso: 10/10/2011

20. <http://www.habous.gov.ma/index.php/accueil/rubrique-france/academique/islam-au-maroc/article-fr?id=83> acceso: 17/10/2011

Por su parte el rey *Hassan II*, en una de sus opiniones reseñadas en el libro de Eric Laurent: *Le génie de la modération: réflexions sur les vérités de l'Islam*²¹, indica que la elección del *Madhab al Maleki* por Marruecos no fue espontánea, sino que fue adoptado por los marroquíes debido a que este *Madhab* se caracteriza por distintos rasgos que se adecuan a la personalidad marroquí... La adopción de este *Mdahab* representa el signo de la moderación²². En el mismo contexto el monarca marroquí considera que: “La tolerancia y la apertura de Marruecos a las culturas que le rodean es gracias a este *Mdahab Maleki*”.²³

La doctrina Achaari: Es una corriente reconciliadora que tiene como objetivo la moderación y que se sitúa entre la escuela racional *Muatazel*²⁴ y la corriente literal *salafi*²⁵. Fue fundado por *Abou al-Hassan AL Ash'ari* (270/ 883- 324/935)²⁶ quien quiso establecer un pensamiento y método que reconcilia la razón y el texto coránico²⁷. Esta doctrina musulmana fue

21. Laurent, E. (2000) *Le génie de la modération réflexions sur les vérités de l'Islam*, Paris. Plon. p. 13.

22. Ibid., p 26

23. Ibid., p.28

24. Salīm, S. A. (2000) *Al Mutazilah, Tārīj, Akāid, Firaq, Aalām* (los muatazilites, Historia, doctrinas, grupos y personajes).institución Nawefal. p 24

25. Hilmi, M., (2005) *Manhaju Ulamāe al Hadith wa as- sunnah fi Usul ad-dīnē* (Metodología de los sabios del Islam en el hadith y as-sunnah en la teología islámica), Lebanon. Dār alkutub al ilmiah. Lebanon., p.15

26. Nacido en una familia árabe del Yemen, jurista musulmán y un gran sabio, Abu al-Hasan al Ash'ari nació en el 270 de la Hégira y murió en 324. Es el fundador de la escuela Ash'ari

27, Sobhi, M. A ., (1985) *fi 3ilm Al Kalam* (En La Teología islamica), Beirut. Dār an-Nahda al arabia. p 58

abrazada por el poder oficial y por los marroquíes desde hace más de diez siglos²⁸. Los sabios del país y desde luego el poder oficial han considerado esta doctrina, establecida por *Al-Hassan Al Ash'ari* como una escuela que “ha devuelto las bases de la doctrina sunita salafi a sus orígenes correctos”²⁹. Esta doctrina que fue difundida en Marruecos y en Al Ándalus es definida por el discurso oficial religioso y político marroquí como una doctrina moderada.

La moderación y la tolerancia: Los discursos emitidos por las instituciones oficiales marroquíes, como los discursos del monarca, consideran la moderación y la tolerancia como principales caracteres del Islam oficial marroquí, indicando que la religión oficial del país está abierta y tolera la diversidad religiosa y cultural. En este contexto Hassan II, dentro de su crítica al uso del término de “terrorismo islámico” por parte de los discursos de los medios de comunicación internacionales afirma que “el verdadero Islam no permite aplicar ninguna tendencia política que tienda hacia el extremismo, fanatismo, intolerancia o el terrorismo. Y si eso pasa, pues entonces se debe distinguir entre el Islam como un marco original de civilización, y algunas opciones subjetivas y extremistas de aquellos que ejercen el terrorismo en nombre del Islam. La responsabilidad en este caso es personal y lo mismo podría pasar en cualquier otra religión”³⁰. El monarca insiste en el mismo discurso en que “la tolerancia marroquí es una opción original en el fondo histórico de este país”³¹, y cita como ejemplo

“el acuerdo histórico entre el Sultán Merini y el rabino judío Tolidianio en virtud de lo cual Marruecos se encargó de alojar a los judíos y protegerlos de la Inquisición española”³².

Por su parte el politólogo marroquí *Salim Hmimnat* afirma que el discurso político o religioso oficial del estado marroquí, “se esforzó siempre por unir los valores de moderación y de tolerancia con el Islam oficial del Estado”, aunque *Salim* vuelve en otra ocasión a describir esta tolerancia religiosa del Estado marroquí como “incompleta”, señalando que no fue una tolerancia absoluta en cuestiones como las del Partido Comunista marroquí, los Baha'i etc.³³

El Islam oficial es un Islam laico: El islamólogo y politólogo marroquí *Mohamed Darif* considera en su libro *La religión y la política en Marruecos*, que el “Islam oficial” en este país es “una traducción real del Islam laico, un Islam que insiste sobre la doctrina y no señala a la *Shariaa*³⁴ (la ley islámica)”³⁵. Esto, según *Darif*, radica en la estructura constitucional del Estado marroquí. Esta conclusión se basa en tres observaciones: 1) La Constitución marroquí habla del Islam como religión y

32. Ibíd., 37

33. Hmimnat, S. (2009) “Al Islam al maghrebi fi al Jitāb al ideologie ar-rasmi”, (El Islam Marroquí en el discurso ideológico oficial). En wijahat Nadar. N° 39 -año 11. p. 8

34. La *shariaa* como vía o senda del Islam basada sobre el Corán, la tradición del Profeta, el consenso de los sabios, el silogismo, etc. y no como suelen presentarla los medios de comunicación: una ley que se manifiesta en algunos régimenes políticos como Arabia Saudí o en Afganistán, etc.

35. Darif, M. (2000) *AL Islāmiuna al Maghāribah, I3tibārātun siasiah fi al feel al Islāmi 1969-1999*, Op. cit p. 30

28. <http://www.arrabita.ma/moubachir/moubachir.aspx?L=37> en árabe .acceso: 12/10/2011

29. Ibíd.

30. Laurent, E. Op. cit., p. 26

31. Ibíd., 36

no como leyes³⁶. 2) El legislador marroquí cuando habla del Islam con esta consideración, plantea el término “Islam” como una noción “laica”, es decir como un conjunto de prácticas religiosas personales (doctrina) y no como leyes que dirigen el comportamiento del poder político³⁷. 3) La Constitución pone la religión al servicio del Estado y por lo tanto es un valor laico, ya que la base principal del laicismo es el valor absoluto del Estado y todos los demás valores están a su servicio³⁸

3. El Islam Predicativo

La mayoría de los grupos religiosos en Marruecos partieron de la predicación, sin embargo, se refugiaron luego en la acción política que paulatinamente fue dominando todas sus actividades, basándose en la convicción ideológica de que la reforma y el cambio se consiguen solamente a través del poder político. Sin embargo, en Marruecos existen grupos religiosos que limitan sus actividades a la predicación religiosa, y se apartan de la política, creyendo que la predicación individual o colectiva es el método adecuado para una reforma social y espiritual. Es el caso de *Jama'at'- tabligh wa-d-a'wa*.

A. Jama'at'- tabligh wa-d-a'wa. El origen de esta *Jama'at* se encuentra en la India donde fue fundada por el *Sheik Mohamed Ilias ben Ismail Al Kandalaoui* entre los años 1941 y 1942³⁹, y se expandió a través de adeptos pakistaníes a distintos países del mundo islámico. La rama de la *Jama'at'- ta-*

bligh wa-d-a'wa de Marruecos fue fundada en 1964 por el *Sheij Mohamed el Hamdaoui*. Según Tozy (2008) esta *Jama'at*

“Incarne une vision très particulière de l'Islam, simpliste et focalisée sur une maîtrise de geste quotidien”.⁴⁰

Por lo tanto, este movimiento dirige su discurso a un público simple como comerciantes, artesanos, etc. No se interesa por las causas políticas, lo que hace que las autoridades del poder oficial acepten sus actividades y les permitan llevar a cabo sus actos de predicación. Con esta posición *al Jamaá* se enmarca dentro de la misma línea del poder oficial en cuanto a la separación de los grupos y movimientos religiosos de los asuntos políticos⁴¹.

B. El salafismo tradicional: Hizo su aparición en Marruecos con las actividades religiosas y el pensamiento de *Takjy Ad-Dine al Hilali* (1893-1987)⁴². *Al Hilali* llegó a forjar una escuela “*Salafisata Wahabi*” cuya herencia fue recogida por diversos grupos del *Wahabismo* marroquí que no llegaron a conservar un corriente salafi tradicional y coherente, sino que se diversificaron en distintas ramas del salafismo⁴³. En este contexto, el islamólogo marroquí *Darif* afirmaba⁴⁴ que el escenario sala-

40. Ibid., p. 260

41. Ver <https://bit.ly/2OORUrC> en árabe. acceso en 25/4/2009

42. El Sabeti , M (1993) *As-salafiatu al wahabiah bel maghreb*, (el salafismo wahhabi en Marruecos). Rabat. Matbaat al Maāref al Jadidah, P 13

43. Darif.M (2009):El periódico *Al Massae* 29 de septiembre

44. La islamóloga Malika Zeghal habla solamente de dos formaciones del Salafismo en Marruecos: Salafismo tradicional y Salafismo

36. Ibíd., p28

37. Ibíd.,p. 28

38. Ibíd., p.29

39. Tozy, M. Op.cit., p.121

fista marroqui durante los años 90 del pasado siglo estaba formado por cuatro tendencias principales surgidas del salfismo tradicional: una tendencia representada por El Maghraoui un *imam* y *faquih* (conocedor de la ley islámica) que fundó una asociación para la enseñanza islámica y supervisó el establecimiento de distintas “escuelas coránicas” con financiación saudí y con el visto bueno del estado marroquí⁴⁵. La segunda tendencia fue representada por los seguidores de *Takiy Ad-Dine al Hilali* que se negaron a reconocer el liderazgo de *El Maghraoui*. La tercera rama del salfismo está representada por un grupo de seguidores de *El Maghraoui* que, estando más tarde en desacuerdo con su “método”, decidieron separarse de él y fundaron la asociación de “*Jamiayatu al Hafed Ibn abdu al Barr*”⁴⁶.

La cuarta rama es aquella que está representada por algunos seguidores de *El Maghraoui*, que se alejaron de su tendencia después de acusar a su líder de aliarse con el poder oficial en Arabia Saudí. Estos fueron quienes fundaron el núcleo del fenómeno de *Salafismo Yihadista* en Marruecos⁴⁷.

Entre estas distintas ramas del salafismo marroquí, queda *Yamaiyat ad -daaoua ila al koraan wa Sunna*, “la Asociación para la Predicación del Corán y la Sunna”, como la principal fuerza religiosa que representa el salafismo tradicional en Marruecos.

yihadista, véanse (Zeghal, M, (2005), *Les islamistes marocains: le défi à la monarchie*, París, La Découverte, Collection Cahiers libres. p. 332)

45. Ibíd., p .332

46. Ibid., p. 340

47. Ibíd., p .333

4. EL Islam político

El Islam político forma parte de las diversas concepciones del Islam que conviven en Marruecos. En este tipo del Islam se mezcla la religión con la política y formando un modelo político activo en la vida política, social y religiosa de la sociedad marroquí. El Islam político por otra parte se convierte en un espacio de lucha entre las fuerzas políticas y el poder oficial y más concretamente la monarquía, que pretende dominar este espacio y convertirlo en exclusivo.

El debate hoy, vinculado con el nacimiento de esta concepción del “Islam político” en Marruecos, toma dos tendencias: 1) considera que el nacimiento del Islam político fue resultado de la experiencia política en Marruecos en la etapa de los setenta y más concretamente del surgimiento de los movimientos islamistas en el Oriente árabe, como los hermanos musulmanes en Egipto, y la consiguiente invasión de sus discursos y su pensamiento en el resto del mundo musulmán, así como de las consecuencias de la llegada de la Revolución Islámica Iraní al poder en este país. Esta primera tendencia estuvo representada por Gilles Kepel⁴⁸ y Bruno Etienne⁴⁹. 2) Es la tendencia representada por los nuevos islamólogos, quienes consideran que el nacimiento de los movimientos islámicos, o “Islam político” es un fenómeno natural que encuentra sus raíces en etapas avanzadas de la historia del Islam⁵⁰” y que lo que es nuevo es “su

48. Gilles, K., (2000) *Jihad, expansion et déclin de l'islamisme*, Paris., Gallimard. p .42

49. Etienne, B., (2005) ¿Qué inquieta del Islam?, Barcelona, Edicions Bellaterra. p.126

50. Ben El Mustafá, U., (2008). *Al Islamiuna al Maghāribah*, (los Islamistas marroquíes) .Casa-

modelo de movilidad que toma formas modernas adoptando un modelo de organización que corresponde a la evolución de los partidos políticos”⁵¹.

La primera aparición del islam político en Marruecos después de la independencia, fue con el movimiento de “Ash-shabiba al Islamiya” (La Juventud islámica) que fue creada por *Abd el karim Moutie*, en el año 1969⁵². Este movimiento surgió como consecuencia de interacciones locales y globales, entre ellas: enfrentarse a la expansión Nasirí y a la izquierda marroquí que estaba en los años 70 en su momento fuerte. La aparición de esta formación islamista fue apoyada por el régimen oficial marroquí que estaba amenazado por la izquierda política a nivel local y regional⁵³. La vida oficial de este movimiento islamista no superó los cuatro años, pues en ese momento se vio inmerso en un enfrentamiento con el poder oficial marroquí que decidió prohibir su existencia en el escenario político oficial. Por otra parte, la prohibición de este movimiento coincidió con el nacimiento de nuevos movimientos islamistas, algunos surgidos de *Al Shabiba* y otras nacidas dentro de nuevas concepciones políticas y religiosas y que toman distancia con el poder oficial de diversas maneras. En este contexto la islamóloga en la universidad de Chicago *Malika Zeghal* ha dividido el Islam político en Marruecos en tres grupos: (1) Islam político tolerado por el régimen oficial, que es aquel movimiento islamista

blanca. Dar Tubkal. p. 11

51. Ibíd., p .12

52. Darif, M., (1999). *Al Islamiouna Al Maghāribā, Hisābātu asyāsatī fi al amal al islāmi.* (los islamistas marroquíes, los intereses de la política en el Mundo islámico),, Casa Blanca. Al Majallah al Maghribiyah li Ilm al Ijtima‘e assiyāsi. p.14

53. Ibíd., p 20

que pretende, según *Darif*, controlar la religión a través de la política⁵⁴ y se cristaliza en el escenario político marroquí en dos fuerzas políticas islamistas: una representada dentro del parlamento marroquí, y la segunda es un Islam político que se identifica con el discurso de la izquierda con el slogan de “la democratización del Islam”, y está representado por el partido *Albadil Al Hadari* (La alternativa de la civilización) y *Alharakah Min Aylī al Ummah* (El movimiento por la Nación). Estas fuerzas del Islam político ejercen sus actividades fuera del Parlamento pero dentro de las condiciones de la política oficial marroquí . (2) Islam político sufí rebelde que niega participar en el ejercicio político oficial. Se trata de un movimiento que no está legalizado y que no acepta la participación política con las condiciones del Estado, sin embargo, su ausencia como actor político legal no limita, en cierta manera, su gran influencia en la vida política. Y como dice la politóloga *Malika Zeghal*, “esta fuerza representa una fuerte singularidad dentro de los círculos islámicos más allá de las fronteras de Marruecos. Su movimiento se basa en el misticismo y trabaja como una *Zawiyia*”⁵⁵. (3) Un Islam Jihadista⁵⁶, que es una corriente que aspira a controlar la política a través de la religión, dentro de él se inscribe el movimiento salafi y los jihadistas. ⁵⁷

5. El Islam “Yihadista”

La corriente llamada Islam “Yihadista” abarca diversas formaciones que

54. Darif, M., (2000) *AL Islāmiuna al Maghāribah, Hisātun siasiah fi al feel al Islāmi*”, Op. cit. p. 102

55. Zeghal, M., (2005), Op. Cit., p. 50

56. Ibid p 53

57. Darif.M., (2000), Op. Cit., p. 102

pertenecen a distintas referencias religiosas con el denominador común del uso de la violencia para alcanzar algunos objetivos estratégicos, como es el caso de *Ash-shabiaba al Islamiya* en los años 70 en Marruecos, o para imponer su ideología o sus ideas como el *Salafismo Yihadista*. Estas tendencias religiosas parten del mismo principio, como ha señalado *Daraif*: “el control de la política a través de la religión”. Las ideas que justifican la acción política de estos movimientos Yihadistas fueron importadas al escenario político y religioso marroquí desde Egipto y Arabia Saudí. *Mustafa ben Hamza*, uno de los sabios y ulemas más destacados de Marruecos, afirma que “en los años sesenta del siglo pasado distintas corrientes centrales han adoptado un pensamiento que se basa sobre *at-takfir* (situar musulmanes fuera del Islam por no compartir las mismas interpretaciones) totalitario tanto de sistemas políticos como de individuos y sociedades con sus distintos componentes a base de lecturas no correctas de los textos de *Ash-Shariaa* (el Corán y los hadices del Profeta)”⁵⁸. Por otra parte, Mohamed Sahabi, un clérigo musulman de Marruecos señala que “la referencia de algunas fuerzas Yihadistas en Marruecos es *Jamaatu al Yihad* de Egipto que mandó a un enviado para difundir las ideas de este grupo y empezar a promoverlo entre los jóvenes marroquíes”⁵⁹.

El mapa de los movimientos denominados yihadistas en Marruecos lo ha dibujado el islamólogo marroquí *Mohamed Darif* en su obra *La religión y la política en Marruecos*⁶⁰ y lo limita a los siguientes grupos:

58. Ben Hamza, M., (2017). <https://www.hespress.com/orbites/375124.html>. Acceso 31 de julio.

59. Lekhlafa, A (2010). <https://www.maghress.com/marayapress/1123> acceso 02/agosto/2018

60. Darif.M (2000). Op.cit., p 56

- *El movimiento de Ash-shabiaba al Islamiya*: después de establecer su ala militar dirigida por *Abd El Aziz el Nuamani*, se organizó otra ala yihadista en el año 2001, que después de la desintegración del movimiento y la retirada del *Nuamani* ha tomado como nombre *Fasil al Yihad*⁶¹.
- *Munadamatu al MojaHidina fi Al Mghreb* (Organización de los Muyahidines en Marruecos): fue establecida en 1984 por el *Nuamani* después de que haya salido de la organización de “*Ash-shabiba al Islamiya*”⁶².
- *Jamaatu At Takfir wa Al Hijra*: fue un movimiento que surgió como expansión del movimiento *Jamaatu At Takfir wa Al Hijra* egipcio, y que tenía también una presencia fuerte en Argelia. Pero Darif considera que este grupo no existe como tal movimiento, aunque aparece como expresión política de pequeños grupos.⁶³
- *El Salafismo Yihadista*: es una rama descendiente del salafismo tradicional, y se caracteriza por el radicalismo, pero se alejó y se separó del mismo ya que este se dedica a la predicación y la educación pacífica y consintió que el régimen de Arabia Saudí permitiera el establecimiento de las bases militares de los norteamericanos en lo que consideran como tierra santa. Entonces estos salafies separatistas decidieron establecer el núcleo del Salafismo Yihadista en Marruecos⁶⁴.
- *Jamaatu al hijra wa at takfir*: es una secta nacida en los años 80 de manos de algunos individuos del barrio marginado de Sidi Moumen en Casablanca.

61. Ibid., p 113

62. Ibíd., p113

63. Ibíd., p .114

64. Darif.M., (2009) <http://cort.as/-7Ycg> acceso 17/10/2017

Encabezada por *Mohamed Daouod el Jamli*, su líder espiritual, sitúa al régimen y a la sociedad de Marruecos fuera del Islam (takfir) y llama a luchar contra esta sociedad y sus instituciones, aspirando a crear lo que ella denomina “el grupo de los creyentes”⁶⁵.

- *Jamaat As serat Al moustaqim* (El grupo del camino recto): apareció esta organización en 1996 en Casablanca de la mano de *Zkaria el Miloudi* y aglutina a decenas de miembros y simpatizantes en barrios marginales de Casablanca, Fez, Tánger... Su doctrina está basada sobre *attakfir* (situar un musulmán fuera del Islam). Algunos de sus miembros fueron acusados por los atentados terroristas del 16 de mayo de 2003 en Casablanca⁶⁶.
- *Al Jamaa al Islamiya al maghribia al Moukatila* (El Grupo Islámico Combatiente Marroquí): no fue reconocido como grupo yihadista hasta los atentados de 16 de mayo de 2003 en Casablanca, pero sobre todo cuando fueron señalados por las autoridades españolas como el grupo que cometió los atentados terroristas de Madrid. Algunos de las fuentes mediáticos han considerado que este grupo se originó con marroquíes instalados en Afganistán en la época de *Ben Laden* cuando estaban los talibanes en el poder, y que se formó después de separarse del grupo de *Aljamaa al libiya al moukatila* (El Grupo Islámico Combatiente libio). El número de marroquíes que estaban en aquel

momento en Afganistán alcanzaba las doscientas cincuenta personas, siendo algunos de ellos detenidos y enviados a Guantánamo durante la guerra norteamericana en Afganistán, mientras que otros volvieron a Marruecos y allí fueron detenidos⁶⁷.

El análisis de estos grupos se enfrenta a muchas dificultades metodológicas y analíticas, ya que son grupos minoritarios en Marruecos y apenas tienen seguidores, por lo que están rodeados de mucha ambigüedad. Estos grupos no han generado documentos escritos que ayuden a entender el fenómeno, como ha sido el caso de los hermanos muslámenes o de otros grupos islamistas. Los escritos sobre ellos se reducen a investigaciones policiales o periodísticas.

6. El Islam político social

El representante en Marruecos del Islam social es *Jamaatu Al adl wa al Ihsan* (Grupo de Justicia y Caridad), uno de los movimientos islámicos con más peso social y político en Marruecos, que constituye el gran reto para el poder oficial, y más concretamente para la Monarquía. Uno de sus principios es descartar la violencia y no aceptar las condiciones políticas del poder oficial, por lo que tiene prohibida la participación política⁶⁸.

La acción social y religiosa del *Jamaatu Al adl wa al Ihsan* se basa en la predicación y la educación. Deriva de su referencia sufí, sus principios filosóficos y de praxis⁶⁹, pero al mismo tiempo aspira

65. El kablan, I.O. (2003): <http://www.diwan-alarab.com/spip.php?article7576> en árabe: Acceso: 23//07/2010

66. El Raoui, M. (2003) periódico *Ashraq Al Awsat*. Véanse <http://www.awsat.com/details.asp?article=172207&issueno=8941> en árabe. Acceso: 17/09/2010.

67. Al Massae (2007)- Periódico. 21 de septiembre.

68. Malika Z., (2005) Op. cit., p. 48

69. El fundador de esta *Jamaa*, *Abd As Salam Yassine*, fue un seguidor de la escuela sufí marroquí *Altarika al budchichiya*

a ejercer la política en oposición a la monarquía, lo que hace que su participación en la vida política marroquí esté condicionada al cambio de su posición ante dicha institución.

Fue fundado en el año 1981 por su líder espiritual *Abd As -Salam Yassine* (1928), con el nombre de *Usratu al Jamma*, denominación que fue cambiada varias veces a causa del rechazo del poder oficial hasta que en el año 1987, *Al Jamaa* pasó a llamarse *Al adl wa al Ihsan*⁷⁰. El cambio frecuente de nombre es signo de la difícil convivencia entre el Estado y el *Jamaa*, que fue descrito por el politólogo Mohamed Tozy como:

« Une communauté terriblement et de surcroit bien organisée, c'est une communauté où se mêlent le charismatique et l'activisme politico-religieux⁷⁰ ».

Por otra parte la islamóloga de la universidad de Chicago *Malika Zegal* considera esta *Jamaá* como “uno de los grupos más influyentes en Marruecos cuyo número de seguidores superna los treinta mil⁷¹. A juicio de *Zegal*, *al Jamáa* :

“Présente une forte singularité dans les cercles islamistes, qui dépasse les frontières du Maroc. Son mouvement est fondé sur le mysticisme et fonctionne comme une zaouïa. Il ne reconnaît pas de légitimité à la monarchie marocaine, mais demande dans le même temps à être reconnu comme parti politique”.⁷²

Al adl wa al Ihsan se diferencia de otras organizaciones islamistas de Marruecos, por su línea política, que fue denominada por sus analistas como una “tercera línea política” que no pertenece ni a la línea re-

volucionaria violenta abrazada por grupos radicales, ni tampoco a grupos islamistas que aceptaron “el apaciguamiento negativo”, es decir, la participación política con las condiciones de lo que el grupo mismo llama *El Majzén*⁷³.

7. Conclusión

Lo que caracteriza el conflicto por el control del poder político de la religión entre la monarquía y las fuerzas islámicas políticas en Marruecos es la doble posición que ostenta la Monarquía como poder político y religioso frente a estas fuerzas islamistas.

Esta actitud está condicionada por los intereses más estratégicos de la Monarquía, encarnados en su voluntad de conservar de forma exclusiva la representación del poder religioso y político al mismo tiempo. Es una lucha, por otra parte, de esta institución no solamente para apoderarse de la legitimidad constitucional de dicha representación exclusiva, sino también de la social y la real⁷⁴. Esta realidad limita el margen representativo de la religión en el espacio público ante las fuerzas políticas

El sistema político de la religión expuesto en este trabajo refleja en cierto modo una estructura de lucha política de todas las fuerzas islamistas, entre sí en ocasiones y frente de la institución monárquica en otras, para obtener una legitimidad representativa de la religión en el Estado marroquí. Esta lucha conduce a crear relaciones de interés impuestas por las circunstancias políticas y estratégicas que vive el Estado. Desde siempre el poder oficial en Marrue-

70. Tozy. M (2008). Op. cit., pp.185-187.

71. Zeghal. M., (2005). Op. cit., p. 56

72. Ibíd. p 57

73. Youssfi, I: Analista del grupo. de al Jamáa, <http://www.aljamaa.net/>

74. BenElmostafa, U., (2007) Op. cit., p. 118

cos, representado por la Monarquía, ve en las fuerzas islamistas una amenaza a su legitimidad como representante de la religión y a su poder político, aunque en otros momentos de la historia actual de Marruecos la monarquía marroquí se haya aliado con fuerzas islamistas para desactivar las amenazas políticas de las fuerzas de la izquierda radical, después de sufrir distintos intentos de golpe de Estado militar y para desviar o absorber influencias externas, en una confrontación visible e invisible con estas fuerzas.

En esta confrontación, la institución monárquica a veces recurre al uso de algunas de las fuerzas islamistas en contra de otras, como ha sucedido en ocasiones anteriores cuanto utilizó a los *salafistas* para frenar a los Hermanos Musulmanes de Marruecos, concretamente *Al adl wa Al Ihsan*, o como está sucediendo en la actualidad cuando utiliza a los sufíes en contra del *salafismo*.

Eso significa que el poder político de la religión se constituye como fuente de conflicto y de lucha entre la Monarquía, que establece su legitimidad a base de la religión, y las fuerzas islámicas, que parten de un marco referencial religioso y cuya fuerza política se fundamenta en la religión. En este contexto, la Monarquía se apoya en una utilización de autoridad que consiste en el control de las fuentes de formación de la opinión pública religiosa, que fue descrita por Russell como «la más poderosa». Por este motivo, encontramos que el Estado domina instituciones que pueden impactar y crear la opinión pública religiosa, como el Ministerio de Asuntos Religiosos, que tiene la consideración de ministerio de soberanía, por lo que está en manos de la Monarquía y no del Gobierno, como el Ministerio del Interior y el de Defensa. La creación de

instituciones científicas y religiosas leales a la monarquía y que gozan de su apoyo, como *Ar-rabita al Muhammadiya*, forma una parte del plan del control del discurso religioso y de la interpretación de sus símbolos políticos.

El poder oficial, representado por la Monarquía en este marco, crea medios de control de los espacios donde tienen lugar ritos religiosos, como las mezquitas. Y para mayor control, el Estado marroquí ha colocado dentro de las grandes mezquitas pantallas de televisión para transmitir en estos espacios religiosos un discurso controlado e impedir cualquier posibilidad de filtración de discursos religiosos independientes o de otras fuerzas islamistas adversarias políticamente. Además estos discursos a través de estas televisiones dentro de las mezquitas o de los ulemas e imames legitimados por el poder oficial se insertan dentro de un papel de legitimación de los poderes religiosos y políticos de la institución monárquica y del Estado a fin de garantizar el control de este espacio en el que se crea la opinión pública religiosa⁷⁵.

En el seno de la batalla por el control del simbolismo y del poder religioso, la Monarquía adoptaba una estrategia basada en la ruptura de la unidad de las filas de las fuerzas islámicas al convertir a una de ellas en una fuerza política aliada, como ocurrió con *los salafistas*, que sirvieron para deslegitimar al movimiento islamista *Al Adl wa AL Ihsan*, que era un adversario religioso y político. Algunas fuerzas islamistas marroquíes declaran entre sus objetivos políticos el apoyo a la Monarquía para evitar enfrentarse con ella, como es el caso de *al Adala wa At-Tatnmiyah*, que

75. Tozy. M (2008). Op. cit., p.21.

está presidiendo el Gobierno en estos momentos⁷⁶.

En general y como estrategia para enfrentar el reto del islamismo político, la Monarquía, a la que la Constitución otorga la legitimidad de representación religiosa en el país, sigue una política moderada con las fuerzas islamistas que no tienden a utilizar fuerza y no adoptan actitudes políticas y religiosas extremistas o avalan la violencia. La Monarquía pretende con esto evitar escenarios de confrontación no controlados, como ha sucedido en países como Egipto, Argelia, etc. En este momento, después del rumbo que ha tomado la primavera árabe, el país árabe con mayor estabilidad política es Marruecos⁷⁷.

Bibliografía

Ben ElMustafá, U., (2008). *Al Islamiuna al Maghāribah*, (los islamistas marroquíes). Casablanca. Dar Tubkal. p. 11

Hroub, K., (2010) *Political Islam: Context versus Ideology* , London. Saqi.

Darif, M., (1996) "Al Maghreb fi taqatu3 at-turuq", (Marruecos en el cruce de los caminos). Casablanca, Maktabat- al-Najah al Jadida.

Darif, M., (2000) *AL Islamiuna al Maghāribah, I3tibarātun siasiah fi al feel al Islāmi 1969-1999*, (Los Islamistas Marroquíes: Consideraciones políticas en el

76. Macé, C, et Chevance, M (2016) "Maroc: les islamistes au centre du jeu". El periódico liberation.fr http://www.liberation.fr/planete/2016/10/06/maroc-les-islamistes-au-centre-du-jeu_1520196

77. Es una de las excusas que adopta también el poder oficial en Marruecos para fortalecer su control del espacio público y de los valores religiosos frente a sus adversarios del islam político.

Acto Islámico 1969- 1999), *Revista Ciencias Sociales*.

Etienne, B., (2005) *¿Qué inquieta del Islam?*, Barcelona, Edicions Bellaterra.

Gilles, K., (2000) *Jihad, expansion et déclin de l islamisme* , Paris., Gallimard.

Hilmi, M., (2005) *Manhaju Ulamāe al Hadith wa as- sunnah fi Usul ad-dīnē* (Metodología de los sabios del Islam en el hadith y as-sunnah en la teología islámica), Lebanon. Dār alkutub al ilmiah. Lebanon.

Hmimnat, S., (2009) "Al Islam al maghribi fi al Jitāb al ideologie ar-rasmi", (El Islam Marroquí en el discurso ideológico oficial). En wijahat Nadar. Nº 39 -año11.

Laurent, E. (2000) *Le génie de la modération: réflexions sur les vérités de l'Islam*, Paris. Plon.

Russel, B (2011) El Poder, un nuevo análisis social. traducción de Luis Echávarri. Barcelona.

Salgon, J.M. (2012) *Dictionnaire de L'islamisme au Maghreb*, L'Harmattan. .

Salīm, S. A.(2000) Al Mutazilah, Tārij, Akāid , Firaq, Aalām (los muatazilites, Historia, doctrinas, grupos y personajes).institución Nawefal.

Sabeti , M (1993) *As-salafiatu al wahabiah bel maghreb*, (el salafismo wahhabi en Marruecos). Matbaat al maāref al jadidah, Rabat

Sobhi, M. A (1985) *fi 3ilm_Al_Kalam* (En La Teología islámica), Beirut. Dār an-Nahda al arabia

Tozy, M. (2008) *Monarchie et Islam politique au Maroc* , Paris. Presses de Science.

Recursos electrónicos

<http://www.habous.gov.ma/fr/index.aspx> . acceso: 12/9/2011

<http://www.aujourd'hui.ma/imprime>
r/?rub=actualite&ref=24056 acceso:
so:10/10/2011

<http://www.habous.gov.ma/index.php/accueil/rubrique-france/academique/islam-au-maroc/article-fr?id=83> acceso:
17/10/2011

<http://www.arrabita.ma/moubachir/moubachir.aspx?L=37> .en árabe .acceso:
12/10/2011

http://islamyoon.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1258445653033&pagename=Islamyou%2FIYALayout.en árabe. acceso en 25/4/2009

<http://cort.as/-7Ycg>)en árabe. acceso
17/10/2011

<http://www.diwanalarab.com/spip.php?article7576> en árabe: Acceso:
23/07/2010

<http://www.aljamaa.net/>

http://www.liberation.fr/plane-2016/10/06/maroc-les-islamistes-au-centre-du-jeu_1520196



In Memoriam



ZYGMUNT BAUMAN: ENTENDIMIENTO DE UN UNIVERSO INFINITO

ZYGMUNT BAUMAN: THE UNDERSTANDING OF AN INFINITE UNIVERSE

Alberto González Pascual

Universidad Rey Juan Carlos y del Centro Universitario Villanueva
adscrito a la Universidad Complutense de Madrid
alberto.pascual@urjc.es

Recibido: octubre 2018

Aceptado: noviembre 2018

Palabras clave: Zygmunt Bauman, racionalidad líquida, amor líquido, adiaforización, alienación.

Keywords: Zygmunt Bauman, liquid rationality, liquid love, adiaphorization, alienation.

Resumen: Como homenaje a las aportaciones intelectuales, morales y políticas de las obras de Zygmunt Bauman, en este artículo (dedicado a su memoria) se realiza una síntesis dialéctica de varios de los conceptos más fundamentales que desarrolló a lo largo de su prolífica carrera (la adiaphorización, la racionalidad líquida, el amor líquido, la marginación de los pobres, la minusvaloración de los que son diferentes subsumidos en categorías de subhumanos y la urgencia de la toma de conciencia para actuar éticamente). En la exposición crítica se dejan emergir capas de análisis procedentes de otros pensadores (como Kant, Freud, Platón, Lacan, Levinas y Marx) con el fin de proporcionar un mayor esplendor, flexibilidad y amplitud al pensamiento trascendente y potencialmente utópico de Bauman.

Abstract: As a tribute to the intellectual, moral and political contributions of the works of Zygmunt Bauman, this article (in memoriam) presents a dialectical synthesis of the core concepts that he developed throughout his prolific career (adiaphorization, liquid rationality, liquid love, the marginalization of the poor, the undervaluation of those who are different subsumed into subhuman categories and the urgency of the awareness to act ethically). In the critical exposition, layers of analysis from other thinkers (such as Kant, Freud, Plato, Lacan, Levinas and Marx) are allowed to emerge in order to provide Bauman's transcendent and potentially utopian thinking with greater splendor, amplitude and flexibility.

¿Quién es el tercero que camina siempre a tu lado?

(Amado Zygmunt)

Si cuento, solo estamos tú y yo juntos
pero cuando levanto la vista al camino blanco
siempre hay otro caminando a tu lado
escabulléndose envuelto en un mantón marrón,
lleva capucha (y pijama,
no sé si es hombre, mujer o chispa del ancestro,
un rey celestial, fantasía del Otro)
-pero ¿quién es ese a tu otro lado?
Eres esfera cuyo centro está en todas partes,
y la circunferencia en ninguna.
Degeneración solo aquí, sobre la Tierra,
y no en todas las partes del Universo.

(Soñado Bauman)¹

1. Introducción: revelación y entusiasmo

En estos tiempos de incipiente oscuridad no es popular ni particularmente cómodo el intento de demostrar, en la teoría y en la práctica, el ideal puro de fenómenos como la fraternidad y el amor a la inteligencia. Pese a lo cual, la decisión en torno a cómo hacer un homenaje útil (en el sentido crítico que demandaba Sócrates de quienes se atrevían a escucharlo) que refleje lo descubierto y aprendido en las obras de Zygmunt Bauman², casi no me

más tarde, él y su familia fueron exiliados como consecuencia de una campaña antisemita impulsada por el régimen comunista. Así se convirtió en un refugiado por segunda vez y sus experiencias de pobreza y marginación lo llevaron hacia una sociología comprometida y explícitamente moral. Después de varios puestos docentes temporales en las universidades de Tel Aviv, Haifa y Melbourne, al fin, en 1971, se estableció en Gran Bretaña. Allí dirigió el departamento de sociología de la Universidad de Leeds durante veinte años, hasta 1991, y continuó como emérito hasta su muerte. Su primer libro mundialmente conocido fue *Modernidad y Holocausto* (1989), una clara advertencia del potencial genocida latente en cualquier sociedad moderna que busca privilegiar el orden y la eficiencia sobre la moral, la responsabilidad ética y el cuidado del prójimo. A principios de este siglo publicó su influyente obra *Modernidad líquida* (2000), en la que desplegó su metáfora más celebrada, adoptada por activistas e intelectuales de todo el mundo para denunciar y resistir discursivamente los efectos de la globalización y la creciente deshumanización y mercantilización de las relaciones sociales. Entre los muchos honores que le concedieron destacó el premio Theodor W. Adorno en 1998.

1. Poema aportado por el autor de este artículo en homenaje al espíritu perseverante de Zygmunt Bauman (en él se parafrasean unos versos de *La Tierra Baldía* de T.S. Eliot, al tiempo que toma inspiración de un comentario de Alexandre Koynré a propósito del pensamiento de Nicolás de Cusa).

2. Zygmunt Bauman nació el 19 de noviembre de 1925 y falleció el 9 de enero de 2017, a los 91 años. Natural de la ciudad de Poznan, situada en el centro occidental de Polonia. Entre sus experiencias biográficas consta que fue víctima de los nazis. Desde 1948 comenzó a dar clases de sociología en la Universidad de Varsovia, donde se convirtió en catedrático en 1964. Cuatro años

ocupó tiempo tras la aceptación de realizar este comentario para la Revista Internacional de Pensamiento Político. Con el recuerdo, evocado desde el fondo de la mente, de un relámpago que quiebra el silencio de un falso refugio, entendí que el modo de *realizarlo*, el motivo correcto, debía ser la interpretación del desorden moral y político acumulado a los pies de las leyes y creencias de una sociedad rebajada, sitiada y líquida (como lo diagnosticó Bauman), las cuales, como columnas que crujen cuando el suelo es agitado, sostienen una humanidad exasperada bajo la forma de un proyecto complicado y falible de civilización infinita. Presento un esfuerzo por describirlo, aun con diversos límites y abreviaciones, utilizando solamente algunos de los cuantiosos, lúcidos y originales conceptos analíticos y prácticos creados por este sabio nacido en Poznan.

Trayendo al centro el lacónico inciso de Kant sobre la falta de Juicio en proclamados eruditos³, sostengo que no es el caso que nos atañe, pues quien haya leído la prolífica producción de ensayos de Zygmunt tiene la intuición de que él sí sabe elegir los casos concretos que disecciona

para que caigan bajo las reglas universales. Tal vez su agudeza para no equivocarse denota que asumió durante toda su vida como investigador de la condición humana el desafío kantiano de superar los escasos conocimientos intelectuales que hemos sido capaces de forjar para alcanzar lo universal, y, en concreto, para poder preparar nuestro entendimiento para la ética (como el otro proyecto inacabado de prepararnos para unas condiciones tales que los derechos inalienables de la humanidad pueden ser entendidos con las concordancias que son necesarias en relación con los derechos de los pobres, los marginados e incluso de los que son asesinos de otros seres humanos⁴). El combate de Bauman, racional y material, ha sido contra la ensoñación, la fantasía y la superstición con la que la sociedad se dirige entusiasmada (bajo el zumbido narcótico de la *Schwärmerei*⁵) hacia lugares sin llegada ni retorno, precipitándose la pérdida de la realidad. La idea del Bien le precede.

4. Aquí citaré como contrapunto las conocidas palabras de Marx relativas a que “*el crimen no puede suprimirse más que cuando se haya colocado al hombre en condiciones tales que se haya vuelto imposible*” que puedan cometerse.

5. El término *Schwärmerei*, de larga tradición en la teología, filosofía, psiquiatría y literatura alemanas desde la Reforma hasta el Romanticismo, designa de un modo general aquello que se cala como un delirio fanático (contenido en la metáfora luterana del enjambre de abejas que zumba sin pausa, cegado sobre el lugar en el que se halla la verdad). Igualmente, sirvió durante mucho tiempo como palabra común para englobar en una misma categoría los casos de visiones, sueños, profecías y alucinaciones de pacientes e “iluminados” descarriados. Véase para un estudio pormenorizado el artículo de Rodríguez Baigorria, Martín, “*La Ilustración alemana y los dilemas de la Schwärmerei*” en Aufklärung. Revista de filosofía, 2014, 1 (julio-diciembre).

3. En relación al ingenio natural que está más allá de toda educación (lo que popularmente es etiquetado como “talento” por la cultura posindustrial), Kant diríme que “*la falta de esta capacidad es, de hecho, lo que llamamos necesidad y tal defecto no tiene remedio* (...aunque cualquiera puede muy bien llegar, a base de estudio, hasta la misma erudición)”, lo que nunca será suficiente dado que si la razón se usa inadecuadamente (es decir, aquel que no sabe aplicar en la práctica el conocimiento que tiene) porque hay carencia de ingenio, pues, no se producirá el entendimiento e igualmente faltarán el Juicio y solo se accedería al conjunto que pertenece a la *doxa*. Ver Kant, Immanuel. *Critica de la razón pura*. Taurus, Madrid, 2017, p. 180

2. Los síntomas de la deshumanización de los extraños y diferentes

Hay una marca condensada en las estrategias discursivas del sujeto occidental para abordar el misterio, la incertidumbre, el extrañamiento y las diferencias de ideas y formas que a este le resultan arriesgadas e incluso peligrosas en el Otro, quien antes fue aprendido dentro de la sociedad de acogida como el exponente de lo opuesto a la familia, la religión y la escuela, los cuales qué otras cosas son sino herederos gentiles de los reyes taumatúrgicos que lo (*nos*) han concebido y adorado (*al sujeto*) cual niño hasta el presente (actuando como los prístinos aparatos del Estado moderno que siembran las creencias y los conocimientos empíricos, mistificados ambos por un propósito necesariamente ideológico en el inconsciente de cada proyecto de mente antes de su preciso nacimiento, dotando así a cada recién nacido de un discurso y un *número*⁶ pendiente de trámite para ser admitido en la sociedad). Esta marca, sig-

6. El significante “*número*” lo desplazo, primero, a su vertiente neoplatónica como símbolo del *logos* (lo real; la academia de Platón), es decir, lo que ya existe y que a través de la activación coordinada (dialéctica) de la inteligencia y la imaginación queda al descubierto para la conciencia (de tal forma que todo fenómeno que puede ser reducido a un número existe matemáticamente para el entendimiento). Segundo, a su vertiente psicológica (*logoterapia*; la escuela de Víctor E. Frankl), por tanto, de lo que da sentido a la existencia para orientar la conducta práctica del sujeto hacia una realización plena (ética y neuróticamente útil). Y tercero, a su vertiente mercantil, como signo de un valor que posee una cotización dentro del mercado capitalista y que puede variar según la evolución interna de este (lo que genera un *número=plusvalía* para una parte del mercado

no ubicuo dentro del sistema lacaniano, expresión de la negación a la asimilación o integración tanto de lo primitivo como de lo que es valorado como lo nuevo (detonante de la inestabilidad general) queda formalizada por Zygmunt Bauman como un significante antropoémico⁷ (a su decir exacto una “estrategia”): un rasgo del lenguaje transferido a la realidad psíquica y cultural mediante el cual activamos un esfuerzo cognitivo y a la vez moralizante para expulsar de los límites de nuestra civilización aquello que se siente por ella como una amenaza a su orden y al *uno* que hemos asimilado, aunque haya sido aceptado por trauma, como la unidad necesaria. Este “vómito” (fobia émica), que ejercita el lanzamiento de lo diferente hacia lo que nos queda lejano o en “enclaves vigilados”, se ha convertido en una fuerza motriz que gobierna el devenir de las posibilidades culturales y políticas que gestamos como sociedad y que ilustran los síntomas del enfermo, nuestra madre Europa, que tras su aparente resurrección ética al inicio de la segunda mitad del pasado siglo, ya solamente deambula terminal, pues aquel revivir careció de dialéctica, sin ojo ni supralogos⁸.

Con el coraje del héroe que solo lo es por méritos propios, el de aquel que puede ser humillado sin que nadie sienta miedo por las represalias, Bauman se preocupa

-la curva de la alienación de la sociedad-; la escuela de Jeremy Bentham y Adam Smith).

7. Bauman, Zygmunt. *La ética posmoderna*. Siglo XXI, Madrid, 2009, p. 183.

8. En referencia a la virtud de las virtudes (o también conocida como la *estimativa*, que evalúa la perfección de los valores que a su vez proporcionan la ponderación de la vida buena a las virtudes que, en su inicio, siendo naturales, aparecen imperfectas). Véase Plotino. *Enéadas*. Losada, Buenos Aires, 2005, p. 84 y ss.

por entender tales síntomas para ir desgranando una teoría social ágil, que coloca a modo de cataplasma bajo nuestros sentidos obstruidos y que podrá si no curar, sí al menos aliviar la ansiedad -quizás anestesiarla- que nos sobreviene por la falta de entendimiento de los fenómenos sociales y su relación con la conducta humana; dicho de otro modo, nos aporta una especie de “sueño de Descartes”⁹ para empujarnos a la superación del desgarro existencial derivado de no parar de andar, sin salirnos del camino, a pesar de hacerlo sin saber, más allá de la función biológica que ocupa, cuál es el propósito totalizador que se oculta tras el significado literal que designa el propio acto de caminar hacia delante:

Propongo que los sentimientos ambivalentes y confusos que suscita la presencia de extraños -esos otros subdefinidos, subdeterminados, ni vecinos ni forasteros, aunque (incongruentemente) en potencia ambas cosas- se describan como proteofobia. El término se refiere a la aprehensión provocada por la presencia de fenómenos multiformes y alotrópicos que tercamente desafían el conocimiento, tan adicto a la claridad, eliden su deber y debilitan las tan familiares retículas clasificadorias.¹⁰

He ahí, en el sintagma que encarnan “los fenómenos multiformes”, un síntoma de la aversión a la totalidad de la humanidad por la humanidad y la catarsis regresiva que absorbe la mentalidad occidental mediante el desigual desarrollo institucional de las variantes del cristianismo¹¹ y más

9. Aquí aludo a la interpretación de los sueños de René Descartes apuntada por el historiador Maxime Leroy en su obra sobre el filósofo francés. En el análisis de Leroy, sobre el que más tarde solicitará la opinión de Freud para contrastar sus conclusiones, basado en una paráfrasis narrada por un abad del siglo XVII, Adrien Baillet (quien es considerado el primer biógrafo de Descartes), todos los objetos, personas y visiones que recordaba Descartes de varios sueños que él mismo calificó como signos de epifanía, contenían los significantes del deseo inconsciente que le condujo durante toda su vida: adoptar la sindéresis para compensar los errores y pecados de su juventud, y de ese modo albergar al Espíritu de la Verdad (la decisión permanente y ascética de comprometer su vida con la reflexión filosófica y científica). Freud, claro está, matizaba esta interpretación tan evidente en relación con la sexualidad reprimida de Descartes (subrayando el famoso “melón” que aparece como regalo en el recuerdo de uno de los sueños). La extensa obra de Bauman puede ser recibida como una herramienta práctica para discernir una senda para la sindéresis. Ver Freud, Sigmund. *Obras completas*. Volumen 21 (1927-31) Amorrortu, Buenos Aires, 1976, pp. 198-206. Ver Leroy, Maxime. *Descartes, le philosophe au masque*. Rieder, Paris, 1929.

10. *Op. cit.*, Bauman, p. 185.

11. El cristianismo primitivo, representado por el movimiento que lideraron Jesús y sus seguidores dentro de la tradición judía, implicó, entre otros factores, una disruptión con respecto a la noción de autoridad contenida en la visión escatológica de la *basileia* (el advenimiento del reino sagrado de Dios). La reinterpretación de la Tora que presentó el rabino de Galilea posicionó la *basileia* al servicio de la totalidad de la humanidad (incluidos los impíos, los sucios, los pecadores y los pobres), eliminando la diferenciación entre la santidad y la limpieza de los elegidos y de los rectos en relación con la anonimización de la multitud (símbolo de los restos excrementales). En la visión y praxis resultante, el mensaje defendía que todo el mundo, sin restricción alguna (por razón de paganismo, etnia, género, estatus social o estigmatización moral o cultural), estaba invitado a unirse y disfrutar del reino (el pueblo de Israel perdía su exclusividad) puesto que la *basileia* se hallaba en el interior de cada persona por su propia naturaleza humana (la cuestión era aceptar la unidad trascendente dentro de la diversidad o continuar reprimiéndola). Sin embargo, el desarrollo histórico posterior enseguida recaerá en subrayar enunciados y categorías del patriarcado que siempre fueron cruciales en la

tarde por la causalidad estructural del capitalismo y su sincronía con el nacionalismo¹². Volviendo al síntoma, en el sistema

tradición hebrea, y que terminaron por reproducirse en la evolución del cristianismo en combinación con la tradición política y los principios económicos inherentes a las estructuras ideológicas de los siglos II al V. La unidad trascendente de la totalidad (universalidad) de la humanidad como creación de Dios podemos relacionarla con la idea de universalidad o totalidad ideada quince siglos más tarde por Kant como la pluralidad considerada como unidad. En efecto, Kant identificada una conciencia “*pura, originaria e inmutable*” (la “apercepción trascendental”) mediante la cual sería posible el entendimiento objetivo de lo diverso, o dicho de otra forma, la mente solo puede pensar la identidad del yo en medio de la diversidad por medio del concepto *a priori* (la causa) y no empírico (responde a reglas *a priori*). Por tanto, el entendimiento solo es imaginable por la necesidad de la unidad de conciencia, lo que es extrapolable a la dimensión sobre el espacio y el tiempo que abrió el discurso de Jesús (al traer la esperanza del futuro a la experiencia del presente). En ese contexto teológico, la sagrada de la humanidad solo podía entenderse como unidad universal, es decir, en aplicación al entendimiento de la totalidad de la humanidad como concepto. Los objetivos que fija Bauman, judío de nacimiento, para encarrilar su deducción (en el sentido Kantiano -*quid juris*- de alegar razones, pruebas y derechos) reflejan la tensión justificativa de la unidad de la humanidad como constante política y religiosa. Véase *op. cit.*, Kant, p. 116 y pp. 136-137. Ver Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *In memory of her. A feminist theological reconstruction of Christian origins*. Crossroad, New York, 1983 ,pp. 119-121

12. Aquí me limitaré a recomendar la perspectiva de Althusser en “*Ideología y aparatos ideológicos del Estado*” por un lado. Y la de Rosa Luxemburgo en “*La acumulación del capital*” por otro. En relación a esta segunda, resumo una de sus ideas seminales que regeneró la tradición marxista comúnmente aceptada en su tiempo (aunque la mayoría de la élite intelectual representativa de ese movimiento en Alemania la despreció vehementemente): “(...) *El proceso de*

de Freud este queda consignado como el indicio de un proceso represivo, de modo que aflora en la conducta del sujeto con la forma de prohibiciones o *penitencias* unas veces, y otras mediante satisfacciones sustitutivas que se repiten compulsivamente¹³. Si lo reprimido es convenido como aquellas representaciones “*inaceptables para la conciencia*”¹⁴, el síntoma puede manifestarse como una estrechez ante el peligro (de lo prohibido), es decir, como el signo de la angustia sustanciado en aquello que amenaza al sujeto con retornar a una situación primigenia e infantil, como si repentinamente fuera de nuevo un niño desvalido y por siempre inacabado¹⁵ (a modo de un segundo nacimiento

crecimiento no era meramente la consecuencia de leyes naturales que dirigían la producción capitalista sino (que la causa se hallaba) en la continua existencia de sectores precapitalistas en el país que el “capitalismo” capturó y llevó a su esfera de influencia. Una vez que este proceso se expandió a todo el territorio nacional, los capitalistas se vieron obligados a buscar otras partes de la tierra, otras tierras precapitalistas, para llevarlos al proceso de acumulación de capital que se alimentaba de lo que estuviera fuera de sí mismo”. Por consiguiente, el nacionalismo se arma como el virus que propicia la efectividad de la expansión. Me planteo, por analogía, si no será este proceso un síntoma de la repetición compulsiva del acto “traumático” de expropiación adyacente a la pulsión de muerte. Ver el comentario sobre Luxemburgo contenido en Arendt, Hannah. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Gedisa, Barcelona, 1990, p. 49 y siguientes.

13. Freud, Sigmund. *Inhibición, síntoma y angustia*. Amorrortu, Buenos Aires, 2016, p. 77.

14. *Ibidem.*, pp. 15-17. En este sentido, Jacques André advierte del proceso causal que se inicia rápidamente hacia el desprendimiento del afecto (de lo que es reprimido).

15. “*La existencia intrauterina de hombre se presenta abreviada en relación a la de la mayoría de los animales; es dado a luz más inacabado que estos. Ello refuerza el influjo del mundo exterior*

pero más traumático). En consonancia, al igual que ocurre con el genio vienes, Bauman tiene un objetivo primordial que fluye de una raíz originaria y eterna: disecar el significado de la dominación y el control que la cultura, como expresión de la superestructura, despliega en nuestro yo social para hacer de nosotros lo que no somos, una identidad sustraída, otro ser que por lo general deviene asustado y que busca la fantasía de una protección absoluta para atreverse a ocupar el lugar que desea nuestro inconsciente reprimido, y así proceder al descendimiento de la apariencia de bienestar y autocontrol. Bauman, con su característica habilidad para el juicio analítico, nos presenta los efectos sociales y psíquicos (emocionales) que provocan el orden y la administración del espacio social por parte de los aparatos ideológicos de los estados, quienes alcanzarían su plenitud (concebida esta como certeza apodíctica) al instaurar un “mapeado cognitivo” en la conciencia del ciudadano, lo que a su vez tiene efectos sobre la comprensión del espacio social en el que deviene la vida material que el sujeto reproduce en términos morales:

En el espacio social mapeado cognitivamente, el extraño es alguien del que sabemos poco y deseamos saber aún menos. En el espacio moral, el extraño es alguien que

real, promueve prematuramente la diferenciación del yo respecto del ello, eleva la significatividad de los peligros del mundo exterior e incrementa enormemente el valor del único objeto que puede proteger de estos peligros y sustituir la vida intrauterina perdida. Así, este factor biológico produce las primeras situaciones de peligro y crea la necesidad de ser amado, del que el hombre no se librara jamás”; luego el amor es, como metáfora, la sustitución de la necesidad de dejar de sentir el peligro, pues, lo que está en sí inacabado equivale a la indefensión (que representa la forma primitiva de la angustia). Véase ibidem., p. 124.

nos importa poco y nos sentimos tentados a que nos importe aún menos (...) por lo que es probable que sigamos cometiendo actos irracionales e inmorales, así como actos que son irracionales aunque morales, y otros que son racionales e inmorales.¹⁶

En efecto, Bauman refleja cómo se produce el desfallecimiento del entendimiento práctico sobre aquellas situaciones (los fenómenos) sobre las que no estamos enseñados para comprender, puesto que “desafían el conocimiento” y “debilitan las retículas clasificadorias”. Necesariamente, para exponer la geometría de este padecimiento y las “maneras de controlar el problema” por parte de los mecanismos de dominación social, procederé al ejercicio de revisar el canon de la razón pura y el principio de la no contradicción para recorrer en un sentido crítico la deducción realizada por Bauman. Es fácil recordar que, para Kant, de las tres preguntas que, gracias al uso de la razón, podemos formularnos para, en la indagación que suscitan, llegar a alcanzar el sentido que *debe* para la condición humana, la decisiva (o trascendental) era “¿qué puedo esperar?”¹⁷. En esta proposición (que, como expresé en la introducción, representa el ánimo del espíritu de verdad con el que se siente comprometido este comentario por el hecho de ser una cuestión teórica y práctica en simultaneidad) se contiene que para el hombre y la civilización hay *algo que esperar*: la felicidad. Como consecuencia, la *dignidad de la felicidad* vendría a quedar establecida por una ley absoluta que directamente sintetiza que aquélla es “el empleo de la libertad de un ser racional”. Pocas dudas le caben a Bauman de que esa ley, cuya claridad debería ser de una proporcionalidad igual

16. *Op. cit.*, Bauman, p. 189.

17. *Op. cit.*, Kant, p. 630.

y que conduciría a un fin práctico (“*haz aquello mediante lo cual te haces digno de ser feliz*”), se encuentra en realidad alienada por las experiencias del sujeto en la sociedad; dicho de otro modo, como advertía Kant, se cumple que “*el sistema de la moralidad va indisolublemente ligado al de la felicidad, pero solo en la idea de la razón pura*”¹⁸ (especulativa).

Consecuentemente, la infelicidad pura (tomada como el entendimiento nulo) del ciudadano contemporáneo debe conectarse con su impotencia para ejercer su libertad práctica en términos racionales. Bauman señala que en el instante en que no “*sabemos seguir adelante*” porque la diversidad de los fenómenos supera la uniformidad de la educación recibida (ajustada estratégicamente para dominar), sin certezas sobre las reglas que deben aplicarse ante lo reprimido, surge la demanda por una programación del espacio social en la que los sentimientos morales serían suprimidos al servicio de un sistema alternativo de creencias, opiniones y juicios que resuelven la problemática en una dirección: generando unos sentimientos extraviados con respecto al fin práctico de la felicidad pero que son tomados como significantes socialmente aptos para controlar el síntoma; lo que ayudaría a contextualizar las inclinaciones de las minorías y desfavorecidos a la hora de sentir atracción hacia discursos fascistas, xenófobos, sexistas o antisemitas que de un modo u otro les debilitan en el plano de los fenómenos empíricos tanto como que les alejan de la dignidad universal.

Entre las estrategias para dominar (y protegernos del extraño, del diferente y del extranjero), Bauman distingue entre la

fágica (que incluye al otro. Es decir, el visitante o *externo a* debe apegarse para tener posibilidades de ser aceptado. Dispuesto a dejar de ser para volver a ser de acuerdo a un marco de referencia), y la émica (el visitante o *externo a* queda clasificado como lo diferente a lo nuestro. La condena social y normativa se hace evidente si el sujeto se atreve a prolongar su estancia entre nosotros tal y como es. La resistencia a dejar de ser para así seguir siendo, coloca al sujeto en una situación de peligro para sí del que es considerado el único responsable). La dominación impone de manera binaria una elección totalitaria (de “una u otra” entre esas opciones, las únicas posibles). La felicidad que es entendida por quien es nativo del lugar, pues, aquel que cree que pertenece debidamente antes que el resto (la multitud informe y excremental) al Estado, se la asegura (como garantía de orden) mediante discursos que apelan a la conservación de la seguridad identitaria e “*instuciones correctivas para los fracasados y los recalcitrantes; el ostracismo cultural y la denigración de las costumbres extranjeras, con el atractivo de la asimilación cultural; el proselitismo nacionalista, con la posibilidad de repatriación y limpieza étnica; la igualdad de ciudadanía legalmente proclamada, con el control de la inmigración y las reglas de deportación*”¹⁹. La contradicción de fines obviada en este encadenamiento de opuestos ha sido “democráticamente” legalizada, saltándose el principio del entendimiento puro analizado por Kant²⁰. En este sentido, ¿un

19. *Op. cit.*, Bauman, p. 184.

20. Kant se esforzó por diferenciar, en aras de obtener un conocimiento analítico, aquello que puede ser simultaneo con respecto a lo que puede ser sucesivo, y del mismo modo separó lo que es un juicio determinado por una propiedad temporal, de aquel que es estrictamente analítico (que

18. *Ibidem.*, p. 633.

ciudadano y las leyes que lo moldean y

aspira a tener una validez universal). Por ejemplo, mediante el enunciado negativo de que una persona joven no puede ser una persona vieja al mismo tiempo, aunque sí lo terminará siendo en tiempos diferentes o sucesivos (obviamente, queda descuidado el carácter ideológico y culturalista en el sentido de que una persona joven puede comportarse en la práctica social como alguien precozmente viejo y, al revés, un viejo puede comportarse de un modo regresivamente infantil). La intención de su razonamiento se explica mejor con la siguiente descripción: “*Si digo que una persona no es culta, debo añadir la condición de simultaneidad, ya que quien es inculto en un momento puede ser culto en otro momento. Si afirmo, en cambio, «Ninguna persona inculta es culta», tenemos una proposición analítica, ya que la propiedad de la incultura formaría parte del sujeto (...) sin necesidad de añadir la condición de simultaneidad*”. Ver *op. cit.*, Kant, p. 193. Por consiguiente, la complejidad discursiva a la que se enfrenta un sujeto en el mundo contemporáneo cae en la aporía de la causalidad y de la no contradicción, ya que unas veces actúa **como un racista -formalmente no declarado-** (exento de censura moral) que es asistido por leyes que le habilitan un deber práctico para serlo (protegiendo bienes públicos escasos y preservando la seguridad del estado y de los seres queridos), mientras que en otras ocasiones, por medio del mismo régimen normativo, adopta un conocimiento universal sobre la totalidad de la humanidad (la ayuda pública o privada calificada como “humanitaria”, y asistiendo el acceso a la nacionalidad para extranjeros). Aunque sea de este modo, el razonamiento puro nos conduciría a elucidar una proposición analítica que validara que «*ninguna persona racista es no racista*». Sin duda, el dilema sobre el contenido de las políticas de inmigración europeas y la reproducción de la espacialización social, moral y estética (a través del mapa asistido por los medios de comunicación para ilustrar la llegada de inmigrantes “ilegales” y el miedo o precio por tratarles como seres humanos cuando son presentados como “no humanos” (en el sentido de “no iguales a nosotros”) o solamente como “casi humanos” (solo “parcialmente como nosotros”) reflejan la distorsión reglada que capta Bauman con su ingenio.

ordenan pueden contener fines racistas y, a la vez, de no discriminación de acuerdo a la dignidad de la felicidad? Y de la misma forma, ¿puedo comportarme como un racista hoy en un determinado supuesto y mañana, sucesivamente, decir tomar mis decisiones como alguien que combate ese mismo racismo en otro escenario diferente mientras que, simultáneamente, ejerzo en ambos momentos mi libertad racionalmente? Lo que aquí está en juego no es la secuencia temporal de los acontecimientos ni siquiera la hipocresía de los hombres en términos de moralidad, sino dilucidar si en ese tipo de simultaneidades estaríamos adquiriendo un conocimiento válido de la condición humana *a priori*, o bien si la contradicción identificada (mediante predicados que contradicen los conceptos) necesariamente lo anula. Si ocurre lo segundo es cuando quedaríamos trabados, es decir, no estaríamos accediendo a ninguna verdad absoluta (o analítica) y habría que rendirse a que la condición universal para conocer al Otro empíricamente es una cuestión relativa, obscura, problemática y ambigua, en la que cada cual (gobiernos, partidos, iglesia, escuela y sujetos individuales) puede elegir la estrategia que mejor le venga en cada coyuntura (esta sería la síntesis Baumaniana).

Las causas culturales de este fenómeno práctico se explican perfectamente con la crítica de Freud sobre los imperativos éticos de los mandamientos (tomados por imposibles para nuestra psique²¹). A la

21. Freud deslumbra sin escrúpulos la mirada compasiva cuando expone que “*el mandamiento «Ama a tu prójimo como a ti mismo» es la más fuerte defensa en contra de la agresión humana, y un destacado ejemplo del proceder apsicológico del superyó de la cultura. El mandato es incumplible; una inflación tan grandiosa del amor no puede tener otro efecto que rebajar su valor; no el de limitar el apremio. La cultura*

descuida todo eso; solo amonesta: mientras más difícil la obediencia al precepto, más mérito es obedecerlo. Pero en la cultura de nuestros días, quien lo hace suyo se pone en desventaja respeto de quienes lo ignoran (...) La ética llamada «natural» no tiene nada para ofrecer aquí, como no sea la satisfacción narcisista de tener derecho a considerarse mejor que los demás». Freud, Sigmund. *Obras completas*. Volumen 21 (1927-31) Amorrortu, Buenos Aires, 1976, p. 138. Para entender mejor la causa por la que Freud nos alarma de este modo en “*El malestar de la cultura*”, es revelador citar el comentario de Lacan en su Seminario 7, cuando analiza el origen del “horror” que provoca que el sujeto se eche atrás a la hora de amar al otro como a él mismo: “*¿Ante qué retrocedemos? (...) Retrocedemos ante el atentar contra la imagen del otro porque es la imagen sobre la cual nos hemos formado como yo. Ese prójimo tiene precisamente sin duda toda esa maldad de la que habla Freud, pero que no es otra que la misma ante la cual retrocedo en mí mismo, y que amarlo es verdaderamente amarlo como un mí mismo, pero al mismo tiempo es necesariamente aproximarme a cierta crueldad; la suya o la mía, me objetarán, pero todo lo que acabo de explicarles es justamente para mostrarles que nada dice aquí que sean distintas. Parece más bien que fuera la misma, con la condición de que sean atravesados los límites que me hacen plantearme frente al otro como mi semejante*” (pp. 119-122). En mi forma de analizarlo, el nexo entre el horror que bloquea el avance hacia el amor al prójimo, y el grueso desgarramiento que sufre la posibilidad de una ética para la vida, que refleja el núcleo cultural de lo que angustia a Bauman, lo localizo en la consolidación posmoderna de la creencia de que uno mismo, para ser útil para la sociedad (y obtener su protección), debe dejar de cuestionarse a sí mismo (y con ello, tal y como sugiere Bauman en varios momentos de su obra, el ciudadano productivo -que trabaja, vota y disfruta del consumo- olvida el desafío eterno de mejorarse a sí mismo ante un ideario ético). En consecuencia, mi argumento es que el salto dialéctico que implica amar al otro, concebido este goce del prójimo como un espejo en cuyo trasfondo aguardan los mismos miedos, deterioros y deseos maliciosos que uno mismo

vez que desemboca en otro espaciamiento para el desarrollo productivo de la convivencia social: el espacio estético. Estaríamos así en un territorio donde al extraño se le deja deambular para que participe del espacio de la ciudad siempre y cuando la extrañeza que suscite para la conciencia de normalidad se considere que está bajo control²². Tanto el inmigrante como el turista, si ocupan el lugar correcto, digamos que “su lugar”, pues, “vigilado”, formarán parte del espectáculo y entretenimiento del espacio urbano; esta sería una prueba de cómo dentro del espacio físico es “acogido” el espacio moral. Pero esta introducción de lo moral en lo estético va acompañada de una dinámica de distanciamiento, algo que se observa, por ejemplo, cuando los efectos materiales o externalidades de la gentrificación en sus diferentes modalidades (fachadas restauradas o aseadas, infraestructuras y mobiliarios renovados, apertura de comercios, ensanche de aceras, tráfico regulado, alquiler vacacional de viviendas, etcétera) son recibidos como estímulos sensoriales placenteros por los miembros de la comunidad que queda al margen del coste o de alguna posible lesión o perjuicio en su *statu quo*, momento este en el que el Otro (aquellos que son lesionados o expulsados) queda transmutado en lo extraño (en el inmigrante, el su-

aprisiona en su fantasma, solo podría producirse a partir de cuestionarme si la huida que prácticamente mi semejante es plenamente lógica, pues, el Otro, como tal, es también una parte semejante de mí (y de mi unidad con el resto de la humanidad), lo que debería mostrarme su contrario, es decir, lo ilógico de haberme detenido, que a su vez se opondría al mecanismo irracional que encandila al Ello.

22. “Los extraños pueden disfrutarse únicamente si su extrañeza ya ha sido asegurada, si los espectadores la intuyen y tienen confianza de que la complacencia no representa ningún peligro”. *Op. cit.*, Bauman, p. 190.

cio, el pobre y el groseramente débil para ser integrado en ese espacio), es decir, queda reducido a un organismo informe o “cuerpo ajeno” para la unidad de la que el resto sí que participa (basada en el deleite de percibir lo que está limpio, en orden, arreglado, progresado y que genera valor económico, equiparando las sensaciones recibidas con valores morales). Paradójicamente, fruto de la radicalidad moral que vehicula este choque perceptivo, emerge una dialéctica entre esa ajenidad y el encuentro de un deber:

La actitud moral, con su molesta proclividad a forjar sus propios grilletes en la forma de responsabilidad por el otro –que convierte al Otro de objeto de satisfacción en un Rostro exigente– es un enemigo declarado de la corriente, la esencia del espaciamiento estético. La actitud moral ata la atención a su objeto por más tiempo de lo que habría hecho si estuviera libre de ataduras: convierte la atención en una fuente de responsabilidad, y la responsabilidad involucra mantener la atención en tanto el Rostro la necesite.²³

23. Bauman, *ibidem.*, p. 206. Para comprender mejor esta proposición es interesante citar un comentario de la celebre escritora de literatura popular J.K. Rowling en la red social Twitter el pasado 16 de diciembre de 2019, haciendo eco de un artículo de Nick Cohen en The Guardian, publicado en la misma fecha bajo el título “*Why are Labour’s leaders so quite on Europe? Maybe it’s the lure of disaster*”. El tweet de Rowling recogía el siguiente párrafo del texto original de Cohen: “*Desar el sufrimiento a las personas que son más débiles y pobres que tú es repugnante y no es menos desagradable cuando Jeremy Corbyn en lugar de Jacob Rees-Mogg está deseando que la miseria de los demás crezca para hacer avanzar su programa político*”. El artículo completo de Cohen es un ataque directo a Corbyn, al que acusa de ser un ortodoxo leninista, dando por hecho que el ala radical del partido laborista (que según Cohen es la que domina las decisiones que toma Corbyn) espera con ilusión que el Brexit haga colapsar la sociedad y la economía de Gran

En la apelación “libre de ataduras” es donde se encuentra el quid político de nuestro tiempo, en cuanto a lo que un acto moral significa y la demanda que este ejerce sobre nuestra conciencia social. Desde lo cual, Bauman destila dos consideraciones decisivas:

- i. El acto moral se ha tintado (naturalizado) de ambivalencia²⁴, concebido

Bretaña y gracias a ello llegar al poder del estado e implantar una “*vacía utopía socialista*”. Al argumentar su hipótesis describe breviadamente el pensamiento de Lenin, como la idea referida a la ventaja que otorga esperar a que una nación sea derrotada por algún enemigo para, aprovechando el caos resultante, implantar un proceso revolucionario. Cohen desacredita la causalidad de la dialéctica defendida por Lenin al contraponerle que los colapsos económicos más disruptivos siempre han provocado el advenimiento de dictaduras fascistas o el acceso al poder de la derecha más conservadora. No entraré en criticar las intenciones, omisiones y aporías evidentes de la lógica política que practica Cohen. Lo que me interesa es el proceso cognitivo que precipita que Rowling, haciendo suyas las ideas de Cohen, al mismo tiempo que reconoce la existencia de los pobres, marginados y débiles, niegue la posibilidad moral e histórica de eliminar esa situación mediante un programa socialista. De manera que la exigencia del Rostro hacia su responsabilidad individual logra amortiguarla al demostrar para sí misma que no hay una alternativa política con valor moral, luego su responsabilidad (que simplemente se materializaría en no votar al partido laborista, lo que se traduce, probablemente, en salvarse de gravámenes fiscales que reduzcan su patrimonio) queda involucrada con la situación del Otro, aunque sobre dicha situación, de consciente sufrimiento para quien observa, no contribuya a cambiarla ni eliminarla (porque, a tenor de la alineación, no puede serlo, habilitándose así la distensión psíquica).

24. “*En la compleja red de dependencias mutuas, las consecuencias de cualquier acto forzosamente son ambivalentes; ningún acto, por más noble y desinteresado que sea -y beneficioso para algunos-, puede salvarse verdaderamente*

como un algoritmo desacralizado cuyo fin (si fuera universal) es hacer posible la realización individual (el placer que culturalmente está autorizado), permutedo en un cálculo de posibilidades para multiplicar las ganancias y minimizar las pérdidas de la vida (estableciendo antinomias aceptadas, naturalmente, como racionalmente inevitables: reconocimiento versus vergüenza, sacrificio versus satisfacción). El Mandamiento judeocristiano queda sancionado como un “reino” fuera de la realidad histórica; inalcanzable (sublimado como un

de herir a quienes se encuentran, inadvertidamente, del lado receptor”. *Ibidem.*, p. 207. Esta ambivalencia también es el resultado de la caída del proyecto de contener la conducta ética del hombre en un régimen normativo incuestionable, perfectamente medido y comprobado para toda situación. Bauman revisa la escuela intuicionista liderada por G. E. Moore (tendente al enunciado de que “lo bueno es evidente” y no necesita de explicación ni concepto que lo delimite, pues, su comprensión se compone de ejemplos concebidos como posibilidades sensuales, ya sea el “afecto personal” o la “apreciación de lo bello”) pero no para prescribirla como superior sino para hallar un lugar, el que él quiere ocupar, que equivale a un entendimiento racional, histórico y críticamente intermedio, pues, que no niegue ni renuncie a ninguna de las dos perspectivas, ni la universalista ni la personal, aunque enfatizando, eso sí, un escepticismo necesario (la inteligencia del número que veneraba Kant) para contrastar la fuerza de la opinión unánime que “*de ninguna manera es garantía de su valor ético*”. Por tanto, a su parecer, mediado por su memoria del Holocausto, “(…) no hay contradicción entre el rechazo a la ética de las normas de convención social fundamentadas racionalmente, y la insistencia de que sí importa, y tiene importancia moral, lo que hacemos y de lo que desistimos”. La conclusión es armar al sujeto con una puerta para el entendimiento (la propia conciencia concebida como la responsabilidad moral que es personal e inalienable) como garantía para “*desobedecer la orden de hacer el mal*”. *Ibidem.*, p. 292.

“lujo” idealista) para la felicidad real (la cual es experimentable en la escala que solo es posible recrear).

- ii. La *adiaforización* social emerge como una isla cognitiva o espacio de atención reducido y condicionado para relacionarse sincopadamente con el Otro (lo que supone no tener que asumir el coste por no cumplir con los compromisos hacia él). La acción moral se fragmenta en resultados esperables, pero tanto la intención como el efecto final del acto adquieren una significación neutral y, si cabe, inapreciable para merecer el elogio o el rechazo (el contacto con lo extraño tiene lugar, pese a que el diálogo se posponga o se diluya en un discurso colmado de buenos deseos). Esto es justamente lo que implanta la *adiaforización*: el permiso (culturalmente institucionalizado) para la rendición al hecho de que la persona “*no puede derrotar la ambivalencia, solo aprender a vivir con ella*”²⁵.

Consecuentemente, el cierre del sujeto se produce como un empujón deliberado (“nudge”) para escapar del *deber* (y saltar a otro *deber* más fácil de satisfacer), y con ello poder sobrevivir a la presión de las fuerzas incommensurables que cincelan y someten el curso de la vida material. El “fracaso” moral que es identificado (la inacción ante la persistencia de pobres, de personas sin vivienda, de trabajadores precarios sin cualificación ni prestaciones sociales, la denegación de permisos de residencia a los inmigrantes, el descenso de los ciudadanos en la escalera social por pérdidas de empleo, renta y endeudamiento; todos estos fenómenos precipitan en la conciencia de cada individuo la urgencia de un aprendizaje práctico para

25. *Ibidem.*, p. 208.

uir –y a cualquier precio mantenerse alejado- del espacio que ocupan los pacientes del “fracaso”) en verdad no genera reflexión ni inflexión para impulsar una transformación social que se oponga a la creencia de que aquello de lo que se compone son procesos inevitables (aunque su presencia exprese el reconocimiento de la impotencia del sujeto moral en nuestra sociedad). En realidad, el “fracaso”, como significante, es obliterado (neutralizado), dado que se teje el consenso social de que la dificultad que entraña la obligación de vivir productivamente en el mundo moderno impide la razonable realización de dicho sujeto moral.

Así es como Bauman conduce su investigación sobre la vigencia (mutilada) del cuerpo social hasta capturar un cambio de situación: “*el paso de la modernidad sólida o pesada a la (posmodernidad) ligera o licuada*”²⁶. Por tanto, dicho cambio, vinculado a la evolución de la estructura productiva y de la relación entre capital y trabajo, tiene su transposición en las manifestaciones morales y de amor que son establecidas con el Otro, así como en los mecanismos

de ayuda y protección que el Estado asume y gestiona hacia este. He ahí el modo, recorrido una y otra vez por el peregrinaje de la conciencia del sujeto, que es utilizado para recibir la absolución, es decir, para reproducir el límite del amor hacia los demás en base a las necesidades de la razón y el “sentido común” (que determinan el alcance de la recaudación fiscal y el dimensionamiento de los presupuestos estatales para sufragar servicios públicos, pensiones y subsidios); ambos son retorcidos en artefactos ideologizados para expiar la culpa por el fracaso de la no salvación de los “ros-tros” del prójimo (la situación sembrada y creída de que “*no podemos permitírnoslo*”²⁷ definitivamente es abrazada).

La salida a la luz para dejar atrás tanta niebla y polvo nos la señala Bauman en la dirección ascendente de unos eslabones ilusionantes, fronterizos con un espacio en el que el espíritu trascendente y el inconsciente político se llenan el uno al otro, que le marcan, compuestos por las huellas de Emmanuel Levinas y Vladimir Jankélévitch. En uno de los extremos del anillo que forman estos eslabones entre sí, pues, subido primero en el discurso de Levinas, Bauman, sentencia que el Estado (concebido desde el *ideologema* liberal que vertebría la cultura dominante) es un mecanismo de violencia que

26. Bauman categoriza dos fases: (i) La fase pesada (o sólida) basada en el “*compromiso entre capital y trabajo fortalecido por el carácter mutuo de su dependencia*”. (ii) La fase ligera (licuada o líquida) la vincula con la mentalidad de a corto plazo, sustentada en la sustitución de la alegoría productiva de “*hasta que la muerte nos separe*” o dicho por él de otro modo: “*los miembros de la pareja ya no esperan estar mucho tiempo en compañía del otro*”. Los “inputs” o salidas de este cambio histórico de mentalidad cultural desembocan en los enunciados (recibidos como demandas para la represión del sujeto) relativos a nociones vagas y desplazadas de sus marcos lingüísticos y científicos originales como la flexibilidad y la resiliencia, señaladas para absorber las necesidades del mercado, la empresa y el compañero de vida. Ver Bauman, Zygmunt. *La sociedad individualizada*. Cátedra, Madrid, 2001, pp. 32-40.

27. “*Podríamos ayudarlos, a todos alegremente, pero esto no es posible sin repartir nuestra riqueza, sin unos impuestos más altos, y esto sería perjudicial o estúpido (...)* Puede que sea triste y deprimente no poder guiarse por los sentimientos, pero el amor necesita a la razón para que lo salve de su necesidad”. *Ibidem.*, p. 198. La ironía es aclarada para evitar malas vibraciones: “*Lo que sostengo es que estas son utilizaciones indebidas de la razón. Ofrecen una escapatoria de una difícil situación moral, no la ocasión para hacer frente a sus verdaderos dilemas y tratar de resolverlos*”. Ídem.

ejecuta divisiones (lo real queda organizado en clases y categorías) y delimita el amor a los demás, es decir, administra la “misericordia” que discurrirá entre leyes y costumbres mediada por el lenguaje de la justicia, y proporciona un espacio ontológico al hecho de que en sí la justicia nunca es definitiva, sino que siempre se podrá alcanzar una “justicia más justa” (lo que implica una contradicción lógica y las consecuentes pérdidas de eficacia racional al aplicarse desde una concepción tan sesgada). El despertar del olvido ético queda resumido en el siguiente hallazgo:

*La justicia que el Estado administra nace de la caridad gestada y criada dentro de la situación ética primaria. Y, sin embargo, la justicia solo puede ser administrada si nunca deja de verse empujada por su impulso motor original; si se conoce a sí misma como la persecución interminable de una meta siempre elusiva, la re-creación entre individuos-ciudadanos de esa singularidad del signo de nacimiento del Otro como Rostro.*²⁸

Bauman continúa concretando que el escenario primordial de la ética es el de la justicia social o, dicho con otras palabras, el mundo social es a la vez “vástago

legítimo y distorsión del mundo moral”²⁹. Mientras que en el otro extremo de la conjunción del anillo lo que prima es la disquisición de Jankélévitch sobre el sentido de lo impuro como signo equilibrado de la humanidad esencial. De modo que lo asimétrico, imperfecto, delicado e inconstante, lo que no genera la disyunción sino una mezcla, pues, ese ser impuro es lo que permite el conocimiento de uno y del Otro, enalteciendo que “quien no es ni lo uno ni lo otro, es por ello mismo uno y otro”³⁰. Una forma de afirmar que el hombre no podrá dejar de ser un conflicto³¹ entre la positividad (optimismo) y

29. Para Levinas, la responsabilidad ética del individuo no tiene límites sociales o normativos, de un modo u otro, ajustándose a la esencia hebrea, cada uno es infinitamente responsable: “(...) un ser humano que realmente merezca ese nombre en su sentido europeo, derivado de los griegos y la Biblia, es un ser humano que considera la santidad como el valor último, un valor inalcanzable”. *Ibidem.*, p. 207. La santidad aludida queda sustentada en la preocupación por el prójimo por delante de la de uno mismo no por alienación, sino por elección, no por la determinación de un concepto *a priori* y, en cambio, sí por una pasión (aunque esta sea rechazada en un instante) de responsabilidad (a mi pesar) por el Rostro. La santidad es el núcleo que cura la indiferencia hacia el Otro “al margen de todo cálculo y de todo posible agradecimiento”. Ver Chalier, Chaherine. *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*. Herder, Barcelona, 2004, pp. 232-235.

30. Jankélévitch, Vladimir. *Lo puro y lo impuro*. Taurus. Madrid, 1990, p. 10.

31. La expresión con la que designa el desacuerdo (el “conflicto”) quedaría ilustrada por Jankélévitch en su alusión al autorretrato literario del duque La Rochefoucauld: “(...) podría servir de ilustración al fragmento de Pascal sobre la naturaleza intermedia del hombre. El pintor que se representa lúcidamente con sus verrugas, pequeños defectos y reproduce las disimetrías de su rostro, expresa en su lenguaje la verdad de una condición híbrida en la que el mal convive con el

28. *Ibidem*, p. 205. La inclinación de un Estado hacia la justicia dimana del excedente de compasión que tiene su fuente primaria que no es otra que la propia conducta ética de los sujetos que están bajo su amparo (más allá de la cultura explícita, anda depositada en las raíces implícitas de esta misma un artefacto de conjunción entre el inconsciente y el desarrollo teórico mediante el cual se inmunitiza el despertar al Otro en la conciencia de cada uno sin caer en falsificaciones (mi cuidado de él, y su propia preocupación de mis exentas de intereses egoístas y de puntos ciegos o de indiferencia). En consecuencia, el Estado no debe ser más que el espejo que da testimonio del “peso” que tiene ese excedente (la transferencia de la responsabilidad infinita a los hechos “impuros”).

la negatividad (malicia) a partir de lo cual la pureza “vacía” (pues la que no es así únicamente le correspondería a Dios) se demuestra como una construcción ideológica preparada para separar al hombre de sus semejantes.

Bauman, en su desarrollo teórico se moviliza como un receptáculo de estos dos eslabones de pensamiento, articulando una comarca de reunificación entre, primero, la indagación de un espacio ético donde quede superada la desunión del ideal espiritual con respecto a la vida material y sensual, quedando ambos intrincadamente asociados y comprometidos. Y, segundo, de la catarsis que viene detonada por la interacción de la conducta del sujeto con la presencia del Otro (y la práctica de un diálogo oculto con el inconscien-

bien que nos desea en una zona intermedia entre el optimismo y la misantropía”. *Ibidem.*, p. 11. La doble negación del eslabonamiento adverbial “ni, ni” nos dirige hacia un contraste de opuestos de gran relevancia para nuestra conciencia. Por consiguiente, el núcleo significativo susceptible de adherirse a la argumentación moral que estamos desarrollando radicaría en que la contaminación que nos sobreviene por medio del Otro es, con exactitud, la que nos encamina positivamente hacia el proceso de “purificación” (descubierto como el destino escatológico para otra realidad significante, equivalente a un proyecto común para la humanidad como unidad y totalidad): “En todo el género humano, como en toda la humanidad, nadie es puro, jamás lo ha sido ni nunca lo será, nadie, ni siquiera un santo, nadie y ni siquiera por milagro, y, a pesar de todo, el deseo de pureza alza obstinadamente su protesta en nosotros contra los fracasos, los desmentidos y las decepciones de la experiencia”. *Ídem.*, p. 22. ¿Acaso no es dicha “protesta”, la exigencia de pureza, la misma que vivifica el juicio racional de los votantes de izquierdas a la hora de retirarse del compromiso y la esperanza depositados en los partidos que históricamente les han representado, sustanciada (la protesta) en el incumplimiento reincidente de las obligaciones éticas?

te reprimido de ambos rostros), precipitando que lo que fue una vez simple sea transformado en un enunciado complejo, denso y alterado (apareciendo la angustia por la alteración). Gracias a ello emerge el desdoblamiento del sujeto (no su fragmentación sino su enriquecimiento al introducirse en el discurso del Otro), desde el cual, el sacrificio por el entendimiento de la responsabilidad hacia los demás³² puede existir.

3. El pobre de vida eterna

Los “hombres pobres”, como el motor de la fantasía con la que los ebionitas propagaron el cristianismo por el Norte de África y Oriente Medio durante los primeros siglos de nuestra era (usado como expresión simbólica de una transformación social cuya meta teleológica se circunscribía a la espera de otro mundo), como es fácilmente reconocible, ha ido sufriendo

32. “El sacrificio es el acercamiento a aquel de quien se es responsable”. Ver Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Sigueme, Salamanca, 1987, p. 190. Ejemplifico este “sacrificio” con la conducta de Cleo, la tata protagonista del filme “Roma” de Alfonso Cuarón (2018), quién en la superación del dolor por la pérdida de su bebé, muerto en el parto, arriesga su vida salvando de que se ahoguen en una playa a los hijos de su patrona (aunque ella misma, Cleo, en realidad, no supiera nadar). La familia que es salvada le devuelve moralmente el amor recibido (la causa indicada, la del acercamiento recíproco, es de donde va generándose el excedente de misericordia), y aunque no sea declarada políticamente la extinción de la diferencia de clases (la relación entre ama y esclava no se supera), lo que sí se enfatiza en el discurso del filme es la igualación, como parte del Otro, entre ambos sujetos en cuanto al sacrificio que, como mujeres (abandonadas por los hombres), asumen hacia sus hijos (y los hijos de los demás).

una abrupta transliteración, mediada, en última instancia, por la ética del trabajo moderna³³, perfectamente codificada por la lógica cultural del capital, y con el consiguiente adueñamiento de un lenguaje particular, mítico y así fuertemente político desde el cual regular la evolución psicosocial de la mentalidad predominante en el seno de las sociedades contemporáneas. Por consiguiente, hace tiempo que nadie quiere ser un “hombre pobre”, pues en el hecho de serlo ya no se reconoce huella alguna de una vía hacia la redención o iluminación, ni de una puerta intermedia hacia una revolución social. Aquel mensaje de movilización, y a la vez de burla, con reminiscencias comunistas, trasladado a la boca de Jesús por el evangelista de

Mateo (19,24)³⁴ ha quedado sublimado durante los últimos ciento cincuenta años a través de la existencia de una clase trabajadora u “obrera” que, poco a poco, no solamente fue tratando de diferenciarse de otra clase inferior o “baja” así como de rescindir cualquier lazo en común con la de los marginados, sino que, después, en el desarrollo posmoderno, recibió la pretensión de dejar de serlo (o ser no obrera) para ocupar un nuevo espacio de privilegios reformulados o expandidos dentro del concepto sociológico falsamente elástico e igualmente alienante de clase “media”. Bauman aclara del siguiente modo cuál es el hilo conductor de este vocabulario:

La expresión “clase obrera” evoca la imagen de una clase de personas que desempeña un determinado papel en la sociedad, que

33. Bauman describe la ética del trabajo anterior a su fase de adiaforización como “*la fórmula para que ambos grupos (trabajadores y empresarios) hicieran coincidir sus intereses*”, y cuya síntesis quedaba resumida en la creencia de que “*el trabajo era el camino que, al mismo tiempo, podía crear la riqueza de las naciones y acabar con la pobreza de los individuos*”. Efectivamente, la “apología del trabajo” derivó de las necesidades industriales del siglo XIX hasta que, progresivamente, se fue creando la disyunción definitiva entre crecimiento económico y crecimiento en el empleo (al cabo de décadas de perfeccionamiento técnico y distribución acumulativa de la riqueza ya no fueron necesarios tantos trabajadores. Las tecnologías de automatización y la racionalización de la producción adecuaron aquello de que “*el aumento de la mano de obra limita la productividad*”, lo cual fue alzado, por delante de cualquier noción sobre la creación de valor, como un precepto central para cumplir con el fin de la economía. Se puede admitir que, de un modo simple, refleja el momento posindustrial en el que las relaciones de trabajo fueron desarrollándose desde el siglo XX hasta la actualidad. Ver: Bauman, Zygmunt. *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Gedisa, Barcelona, 2003, pp. 99 y 102.

34. Recuerdo el versículo aludido que a su vez parafrasea un enunciado del Talmud: “*Y os digo de nuevo: es más fácil para un camello pasar por el ojo de una aguja que para un rico entrar en el reino de Dios*”. Fue Georg Brandes quien argumentó en su celebre obra “*El mito de Jesús*” (Crítica Literaria, Madrid, 2010) la inspiración permanente que los autores de los Evangelios toman del Antiguo Testamento y del Talmud, hasta el punto de que prácticamente la totalidad de los acontecimientos y testimonios narrados en aquellos vienen a ser adaptaciones o extrapolaciones de sucesos, profecías y discursos recogidos en estos últimos (p. 89), reduciéndose al mínimo las posibilidades de que fueran hechos históricos sincronos con la vida de quiénes los escribieron (fueran quienes fueran). Curiosamente, el proceso de neutralización de los objetivos compartidos entre las clases antagonicas a través de la ética del trabajo viene a ser el negativo de su fuente primera, es decir, una deformación en absoluto innovadora ni progresiva de las raíces que originariamente nutrieron el proceso múltiple (político, científico y artístico) mediante el cual se implantó la fe en el capitalismo como motor legítimo del crecimiento económico y civilizatorio (una “fe” cuajada mediante un desplazamiento ideológico de los significados implícitos).

hace una aportación útil al conjunto de ella y, por lo tanto, espera una retribución. El término “clase baja” reconoce la movilidad de una sociedad donde la gente está en continuo movimiento donde cada posición es momentánea (...) Hablar de “clase baja” es evocar a personas arrojadas al nivel más bajo de una escala pero que todavía pueden subir (...) En cambio, la expresión clase marginada corresponde ya a una sociedad que ha dejado de ser integral (...) es una categoría de personas que está por debajo de las clases, fuera de toda jerarquía, sin oportunidad ni siquiera necesidad de ser readmitida en la sociedad organizada.³⁵

En primer lugar, aplicando el prisma del materialismo dialéctico, la clase obrera, abastecida en nuestro tiempo por, esencialmente, los trabajadores industriales y de servicios, han pasado a ser estratificados según su acceso a los medios de consumo, unido a la relación que dicho nivel de consumo encadena con su posición en la jerarquía ocupacional. Una relación mediada por una serie de factores como las retenciones fiscales que aporta cada miembro al Estado (en las relaciones sociales, el porcentaje de IRPF se ha convertido en un signo lingüístico que más allá de su función matemática también es utilizado para designar o estratificar el lugar que ocupa un sujeto en la escala del éxito social), el nivel de estudios realizados, la práctica profesional alineada con la vocación desarrollada³⁶, y la adaptación

a los criterios subjetivos que desde el Superyo y la superestructura son postulados y vigilados en el desempeño productivo y cívico individual para que cada cual sea adscrito a cada clase, susceptible así de recibir un tipo de protección y reconocimiento (que se resume en el deseo de los demás y del propio Estado de ser ese yo).

Fruto de este deslizamiento político y cultural abanderado por la doctrina del liberalismo durante la segunda mitad del siglo pasado, se ha finalizado el velado de la lucha estructural entre las clases sociales, dirigiendo el foco cognitivo hacia una fantasía mítica que Stanley Aronowitz describe como un reemplazo de la materialidad de las estructuras sociales por la del lenguaje y los textos (sustantivados, por ejemplo, en los mensajes que son distribuidos por los medios de comunicación, gobiernos, empresas e individuos

importancia del valor estético contenida en la propia experiencia del trabajo (ese “estético” se convierte en un acelerador de la diferenciación identitaria, el individualismo y el estatus social). De modo que *“se exige que las profesiones elevadas (las que entran en el exclusivo club de las que crean vocación o que tienen sentido “trascendente”) tengan las misma cualidades necesaria para apreciar el arte: buen gusto, refinamiento, criterio, dedicación desinteresada y una vasta educación. Otros trabajos son considerados tan viles y despreciables que no se los concibe como actividades dignas de ser elegidas voluntariamente. Es posible realizar estos trabajos solo por necesidad (...)*”. El valor estético de las profesiones elevadas o de las pseudoprofesiones que la cultura de consumo legitima como altamente productivas (véase el caso de modelos de publicidad, actores, periodistas y gente VIP que han profesionalizado su tiempo de trabajo vendiendo productos gracias a subir sus fotos tomadas de su vida personal a sus redes sociales) han terminado por *“elevar el trabajo mismo a la categoría de entretenimiento supremo y más satisfactorio que cualquier otra actividad”*. *Ibidem.*, p. 59.

35. *Ibidem.*, Bauman, p. 103.

36. Bauman expone el artefacto de la “vocación” como otra distorsión de la ética del trabajo de nuestro tiempo. La evolución de esta ha precipitado que se haya perdido la concepción igualitarista de la que partió, en el sentido de que cualquier tipo de trabajo, fuera más o menos cualificado, penoso o alienante, dignificaba a la persona. Sin embargo, el advenimiento del consumismo ha introducido un factor de disruptión, esto es, la

cosificados en mercancía a través de las redes sociales alojadas en Internet o en las aplicaciones de los teléfonos móviles), pues, reafirmándose una materialidad narrativa³⁷ alejada, por la razón de ser de

37. Para Aronowitz, la consecuencia de que las diferencias sociales hayan sido extirpadas de la categoría dialéctica de clase (a lo que añadiría que la explicaciones de dichas diferencias están siendo desplazadas hacia otras narrativas como la de igualdad de género, diversidad étnica y cultural o sobre cuestiones raciales), consistiría en el fenómeno de que la estructura de la sociedad solamente sea concebida y asimilada como un ascenso unidireccional y verticalizado, depositándose el permiso de las reglas de organización bajo el gobierno ilimitado de una concepción jerárquica de carácter antigravitatorio o de siempre de arriba hacia abajo. Dicho de otro modo, la expectativa legítima de transformar democráticamente la estructura social desde sus capas inferiores cada vez está más sofocada (y no digamos la esperanza de eliminar las clases sociales como los signos ideológicos de una desigualdad naturalizada cuando estas mismas han sido vetadas como actores políticos legítimos). El diagnóstico sobre el desfallecimiento ético que leemos en Bauman se solapa con los efectos esperables de la negación de la lucha de clases que identifica Aronowitz: “*Las prácticas de clase dejan sedimentos materiales en los procesos laborales, en las instituciones, en la vida cotidiana y en el lenguaje vernáculo, incluso cuando los objetivos de los actores políticos no se cumplen plenamente o no se manifiestan como formas vivas de conflictos sociales y políticos. Y estas prácticas a menudo contradicen las creencias y normas de los actores.* En resumen, nos referimos a lo que decimos, pero a veces nuestras acciones hablan con una voz diferente de nuestra voz moral””. Véase Aronowitz, Stanley. *How Class Works. Power and Social Movement*. Yale University Press, New Haven, 2003, pp. 7-9. Desde mi punto de vista, la imagen que se proyecta en el inconsciente político, la de vivir en una sociedad “estática” en la que las instituciones que regulan el ascenso social existen al margen o cada vez más alejadas de las necesidades de la base, provoca que esta última ya no desee alcanzar la “cima” como reto principal para

este mismo concepto, del análisis racional basado en datos y remisa a la iniciativa de indagar en los porqué de los acontecimientos, lo que finalmente hace vacía la realidad social que es pensada. Una consecuencia de este vaciamiento es que los miembros de cada clase en conflicto ya no perciben los condicionamientos de su vida como el efecto de una relación antagónica a partir de la cual queda estructurada la sociedad, la economía y el resto de instituciones que vertebran el Estado. Esta negación desemboca en un aumento de las creencias sustentadas en discursos instrumentales que sintonizan con los deseos reprimidos (incluidos los no civilizatorios) y que una vez lo traicionan en la práctica (lo que será denunciado por el siguiente discurso para su propio provecho), es este fracaso el que posibilita que afloren nuevos textos igualmente alienantes.

En segundo lugar, el análisis de la etnología de los marginados que realiza Bauman³⁸ concluye sin tapujos que todos aquellos que reciben la marca de serlo pasan a compartir un rasgo esencial:

la vida (ni sentirse responsable o culpable por no conseguirlo), sino que opte por una radicalización de la protesta y una exigencia paradójica e irracional de soluciones antidemocráticas que acaben con la mínima posibilidad de corregir la injusticia social incrustada en el orden establecido (el deseo hacia el colapso y la pulsión de muerte son cada vez más evidentes entre perfiles empobrecidos o desencantados que voluntariamente deciden seguir programas políticos contrarios a sus intereses históricos de clase; a menudo mimetizando un estado letárgico y autista).

38. Apoyada por la descripción de Herbert J. Gans en “*The War against the Poor: The Underclass and Antipoverty Policy*”. Basic Books, New York, p. 2: incluye a los “fracasados” escolares, mujeres sin recursos con hijos fuera del matrimonio, drogodependientes, desempleados de larga duración, mendigos, delincuentes y personas que duermen en la calle.

(...) los demás no encuentran razón para que existan; posiblemente imaginen que estarían mejor si ellos no existieran. Se arroja a la gente a la marginalidad porque se la considera definitivamente inútil, algo sin lo cual todos los demás viviríamos sin problemas (...) Todos nos beneficiaríamos si desaparecieran.³⁹

Partiendo de esta proposición se puede inferir tanto que la sola presencia de los marginados atenta tanto contra el goce estético de la “nueva” ética del trabajo, como que, al mismo tiempo, incorpora para la conciencia de los bienaventurados de la clase “trascendente” (y los que aspiran a integrarse en ella) una liberación de la responsabilidad hacia la fragilidad de los hombres⁴⁰ (mientras que los que quedan atrapados en el desencanto cruel o en el horror giran su insatisfacción hacia dicha fragilidad en forma de odio y violencia hacia todo, especialmente ellos mismos). Esta retirada del sujeto ante la

39. *Ibidem.*, Jameson, p. 104.

40. Levinas nos ilumina esa disconformidad estética mediante una lúcida reflexión acerca de la producción del arte: “*Nos vengamos de la maldad produciendo su caricatura, que le quita la realidad sin aniquilarla; se conjuran las malas potencias llenando el mundo de ídolos que tienen bocas, pero que no hablan*”. Levinas, de fondo, hila que todas las formas de entretenimiento (y aquí podríamos incluir los informativos televisivos cuando, en ocasiones, recogen las desgracias de los marginados en imágenes) son elementos adoptados por el sujeto para acceder a la evasión del mundo, pero con su simple contemplación solamente cabe una interpretación: recibirlas como un signo de la vergüenza o, dicho de otro modo, parafraseándole, asistimos a la presencia de la maldad que surge de festejar la vida por algunos cuando reina la peste entre los demás. Véase Levinas, Emmanuel. *La realidad y su sombra: libertad y mandatos, trascendencia y altura*. Trotta, Madrid, 2001, pp. 123-150. También véase *op. cit.*, Chalier, p. 205 y siguientes.

debilidad del que es un objeto marginal con respecto a él (el pobre) queda asistida por una ética corruptora que habilita a que aquellas personas que no pasan la prueba de suficiencia (que pacta el Estado con el mercado) sean postergadas del mecanismo de reconocimiento del Otro e incluso aniquiladas de la conciencia colectiva: invisibles o bien culpabilizadas pues son “*ellas las que se situaron, por propia elección, al margen de toda obligación moral*”, es decir, la sociedad (compuesta únicamente por los que no son marginados) no siente el deber insoportable de preocuparse por ellos e incluso experimenta asco ante la demanda de solidaridad que la miseria, el dolor y la humillación del prójimo contagian por las esquinas de las calles de las ciudades ricas, forzando a que tenga lugar la expulsión cognitiva para frenar la distorsión espacial. Ese “asco”, como el manto misántropo que precede a la acción inmoral, queda bajo un proceso de saneamiento fruto de adiaforizar sus consecuencias. Por tanto, la moral (que venera la sociedad) no lo alcanza. Toda esta coyuntura, que está institucionalizada, desemboca en dos dinámicas que operan en el nivel mnémico de la evolución cultural y política de nuestras sociedades:

i. El (nuevo⁴¹) pobre debe ser eliminado para gozar del orden⁴². Por lo tanto,

41. Encajado dentro de la “nueva” ética del trabajo que articula el concepto de marginado como aquel que se expulsa por convicción de una función de utilidad para la sociedad.

42. Bauman lo descompone en dos ejes: (i) El eje de la capacidad de elección en permanente conflicto psíquico entre la pulsión de controlar el caos y la incertidumbre; lo que provoca la “*resistencia a aceptar la vida en sociedad con todas sus impurezas*”; y, al mismo tiempo, tal impulso misántropo colisiona con la propia necesidad del ser humano de siempre desechar elegir, lo que incu-

rre en procurar cambios y modificaciones que por lógica impactan sobre el curso del orden. (ii) El eje del establecimiento de normas para tener un referente seguro, esto es: “*nos dicen qué es portarse bien en una sociedad ordenada*”. La norma es lo normal, y quien se desvía de la norma se convierte en un exponente de lo “anormal”. Véase *Ibidem.*, Bauman. pp. 130-132. Desde mi experiencia, ambos ejes son perfectamente observables en la mentalidad de perfiles de la clase “trascendente” adscritos ideológicamente a programas de conservación del estado actual de la sociedad. Lo ejemplifico del siguiente modo: una persona (útil y reconocida por la sociedad) que equipara exactamente los sujetos políticos del comunismo y del fascismo (reducidos a modelos revolucionarios del *statu quo*), y que como salida propugna sistemas de estabilización del orden que sirvan para garantizar su libertad y evitar la inflexión revolucionaria que tanto teme, en realidad, también está de acuerdo con reducir al máximo el número de elecciones que conserva, optando por un universo inflacionario de normas cuya función programática es la de fijar (y alterar) límites y estructurar categorías con las que la cultura de consumo y el Estado ejercen su dominio. Ahora bien, cuando la insatisfacción de este sujeto alcanza un punto de neurosis máximo, no resulta extraño que opte por aproximarse a un extremo revolucionario (indistintamente de cuál) con el que reencontrarse, en primera instancia, con su ansia de libertad (que suele relacionar con la capacidad de elección que le fue reprimida), para después, en un segundo momento o fase, autorizar otro modelo normativo, sumamente disciplinario si cabe, que vuelva a contener su ansiedad. Por supuesto, se observa en este movimiento que lo que el hombre pierde en la repetición de su renuncia a lo que significa el conocimiento de su libertad es en sí el propio hombre (pues, su naturaleza humana), de modo que agota su libertad por estar separado de su propio ser. Concibo la libertad (desde el perímetro de la tradición poshegeliana) como la *necesidad que es perfecta y lúcidamente comprendida por mi ser* o, dicho con otras palabras, equivale a la superación de la alineación que determina mi conciencia. He ahí, por cierto, el simiente del hombre total y universalmente concreto soñado por Marx. Véase Cal-

debido a que la uniformidad, la previsionabilidad y la sostenibilidad son significantes ensalzados como virtudes naturales (designan nuevos significados relacionados con el bien social) que luego son gestionadas por los programas políticos (en los cuales acceden a un reconocimiento universal no sobre su contenido teórico sino sobre lo que exige su aplicación práctica), se deduce que hay molestas impurezas que deben ser borradas para que no atasquen la reproducción armónica de esas virtudes. La persistencia del pobre entra en la categoría de “barrera” para la consecución de la armonía del Estado, sin embargo, su eliminación en la práctica se posterga puesto que están presentes otras impurezas con las que hay que aprender a convivir; véase como la corrupción política, la especulación, la usura y los paraísos fiscales aunque sean relacionados con lo impuro y se dictaminen normas para corregirlas, ocurre que al mismo tiempo son admitidos como disfuncionalidades que genera el propio sistema (cuyo fin último no es garantizar la justicia social sino la democracia representativa como gestor delegado de la economía de mercado; la felicidad como destino de la humanidad es reforzada en este segundo fin, homologado como la puerta que es “realista” atravesar). Del discurso oficial, al final, lo que se sustancia es que el pobre, cuanto menos, quede pragmáticamente disimulado (alejado, confinado, con rostro pero sin voz propia, y lo suficientemente distraído para que no se asocie ni rebele contra su alienación).

vez, Jean-Yves. *El pensamiento de Marx*. Taurus, Madrid, 1964, p. 618.

ii. El (nuevo) pobre, como el antiguo, es eterno, puesto que no puede ser eliminado completamente, quedando adscrito a la estructura de los factores inmanentes de la historia. Aunque es cierto que su razón de ser (su justificación teleológica) ha variado por completo. Bauman distingue el cambio de mentalidad en base a la periodización de transición premoderno versus moderno. De modo que, en el mundo premoderno, la existencia (y la misión) de los pobres adquiría un sesgo místico y redentor que era disfrutado por las clases más pudientes para expiar sus carencias morales⁴³. Mientras que en la era moderna, el análisis racional provocó que los pobres dejaran de ser una cuestión de tradición (relativa al poder de lo muertos sobre los vivos y a la preparación de una vida mas allá de la terrenal), y se giraron en un “problema” de lógica que se debía solucionar para que el resto del discurso moral y económico pudiera ser mantenido en pie⁴⁴. Es evidente que la lógica no obe-

decía a un mandato ideal, neutral u objetivo, sino a la que exige el capital. Ahora, el pobre es pensado, recreado y calculado como el incómodo fantasma del Yo racional (aquel actúa como una figura alegórica de encarnación de la civilización hundida, provocando episodios psicóticos en los que se vivifican situaciones mnémicas generalmente inaccesibles a la conciencia).

En resumidas cuentas, la adiaforización con la que vivimos el mundo simultáneamente *con* y *sin* los pobres, (con la que Bauman enlaza ambas dinámicas), a mi modo de analizarlo, es otra determinación de la alineación. Adiaforización es pues una de las áreas en las que opera la alineación. Este último concepto implica que el sujeto humano se ha dado exteriormente un mundo neto y subjetivo de normas donde pesa, sobre todo lo demás, su carácter estético. Es ese mundo reificado quien ha velado o directamente ha inducido a que la sociedad rechace lo que en el mundo hay de verdadero y concreto. Claro está que tanto en el utilaje de Marx como en el de Bauman, el círculo de la alienación supone una tensión (o lucha) para que el sujeto recupere el entendimiento de su experiencia (aquel acto de descubrir lo oculto a fuerza de romper con el mandamiento que lo prohíbe que tanto emocionaba a Kipling⁴⁵). Cuando

43. “La presencia de los pobres era, por lo tanto, un regalo de Dios para todos los demás: una oportunidad para practicar el sacrificio, para vivir una vida virtuosa, arrepentirse de los pecados y ganar la bendición celestial. Se podría decir que una sociedad que buscara el sentido de la vida en la vida después de la muerte habría necesitado, de no contar con los pobres, inventar otro camino para la salvación personal de los más acomodados”. *Ibidem.*, Bauman, p. 134.

44. Varios aspectos definen la época moderna a este respecto: (i) “Los pobres representaron, desde entonces, una amenaza y un obstáculo para el orden; además desafiaron la norma”. En concreto, la norma racionalista de ser productivos o culturalmente útiles. (ii) “(...) encontraron todo tipo de razones para quejarse y rebelarse contra los más afortunados, a los cuales empezaron a culpar por su privaciones. La antigua ética de la caridad cristiana pareció ya una carga intole-

rable, una sangría para la riqueza de las naciones”. (iii) Los pobres adquieren un nuevo perfil: aquel que ingenua o desesperadamente acepta su situación y afloja su voluntad para ya no salir de sus situaciones de marginación “inmune a las tentaciones del trabajo” y mansamente haciendo acopio de escasas necesidades para cubrir y sentirse “natural”. *Ibidem.*, p. 135.

45. El proyecto de transgresión en aras de descubrir la libertad que está contenido en el poema “El explorador” (1898) de Rudyard Kipling; con su célebre ruptura con el sentido común al

Bauman fija la sentencia de la inmunidad a lo ético como el rasgo posmoderno que precipita la repetición eterna de la alienación⁴⁶, queda determinada la imposibili-

resistirse a creer que “*es absurdo ir más lejos, es el límite de la conservación*”; nos conduce a su contrario (el opuesto a la convención social): la esperanza de que todavía hay un conocimiento perdido (no accesible en el presente) que puede ser recuperado y que nos purificará. Especulando sobre este poema una vez encajado en la imaginación de Bauman y Marx, quedaría claro que el despertar de la conciencia ética en el individuo no debe concebirse como un viaje de progresividad para el perfeccionamiento interno, de manera que en tal hipótesis se admitiría que gracias a todas las determinaciones exteriores se tendría como resultado que la humanidad definitivamente alcance la libertad total (verdadera). Al contrario, en sus respectivas utopías, el despertar no es más que salvarse del trauma que genera ese viaje (las violentas objetivaciones) para, llegando el salto dialéctico, recuperar lo que ya había y siempre hubo, ya no antes de la existencia del hombre sino en el potencial de las relaciones sociales que él creó una vez estas queden liberadas de la enajenación, pues, conscientes del deber (humano) en la realidad concreta.

46. Bauman hace un análisis del desplazamiento que sufre la relación cartesiana entre sujeto y objeto hacia el espacio de la alienación. En su razonamiento distingue dos etapas: (i) Los sujetos (demostrados a sí mismos en la *acción de buscar* de la que son capaces) primero establecen sus necesidades materiales, después estructuran los conjuntos de clasificación y matrices de evaluación para ordenar el mundo de los objetos. El fin es simple: dominarlos. (ii) Los sujetos, en la costumbre adquirida de sentir el mundo a partir del dominio material sobre todo lo inanimado, aplican la misma lógica “*a las relaciones entre seres humanos o entre categorías de seres humanos (como con la clasificación aristotélica que situaba a los esclavos entre las «herramientas que hablan»), un modo que tiende a tratar a los humanos de acuerdo con los patrones elaborados y destinados a los cosas*”. Por consiguiente, emerge una categoría de personas carentes de conciencia, motivaciones y voluntad, y que pue-

dad de que el sujeto se ponga a sí mismo en entredicho, es decir, sin tomar partido ante su estado amnésico del deber que tiene como hombre (por ser un sujeto pensante): el de evaluar sus propias convicciones y actos prácticos en base a la experiencia material que le rodea (atento a los efectos comprobables y evidentes que él produce en el mundo).

La reducción de la alineación, tanto en Marx como en Bauman, pasa por reducir a la nada todo aquello que causa el sufrimiento humano⁴⁷. Nadie puede cam-

den ser negados como generadores y receptores de empatía y compasión. A partir de esta mentalidad no es raro entender que fluya la noción de que los parados de larga duración o el desempleo estructural están compuestos por “*seres humanos redundantes*”. Véase Bauman, Zygmunt *¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?* Paidós, Barcelona, 2014, pp. 25 y 94-95. Otro ejemplo de esta lógica es el lenguaje económico y financiero que es utilizado para realizar pronósticos sobre el futuro de la historia y las opciones políticas de la sociedad para enfrentarse a la siguiente crisis. Véase la entrevista en EL PAÍS a la economista jefe del banco HSBC, Janet Henry (del 30 diciembre de 2018). En esta, titulada “*El crecimiento mundial ha tocado techo*”, la ideología radicalmente conservadora y racista del presidente de Brasil, Jair Bolsonaro, es asumida y obviada siempre y cuando sea capaz de cumplir con “(...) *las reformas estructurales necesarias. Si consigue realizar cambios es posible que el sentimiento de los inversores internacionales mejore*”.

47. Para Marx, por ejemplo, la salida de la alienación de las religiones corría adherida al fin último de su pensamiento: si las condiciones (de existencia) inhumanas desaparecieran del mundo, la causalidad necesaria sería que, entre otras muchas supresiones, la religión quedaría evapora da, prescindible como un sostenedor del orden. Véase *op. cit.*, Calvez, p. 59. No obstante, aunque en los círculos intelectuales de los países cristianos más desarrollados la alienación de las religiones se considera un elemento superado desde hace dos siglos, lo cierto es que todavía en la

biar la humanidad salvo la propia humanidad por su humanidad (el carácter del diagnóstico mostrado hasta aquí es un filamento propedéutico para atravesar la puerta que debería permitir que lleguen el Bien y la Belleza al mundo social).

4. Los líquidos sociales del amor y el consumo

Los análisis didácticos de Bauman desembocan en un mensaje fácil de entender y quizás, a estas alturas, desprovisto políticamente del potencial crítico que cabría esperar de su recepción en una sociedad racional y ética:

(...) *el camino de la felicidad pasa por ir de compras. Desde este postulado, la suma total de las compras de un país es la medida principal y más fiable de la felicidad de una sociedad, y el tamaño de lo que cada uno*

práctica política continúa siendo un factor remanente de la ideología, de modo que el capitalismo todavía la articula (con la diversidad de credos disponibles, como el protestante, el musulmán, el hinduismo, el judaísmo, etcétera) como un mecanismo eficaz para retardar o impedir la supresión de alienaciones más poderosas y transversales (que afectan a creyentes y ateos por igual), sin responsabilizarse de los efectos secundarios que produce dicha estrategia de “subvención” (entre otros, el ensalzamiento del nacionalismo, la justificación del racismo, la dominación de mujeres e indígenas, y la servilidad de los débiles y desfavorecidos económica y culturalmente). Para evitar malentendidos con respecto a este último razonamiento, la “subvención” que denunció suprime o domeña el programa ético de las religiones en la práctica política, es decir, se adopta un pacto tácito a tres bandas, entre el funcionamiento del mercado, el Estado y las instituciones religiosas, para aceptar una derilección que afecta, en este caso, a la “propiedad” de la exégesis de la moral y, consiguientemente, se refuerza, gracias a ella, la adiaforización general.

representa en ese conjunto de compradores es la medida principal y más fiable de la felicidad temporal.⁴⁸

La felicidad ha quedado cercenada de su propósito primigenio (indiscutiblemente mitificado por el arte y la evasión de la realidad): el amor; un significante enigmático sobre el que el consumismo opera concienzudamente para desarmarlo de su capacidad para debilitar la carga del narcisismo y desublimar la compulsiva resolución del deseo que la imagen del espejo reificado devuelve a la conciencia de nosotros mismos: la meta existencial (alineada) es el placer, por tanto, (la perversión) trata de alcanzar, y si puede ser por poco dinero, la multiplicación exponencial de los “*momentos de júbilo, arrebato o éxtasis*” con los que compensar el dolor y los sacrificios que la vida, con sus obligaciones productivas, nos exige.

Debe quedar claro que el deseo y el amor son senderos diferentes (o de sentido opuesto), pero sucede que en contadas ocasiones se cruzan. Para Bauman, el deseo es “*el anhelo de consumir*”⁴⁹ por el motivo de que consumir nos produce atracción hacia la presencia de objetos que son externos a nosotros. En la deducción con la que prosigue Bauman, de claras raíces psicoanalíticas además de filosóficas, el deseo implica la voluntad de “*despojar la alteridad de su otredad*”⁵⁰, es

48. *Op. cit.*, Bauman, p. 67.

49. Bauman, Zygmunt. *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Fondo de cultura económica, Madrid, 2005, p. 24.

50. Ídem. En general, la alteridad hay que entenderla como lo que no somos (y lo que somos frente al Otro), pero que forma parte de la unidad o del *número*, de lo que se infiere que hay un deber de ponerme en el lugar de este otro rostro para poder comprenderlo. Ahora bien, cuando el deseo (que es el goce) del otro se impone en

decir, de expulsar su poder de ser como división de mí, para hacerme su dueño aunque sin el riesgo de recibir tentaciones (es decir, sin tener que amarlo). Ahora, en cambio, el amor tiene un sentido específico que se diferenciaría del deseo del siguiente modo:

*El amor es la supervivencia del yo a través de la alteridad del yo. Y por eso, el amor implica el impulso de proteger, de nutrir, de dar refugio, y también de acariciar y mimar, o de proteger celosamente, cercar, encarcelar. Amar significa estar al servicio, estar a disposición, esperando órdenes, pero también puede significar la expropiación y confiscación de toda responsabilidad.*⁵¹

Para reanalizar el alcance profundo de esta síntesis me remito, como estratégica discursiva, a centrar el foco en otra síntesis, la acometida por Lacan a propósito de la estructura del amor en “*El Banquete*” de Platón. Así y en primer lugar, para articular el propio concepto hay que asumir que el amor es, ante todo, una metáfora y, como tal, funciona con una lógica de sustitución. Lo amplió: una realidad que se expresa por medio de otra realidad en la que se manifiesta, de una forma más clara o menos velada, un nexo o constan-

mi conciencia, lo que sucede es que quiero arrebatarte la otredad (su voluntad de querer ser otro diferente de mí), es decir, me he introducido en su discurso pero no para entenderlo, cediéndole el reconocimiento de su derecho a ser, sino para dominarlo (y en el caso del amor, para poseerlo). La alteridad, en el contexto aludido, al estar localizado en el mecanismo del deseo, surge como un reflejo de la pulsión de destrucción, puesto que una vez se consume (pues lo masticó), esta queda convertida en un desecho, de manera que la satisfacción que obtengo de “masticarlo” enseguida se desvanece: lo que se percibe al final del proceso de consumo por el mismo sujeto es la presencia de la pulsión de muerte.

51. *Ibidem.*, p. 25.

te presente en ambas (y objetivada por la compartición de semas que dialogan entre sí). Lo que nos remite a que el amor, en su capacidad infinita de abstracción, es capaz de unificar en sus límites una significación que diríamos sintética y simultánea (fruto del movimiento de la dialéctica), generando una expectativa de cambio y a la vez una posibilidad experiencial que desemboca en un placer concreto e inédito por la conjunción de lo que antes discurría mediante significantes nítidamente separados o que se alejaban entre sí. En segundo lugar, “el amor, es dar lo que no se tiene”⁵², lo cual hay que restituirllo dentro de cómo tiene lugar el proceso de amor, es decir, en su devenir dentro de una tensión entre la función del amante y la del amado⁵³, lo cual, en otras palabras, sugiere que la función de cada uno es una sustitución de la dicotomía entre el ansia de poseer y el de ser poseído, luego el juego del poder nutre el proceso del amor. Volviendo a “*El Banquete*”, un elogio del amor (*epainos*), en la que cada invitado presente en el ágape hace una exposición sobre su particular visión y experiencia sobre este enigma. La dispa-

52. Lacan, Jacques. Seminario 8: *La transferencia en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas* (1960-61). Escuela freudiana de Buenos Aires, Buenos Aires, 2002, p. 24.

53. “(...) el amante como el sujeto del deseo, con todo el peso que tiene para nosotros este término, el deseo — y al eromenos, al amado, como aquel que, en esa pareja, es el único en tener alguna cosa (...) lo que caracteriza al erastes, al amante, para todos aquellos que se acercan a él, ¿no es esencialmente lo que le falta? Nosotros, podemos añadir en seguida que él no sabe lo que le falta, con ese acento particular de la inciencia que es el del inconsciente. Y por otra parte, el eromenos, el objeto amado, ¿no se ha situado siempre como aquel que no sabe lo que tiene, lo que tiene oculto, y que constituye su atractivo?” *Ibidem.*, p. 25.

ridad se muestra, por ejemplo, en Agatón con su descripción pacífica de un amor que amansa y reconcilia⁵⁴. Mientras que en Pausanias⁵⁵, el concepto se enriquece semánticamente mediante un aprendizaje de valoraciones que nos aproxima a una lectura utilitarista⁵⁶ de plena actuali-

54. “*El Amor es el que da «paz a los hombres, calma a los mares, silencio a los vientos, lecho y sueño a la inquietud.» Él es el que aproxima a los hombres, y los impide ser extraños los unos a los otros; principio y lazo de toda sociedad, de toda reunión amistosa, preside a las fiestas (...).*” Platón. Obras completas. Edición de Patricio de Azcárate, tomo 5, Madrid 1871, p. 330.

55. “*El Amor, como dije al principio, no es de suyo ni bello ni feo. Es bello, si se observan las reglas de la honestidad; y es feo, si no se tienen en cuenta estas reglas. Es inhonesto conceder sus favores a un hombre vicioso o por malos motivos. Es honesto, si se conceden por motivos justos á un hombre virtuoso. Llamo hombre vicioso al amante popular que ama el cuerpo más bien que el alma; porque su amor no puede tener duración, puesto que ama una cosa que no dura. Tan pronto como la flor de la belleza de lo que amaba ha pasado, vuela a otra parte, sin acordarse ni de sus palabras ni de sus promesas. Pero el amante de un alma bella permanece fiel toda la vida, porque lo que ama es durable. Así, pues, la costumbre entre nosotros quiere que uno se mire bien antes de comprometerse; que se entregue á los unos y huya de los otros; ella anima a ligarse a aquellos y huir de estos (...) si con una esperanza de utilidad o de ganancia se entrega uno a un amante, que se creía rico, que después resulta pobre, y que no puede cumplir su palabra, no es menos indigno, porque es ponerse en evidencia y demostrar que mediando el interés se arroja a todo, y esto no tiene nada de bello. Por el contrario, si después de haber favorecido a un amante, que se le creía hombre de bien, y con la esperanza de hacerle uno mejor por medio de su amistad, llega a resultar que este amante no es tal hombre de bien y que carece de virtudes, no es deshonroso verse lino en este caso engañado”. Ibidem., Platón, pp. 313-314.*

56. Lacan no se resiste a transferir el carácter económico de Pausanias a la psicología del cal-

dad en el contexto del sujeto (consumidor); el que aprende a amar, antes que nada, (deseando) consumiendo objetos; del que nos habla Bauman⁵⁷. Se podría decir que Platón antecede el componente crítico recomendado por Bauman cuando aquel designa con un flemático sentido de humor el criterio oculto, hipócrita e individualista contenido en el “falso” discurso de Pausanias⁵⁸. Platón, sobre su posición ética sobre el amor, nos habla con silen-

vinismo: “*Era un rico calvinista (...) No pienso que sea el privilegio del calvinismo producir ricos, pero no carece de importancia dar la indicación de esto, pues de todos modos se puede observar que la teología calvinista ha tenido este efecto de hacer aparecer, como uno de los elementos de la dirección moral, que es en esta tierra que Dios colma de bienes a los que ama. En otra parte también, quizás, pero desde esta tierra. Que la observación de los mandamientos divinos tiene por fruto el éxito terrestre, no ha carecido de fecundidad en todo tipo de empresas. Como quiera que sea, el calvinista en cuestión trataba el orden de los méritos que adquiría para sí desde esta tierra para el mundo futuro, exactamente en el registro de la página de una contabilidad -Tal día, comprada tal cosa. Y todas sus acciones estaban dirigidas en el sentido de adquirir para el más allá una caja fuerte bien llena*”. Véase op. cit., Lacan. Seminario 8, clase 4: *La psicología del rico*, p. 14. Ciertamente, es fácil vislumbrar la escala de valores que termina por ser establecida en el discurso de Pausanias, y es por ello que su contemporaneidad se intensifica por aquello que niega.

57. “*Si el deseo ansía consumir, el amor ansía poseer*”. Véase op. cit., Bauman, p. 25

58. Cuando Pausanias acaba su alegato, el turno le correspondía a Aristófanes, a quien le sobreviene un fuerte hipo, teniendo que ceder su puesto a Eriximaco. Lacan cita en su comentario una pista que le proporcionó Kojève para argumentar que la actitud de Aristófanes es, en realidad, una burla hacia todo lo expuesto por Pausanias (el hipo le sobreviene por haber estado destornillado de la risa durante la alocución de este). Ibidem., Lacan, pp. 20-21.

cios, hipos y por boca de Sócrates⁵⁹, pero el conjunto de esta obra que he traído a colación no es sino una radiografía política (moral) de su época (tan diferente y a la vez tan familiar). En correspondencia con Bauman, Platón estaría de acuerdo en la relación de atracción versus repulsión que se da entre el deseo (que aniquila su objeto) y el amor que “crece con sus adquisiciones y se satisface con su durabilidad”⁶⁰. En la lógica de Platón, se desea (y se ama) lo que no se posee en el presente, lo que no se está seguro de poseer todavía, y lo que se quiere seguir poseyendo en el futuro⁶¹ (he ahí el punto de encuentro con el análisis de Bauman sobre la especificidad del comportamiento del amor en oposición al deseo limitado a consumir).

Una vez realizada esta concentrada disquisición sobre la naturaleza del amor se puede entender con menor ambigüedad la crítica a la razón “líquida”⁶² que arma

59. La ciencia de lo bello emerge como el fin supremo (del Amor) y denota el propósito de convertirse en un sabio en la materia. Precisamente, esto se sustenta en que la tarea de Sócrates era la de trascender la *doxa* y alcanzar el *episteme* (la ciencia o saber que da cuenta de sus razones). Sin embargo, Platón, en la penúltima intervención de Sócrates, se aproxima al rol de un analista de la psique (y del irracional inconsciente) y nos anuncia la pregunta clave (la raíz): ¿Amor de qué? En concreto: “¿el Amor es el amor de una cosa o de nada?” Y continúa con la huella de lo que nos devuelve al terreno acotado por Bauman (interrogando Sócrates a su esforzado Agatón sobre si el Amor desea la cosa que él ama, concluye así: “mira si no es más bien necesario que el que desea le falte la cosa que desea, o bien que no la deseé si no le falta”). Véase *op. cit.*, Platón, pp. 333.

60. Ídem., Bauman.

61. *Ibidem.*, Platón, p. 334.

62. El significante “líquida” que da propiedad a “razón” se desplaza hacia un territorio de significados relacionados con lo volátil, lo inestable,

Bauman al cerciorarse de que el amor (el deseo de poseer), que aprendía y practicaba el sujeto (como categoría de *homo faber*) por medio de la cultura que le fue transmitida por la incipiente sociedad industrial, y que a su vez él estaba construyendo, tenía una propiedad esencial: la durabilidad del compromiso, equivalente a la durabilidad de los objetos que eran producidos en el inicio. Por el contrario, en la sociedad posindustrial esa propiedad ha sido escindida, rota, desatando

lo incierto e inconsistente y, al mismo tiempo, adquiere la propiedad singular de lo que resulta ser incontenible (lo que se mueve, desliza o propaga rápida y fácilmente por cualquier espacio o medio, pues, que su contención es difícil). La metáfora de la *razón líquida* funciona como sustitución (alteración) del uso teórico y práctico de la razón que concebía Kant. Recordemos que, para este último, el uso teórico de la razón es “*aquel mediante el cual conozco a priori (como necesario) que algo es*”. En cambio, el uso práctico es “*aquel por medio del cual se conoce a priori qué debe suceder (...) hay leyes prácticas que son absolutamente necesarias (las morales)*”. Finalmente, Kant postuló que la razón “*no produce conceptos (de objetos), sino que simplemente los ordena*”, es decir, el objeto es construido por nosotros (por el entendimiento) por medio de la síntesis dialéctica. En el salto alegórico que propone Bauman, el uso de la razón no ordena moralmente *a priori* qué debe suceder, sino que las leyes prácticas necesarias son desplazadas por el potencial de gratificación del objeto en el plano teórico. Luego el objeto es construido en base a nuevas leyes prácticas que permiten la distensión de las contradicciones dialécticas: su fin es mitigar, diluir y neutralizar las “ataduras” (las cuales, para Bauman, suponían una prueba del *ingenio cultural* de la sociedad). Por consiguiente las categorías (que ordenan o guían el entendimiento) y que dan “*cordancia entre el concepto y el objeto*”, han sido distorsionadas o sustituidas por otras categorías, las cuales son las que crean la ilusión que funda la *racionalidad líquida* (como otro lenguaje de la alienación) que opaca la verdad. Véase *op. cit.*, Kant, pp. 525 y 530-531.

una cultura que “ve opresión en los compromisos duraderos; los vínculos durables despiertan su sospecha de una dependencia paralizante. Para la moderna racionalidad líquida del consumo, no existen ni necesidad ni uso que justifiquen su existencia”⁶³.

Ante tal perspectiva pocas dudas quedan sobre el hecho de que el amor (como fenómeno dentro de la cultura) ha sido definitivamente (parafraseando a Lacan) *desengranado* de la Belleza, y con ello el potencial sexual (con su responsabilidad hacia el Otro) ha quedado despojado de su función de “constructor” dentro de la sociedad: el sujeto consumidor resultante se hace con las riendas de ese potencial y lo abre “hacia modos novedosos e imaginativos”⁶⁴ que quedan determinados en el fondo de su motivación por la lógica de las relaciones con los objetos. En otras palabras, y solapando las dos realidades, se diría que el potencial sexual queda concebido bajo las mismas leyes de la práctica del deseo (de las posibilidades) de consumir (y de no poder hacerlo):

*La vida útil de los bienes por lo general sobrevive a la utilidad que tienen para el consumidor. Pero si son usados repetidamente, los bienes adquiridos frustran la búsqueda de la variedad, y el uso sostenido hace que pierdan su lustre y su brillos. Pobres aquejados que, por escasez de recursos, están condenados a usar bienes que ya no prometen sensaciones nuevas e inexploradas (...) ellos son los excluidos de la sociedad de los consumidores, son los consumidores fallidos, los inadecuados e incompetentes, los fracasados.*⁶⁵

63. *Ibidem.*, Bauman, p. 70.

64. *Ibidem.*, p. 72.

65. *Ibidem.*, p 73.

La inseguridad integral que sienten las personas (porque les viene por todas partes), y que les produce una ansiedad con un acento redomado, surge de perder el derecho a consumir y, por extensión, de verse forzados a establecer relaciones sexuales que excedan lo episódico (la duración óptima es una cuestión central para la vida líquida, teniendo que ser uno, el mensaje, cada vez más directo, breve o de “ir al grano” para cualquier forma de comunicación humana que despierte la curiosidad del otro y la atención del público), por ende, ese temor acelera la huida de todas las causas que pueden hacer que, como si fuera una enfermedad maldita por la cultura, vuelvan a clavarse los grilletes del compromiso en la conciencia del sujeto hasta poseer el destino de su misma identidad sexual⁶⁶.

Así, Bauman configura críticamente el ecosistema social por el que deambulan el *homo consumens* y el *homo sexualis*; cada cual como registro de la marcha sin propósito ético (universal) de la razón posmoderna. Este último arquetipo (*sexualis*) es sumamente relevante, ya que la insatisfacción (el ansia que se agudiza por no consumir) no queda restringida a la comarca de los objetos inanimados, sino que alcanza las puertas de un nuevo catálogo, el de las identidades sexuales, dado que se consolida; por medio de la razonabilidad del mercado (que entiende los motivos para cualquier tipo de necesidad, incluso la necesidad de la nada) y

66. “¿Qué tipo de compromiso, si es que lo hay, establece la unión de dos cuerpos? ¿De qué manera, si es que de alguna, compromete el futuro de ellos? ¿Es posible mantener el encuentro sexual aislado del resto de los objetivos de vida, o acaso se invadirá (tenderá a hacerlo, se permitirá que lo haga) el resto de los aspectos de la vida, saturándola y transformándola?”. *Ibidem.*, p. 74.

con la ciencia a su servicio; la alterabilidad de todo aquello que se consideraba anteriormente como inalterable. Y esto es, si no un estadio de la propia insatisfacción como el signo esencial del lenguaje de la posmodernidad, al menos, un reflejo de una angustia e inseguridad infinitas:

*La vida del homo sexualis está, por tanto, plagada de angustias. Existe siempre la sospecha de que estamos viviendo en la mentira o en el error, de que algo de importancia crucial se nos ha escapado, perdido o traspapelado, de que algo hemos dejado sin explorar o intentar, de que existe una obligación vital para con nuestro yo genuino que no hemos cumplido, o de que alguna posibilidad de felicidad desconocida y completamente diferente de la experimentada hasta el momento se nos ha ido entre las manos o está a punto de desparecer para siempre si no hacemos nada al respecto.*⁶⁷

5. La escuela de Bauman: esperanza para la acción moral

El sufrimiento continúa su reino en la tierra, a pesar de los vestigios de prosperidad aparente que la globalización va distribuyendo a medida que expande la producción en unos extremos del mundo y los contrae en otros. Lo cierto es que se generan dos tensores en la conciencia del individuo que trata de decidir qué hacer y cómo reaccionar ante el conocimiento que tiene de lo que es desigual e injusto. Así, el primer tensor es que nunca antes la especie humana, como audiencia, tuvo a su alcance tantas imágenes en directo de los horrores, el hambre, la miseria, la corrupción, la muerte y el mal que castiga

la realidad fáctica que captamos con los sentidos (la cuestión relevante aquí es si sabemos todo de lo que somos capaces y si nos importa). El segundo tensor es la consiguiente división del *ver* y el *saber* versus *qué se hace* y *qué se debería hacer*⁶⁸.

Es un hecho cotidiano el acostumbramiento a lo incómodamente feo, a la aptitud de volverse indiferente o de simplemente (por lo estrechamente cercano) hacer uso de una falta de reacción que no recibe censura o sanción de ninguna autoridad. Esta ausencia de crítica (de excusación sobre una revisión del pecado del que somos testigos y del que nos contagiamos) se está complementando con un tedio incremental hacia la indagación del por qué, de manera que la disonancia en lo cognitivo se hace absoluta, y la posibilidad de comprender la realidad cae en el vacío, en un imparable retroceso (las causas se nos escapan o creemos que son tan obvias e insubsanables que abandonamos la reflexión de ellas, pues, ya nada tienen que ver conmigo). El veredicto de Bauman refleja la problemática de nuestra época histórica:

(...) el problema es que a diferencia del pasado, la magnitud de nuestra conciencia del destino de los otros y el alcance de nuestra capacidad de afectar ese destino (ya sea para dañarlo o separarlo) no se superponen (...) Solo una parte relativamente pequeña de los resultados y repercusiones de nuestros actos está sujeta a regulación ética o

68. “(...) la brecha entre lo hecho y lo que hay que hacer parece ensancharse en vez de decrecer. Cada vez hay en el mundo más asuntos turbios que piden venganza o remedio a los gritos, pero nuestra capacidad de actuar, y particularmente la aptitud para actuar con eficacia, parece ir marcha atrás, empequeñecida aun más por la colossal tarea”. Bauman, Zygmunt. *La sociedad sitiada*. Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2004, p. 258.

67. *Ibidem.*, p. 79.

*guiada por sentimientos morales; pocos actos toman en consideración los posibles efectos que tendrán mas allá de los destinatarios o los participantes presentes.*⁶⁹

No es tarea fácil, ni teórica ni práctica, elucidar la solución al problema a no ser que primero entendamos cómo hay que plantear un problema. El propósito (y el ideal) del combate político (de las ideas universales y de los cuerpos que son materia) al que me despierta el viaje hacia Bauman es el sueño utópico de alcanzar la certeza apodíctica que Kant deseaba para la mayoría de edad de una sociedad (el ansia de poseerla de un modo no dialéctico, dejando atrás su carácter problemático). Pero ¿es esto posible? ¿ir más allá?:

*Un mayor grado de libertad civil parece provechosa para la libertad espiritual del pueblo y, pese a ello, le coloca límites infranqueables; en cambio un grado menor de esa libertad civil procura el ámbito para que esta libertad espiritual se despliegue con arreglo a toda su potencialidad. Pues, cuando la naturaleza ha desarrollado bajo tan duro tegumento ese germen que cuida con extrema ternura, a saber, la propensión y la vocación hacia el pensar libre, ello repercute sobre la mentalidad del pueblo (merced a lo cual este va haciéndose cada vez más apto para la libertad de actuar) y finalmente acaba por tener un efecto retroactivo hasta sobre los principios del gobierno, el cual incluso termina por encontrar conveniente tratar al hombre, quien ahora es algo más que una máquina, conforme a su dignidad.*⁷⁰

Ni soy como una máquina ni como objeto alguno que se haya producido salvo por

69. Aquí la solución que deja caer para el hombre mortal (inspirado por Ulrich Beck) son las “soluciones biográficas a contradicciones sistémicas”. *Ibidem.*, p. 263.

70. Kant. Immanuel *¿Qué es la Ilustración?* Alianza editorial, Madrid, 2013, p. 98.

el hombre mismo. Despierto: soy cuerpo. Y soy concreto. Ahora contesta Bauman; otra vez os dejo con él:

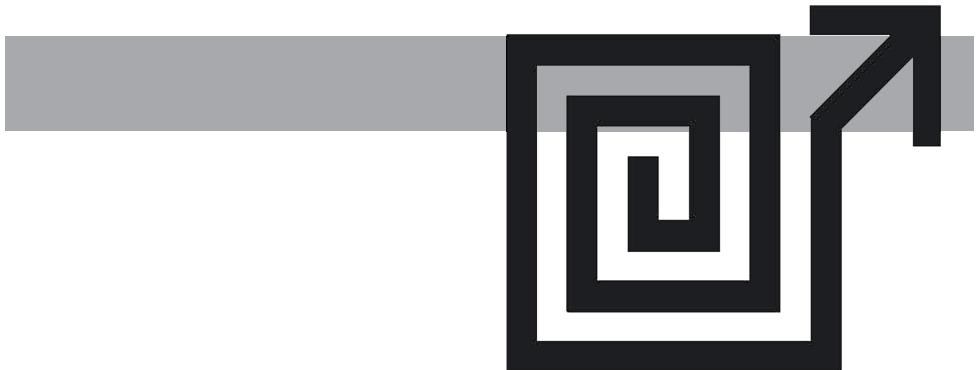
*Juzgar la vida “como es” en función de la vida como debería ser (es decir, una vida que se imagina diferente de la vida conocida, y particularmente una vida que sería mejor y preferible a aquélla) es un rasgo definitivo, constitutivo de la humanidad (...) Lo que impulsa a la vida humana y la mantiene encaminada es la necesidad de trascender. La trascendencia -la transgresión- es la modalidad del ser-en-el-mundo de los humanos. Impedir la transgresión y/o rehuirla señalan una patología de ese ser (...) Para que la constante urgencia por trascender se articule en proyectos, deben cumplirse condiciones especiales; la naturaleza de estas condiciones definirá la forma de las articulaciones posibles (...) La utopía es una de esas formas de articulación. Las condiciones que definieron esa forma fueron las de la modernidad en su estadio inicial “sólido”.*⁷¹

71. *Ibidem.*, Bauman, pp. 271-272. La trascendencia es sustituida por él mismo bajo el apelativo de “transgresión”, lo que significa, en la cultura del lenguaje oficial del Estado, “la violación de un precepto o una ley”, por ello, desde mi análisis, el “pesimismo” con el que se ha querido categorizar popularmente el mensaje de Bauman sería indebido salvo si con ese segundo denominador se quiere significar que su mensaje es ante todo dialéctico (lo cual adquiere concordancia con la acción de transgredir). Si este fuera el caso tendría entonces una cortés afinidad con la ética geométrica de Marx, que radicaba en que el hombre coincidiera perfectamente con lo real, es decir, que la responsabilidad ética del hombre debía ser “*que se haga lo que es, que realice su esencia dentro de su apariencia, que adopte el ritmo de la experiencia única y total*”, una síntesis dialéctica que contenía igualmente el argumento de que el hombre tiene una vocación universal y genérica: la naturaleza del hombre es su relación con el otro hombre (como totalidad, pues, con la humanidad). La trascendencia para Bauman, influido por Levinas, es una marcha humanista (como en

Evocando a Ralph Waldo Emerson a través de la mirada de Erich Fromm, “*las cosas y la circunstancias que nosotros mismos hemos creado*”⁷² nos dominan desde lo más profundo, y por esta razón es una ley necesaria el despertar a la acción ética, volver a ser un individuo que actúa conforme a ella. La idea política y moral de una humanidad imaginada como unidad está todavía por hacer, e igualmente el renacimiento humanista volverá a coger las riendas.

el joven Marx) hacia la salvación de la humanidad dentro de la sociedad (por ende, exenta de la concepción del eterno retorno a la naturaleza que dominó en el marxismo después de Marx), aunque siendo consciente de que la historia no progresó linealmente, sino zigzagueando, y, más todavía, que la historia cuando avanza en el tiempo y en el espacio lo hace por la acción libre del hombre, oponiéndose (negando) y combatiendo lo que en la sociedad hay en contra de esa relación vocacional con el otro hombre, con la tarea de vaciarla (dicha relación social) de alineaciones y privaciones mediante negaciones de negaciones que enriquecerían el devenir y también la imaginación utópica (por medio de este segundo concepto se daría el salto de lo cualitativo a lo cuantitativo ajustado a la lógica de Hegel, pues, en dirección contraria a la lógica de Lenin) pese a que por momentos se desaten repeticiones y pérdidas contra la dignidad del hombre. Véase también *op. cit.*, Calvez p. 493.

72. Fromm, Erich, *El humanismo como utopía real*. Paidós, Barcelona, 2007, p. 40.



Estudios varios



LOS CAMINOS POSIBLES DEL LIBERALISMO POSREVOLUCIONARIO

THE POSSIBLE WAYS OF THE POST-REVOLUTIONARY LIBERALISM

Manuel Carabajosa Aguilera

Universidad Pablo de Olavide de Sevilla
manuelcarabajosa@hotmail.com

Recibido: agosto de 2018
Aceptado: noviembre de 2018

Palabras clave: Revolución francesa, burguesía, libertad, liberalismo posrevolucionario.

Keywords: French Revolution, middle class, freedom, post-revolutionary liberalism

Resumen: La Revolución francesa supuso un impacto en todos los ámbitos de la vida. La clase social triunfante, la burguesía, se asomó a los abismos que la propia Revolución había creado, viendo peligrar su proyecto de conquista social. Tras el Terror se inicia un período de reflexión y repliegue, en el que la burguesía deja atrás su estrategia revolucionaria para asentar los logros obtenidos: había empezado el liberalismo conservador.

Abstract: The French Revolution supposed an impact in all the areas of the life. The social triumphant class, the bourgeoisie, appeared to the abysses that the own Revolution had created, seeing being in danger his project of social conquest. After the Terror it begins a period of reflection and doubling, in that the middle class leaves behind his revolutionary strategy to seat the obtained achievements: the conservative liberalism had begun.

«[...] penetra un poco más en la vida social y la denuncia.
Y la denuncia porque vengo del campo y creo que lo más importante no es el hombre».

Federico García Lorca, Poeta en Nueva York.

1. Los delirios de la libertad y la orfandad contemporánea

Tras la caída del Terror, las nuevas élites que emergen de la Revolución francesa comienzan a tomar conciencia de los límites del proceso revolucionario, iniciando un período de reflexión fruto del cual va a nacer, tras un largo camino, el gobierno representativo en Francia¹.

1. Vid. Laquière, Alain: *Les origines du régime parlementaire en France (1814-1848)*, París, Presses Universitaires de France, 2002.

Por lo pronto la clase que ha triunfado con la Revolución, la burguesía, ha comprobado que, paralelo al abismo que por la derecha representan el Antiguo Régimen y la reacción, ha surgido un nuevo precipicio por la izquierda: la Revolución ha manifestado una deriva radical que, precipitada al descontrol, puede devorar a sus propios hijos. Si 1789 fue el símbolo de un liberalismo de derribo, en 1793 todo es arrastrado en aras de la virtud revolucionaria por el abismo anárquico de la radicalidad, de la ebriedad de la razón, de la absolutización de la libertad. Como escribe Finkielkraut «al intentar derrocar al padre, han matado a la madre»; de este modo, la liberación inicial se pierde en la confusión y el extravío². Para Bénichou:

«La fe filosófica constituida en gobierno adquiere forma homicida; en presencia de las dificultades que amenazan toda revolución, fulmina no solo contra sus enemigos, sino contra el principio mismo del que ha nacido y que pretendió oponer al dogma religioso: el de una actuación libre y diversa del espíritu»³.

Irrumpe la estrategia política burguesa de rechazo al pueblo que, acusado de carecer de razón, es señalado como causante de ese proceso descontrolado e irreflexivo de disolución social. El objetivo a partir de

2. Finkielkraut, Alain: *La défaite de la pensée*, París, Gallimard, 1987 (seguimos la traducción en castellano de Joaquín Jordá, *La derrota del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 5^a edición, septiembre de 1994, [1^a ed. octubre 1987], p. 26).

3. Bénichou, Paul: *Le sacre de l'écrivain, 1750-1830. Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France Moderne*, París, Corti, 1973 (trad. al castellano de Aurelio Garzón del Camino, *La coronación del escritor, 1750-1830. Ensayo sobre el advenimiento de un poder espiritual laico en la Francia moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 59).

ahora será neutralizarlo de la vida pública⁴.

Toda aquella generación ha aprendido que el sueño de la razón produce monstruos: la libertad absoluta y abstracta conduce al Terror, a la anarquía. El individuo, despojado por la absolutización de la razón de todos sus referentes, se ha encontrado con la desolación y el vacío de la modernidad. Han quedado barridos los viejos refugios, aquellas referencias perennes y seguras, que, como maderos, habían salvado a los naufragos de todas las épocas anteriores, ante lo cual el hombre contemporáneo se ve abocado a caminar a tientas sobre los abismos de su indeterminación, del vaciamiento de su alma y de la relativización del mundo. La libertad del 89, luminosa y triunfante, ha quedado ahogada en aquelares de guillotinas y persecuciones, dejando a la persona desnuda bajo el imperio de una razón absoluta y deshumanizada, insensible ante el horror de aquellos crímenes cometidos al albur del espíritu de la época⁵. Depravaciones de uno u otro signo

4. Vid p. ej. Guillemin, Henri: *Silence aux pauvres! Libelle*, París, Arléa, 1989 (trad. al castellano por Juan Vivanco, *¡Los pobres, a callar!* Libelo, Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1997).

5. Vid. Starobinski, Jean: *1789. Les Emblèmes de la Raison*, París, Flammarion, 1973 (trad. al castellano de José Luis Checa Cremades, *1789, los emblemas de la razón*, Madrid, Taurus, 1988, pp. 27 y ss.). Schenk, H. G.: *The Mind of the European Romantics. An Essay in Cultural History*, Londres, Constable & Co., 1966 (trad. al castellano por Juan José Utrilla, *El espíritu de los románticos europeos. Ensayo sobre historia de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 25, 35 y ss.). Vovelle, Michel: *La mentalité révolutionnaire. Société et mentalités sous la Révolution française*, París, Messidor-Editions Sociales, 1985 (trad. al castellano de Rafael Santamaría, *La mentalidad revolucionaria*, Barcelona, Crítica, 1989, cuaderno central de ilustra-

se sucederán a lo largo de la nueva era. En aras de la libertad, se sacrifican los referentes de la inmutabilidad, dejando al hombre inerme ante la angustia del vacío contemporáneo. Como escribe Innerarity: «La libertad tiene un carácter abismático. La condición de posibilidad de su infinitud es una indeterminación que puede ser experimentada como un vacío absoluto»⁶. Benjamin Constant testimonia en 1790 aquella sensación común de desarraigado:

«Siento más que nunca la nada de todas las cosas, hasta qué punto todo promete y nada se cumple, hasta qué punto nuestras fuerzas están por encima de nuestros destinos y hasta qué punto esta desproporción debe hacernos desgraciados. Esta idea, que encuentro justa, no es mía [...]. Pretende que Dios, creador nuestro y de todo lo que nos rodea, ha muerto antes de haber terminado su obra; que tenía los más bellos y vastos proyectos del mundo y los mayores medios; que había comenzado a utilizar varios de estos medios y que, a mitad del trabajo, murió; que en el momento presente todo se encuentra hecho para una finalidad que ha dejado de existir, y que nosotros en particular nos sentimos destinados a algo de lo que no nos hacemos la menor idea [...]»⁷.

ciones, ilustración nº. 1: *Robespierre guillotinant le bourreau après avoir fait guillotiner tous les Français*). Mayer, Arno J.: *The Furies. Violence and Terror in the French and Russian Revolutions*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2000 (trad. al castellano de Víctor Lucea Ayala, *Las Furias: violencia y terror en las revoluciones francesa y rusa*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014, pp. 197 y ss.).

6. Innerarity, Daniel: *Hegel y el romanticismo*, Madrid, Técnicos, 1993, pp. 54-55.

7. Carta de Benjamin Constant a Mme. de Charrrière, 4 de junio de 1790, apud Starobinsky, op. cit., pp. 136-137. La carta en Rudler, Gustave: *La Jeunesse de Benjamin Constant, 1767-1794. Le disciple du XVIIIe siècle. Utilitarisme et pessimisme. Mme. de Charrrière. D'après de nom-*

Decenios después Guizot sigue evocando la ruptura revolucionaria:

« [...] si, después de semejante sacudida, el hombre vuelve su mirada hacia la historia de los tiempos pasados, le cuesta trabajo reconocerla. Lo que ahora ve, no lo veía antes; lo que antes veía, ya no es tal como lo había visto; los hechos se le aparecen bajo un rostro desconocido y le hablan otro lenguaje. [...] por todas partes se abren ante él perspectivas desconocidas. El espectáculo sigue siendo el mismo, pero es otro el espectador y ocupa otro lugar. A sus ojos todo ha cambiado»⁸.

Y deja constancia de la inseguridad contemporánea:

«Hemos sido empujados hacia unos caminos que no sólo son nuevos, sino que son sin cesar caminos rotos y pueden resultar diferentes. Todas las teorías, todas las prácticas se han desplegado y han combatido ante nuestros ojos. Hechos de todo tipo se nos han presentado bajo una multitud de aspectos. La naturaleza humana se ha visto desafiada muy a fondo y ha quedado al desnudo, por así decirlo, en todos los elementos que la constituyen. Las cosas, los hombres; todo ha cambiado de sistema y ha sufrido diferentes combinaciones; y el observador, al cambiar sin cesar de punto de vista, ha observado un espectáculo que cambiaba sin cesar a su alrededor»⁹.

Ante los abismos, y en ausencia de referentes a los que sujetarse, surge el vér-

breux documents inédits, París, Armand Colin, 1909, pp. 376-377.

8. Guizot, François: *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*, París, Didier, 2 vols., 1851 (trad. al castellano en un volumen de Marceliano Acevedo Fernández, *Historia de los orígenes del gobierno representativo en Europa*, Oviedo, KRK, 2009, p. 45).

9. Guizot, *Historia de los orígenes del gobierno representativo en Europa*, op. cit., p. 58.

tigo. Es el caso del vértigo radical que para toda aquella generación supuso la culminación del proceso de sustitución de Dios por el hombre como cúspide de autoridad, que los marcará no sólo a ellos sino a las generaciones posteriores. Ninguna idea fue tan radicalmente desoladora como ésa y no son pocos los que, junto a sus reflexiones políticas, mostraron una significativa preocupación por el hecho religioso en la sociedad contemporánea —aunque tampoco perdamos de vista su instrumentalización por parte de las Iglesias ante la pérdida de los privilegios y de su representación, lo que a la larga marca la contemporaneidad con la perversa dialéctica entre orden-tradición-Dios versus libertad-progreso-ateísmo¹⁰—. Según Guizot, a partir de 1789 « [...] la fe y la esperanza en el hombre reemplazaban a la fe y la esperanza en Dios»¹¹. Madame

10. Vid. p. ej. Bénichou, *La coronación del escritor*, op. cit., passim. Del mismo autor vid. también, *Le temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, París, Gallimard, 1977 (trad. al castellano de Aurelio Garzón del Camino, *El tiempo de los profetas. Doctrinas de la época romántica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984). Hazard, Paul: *La crise de conscience européenne, 1680-1715*, París, A. Fayard, 1961 (trad. al castellano de Julián Marías, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 368 y ss.). Díez del Corral, Luis: *El liberalismo doctrinario*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 4^a ed., 1984 [1^a ed. 1945], p. 37. Mayer, op. cit., pp. 465-503. Álvarez Tardío, Manuel: “*Dieu et liberté*: la alternativa del catolicismo liberal en el ochocientos”, en *Historia y Política*, nº. 3 (2000), pp. 7-30.

11. Guizot, François: *De la démocratie en France*, París, Plon-Víctor Masson, 1849 (traducción, introducción y notas de Dalmacio Negro Pavón, *De la democracia en Francia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981, p. 192). Vid. Mathiez, Albert: *Les origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)*, París, Société Nouvelle de Librairie et d'édition, 1904 (seguimos la edi-

de Staël se resiste a admitir este horizonte de desamparo:

«Todos los sentimientos desinteresados, todas las ideas elevadas, todos los afectos profundos, tienen un carácter religioso; cada cual entiende a su modo esta revelación del alma; pero no existe emoción alguna, tierna y generosa, que no nos haga desear otro mundo, otra vida, una región más pura donde la virtud encuentra su patria»¹².

Manipulado como argumento beligerante por la reacción, rechazado por los delirios de la Revolución, la orfandad de Dios será una de las espinas permanentes de la contemporaneidad. En última instancia, Dios ya no será repuesto en el lugar que ocupaba, ni tan siquiera por los tradicionistas quienes, a pesar de su mística del pasado, han quedado rendidos, en su odio a la modernidad, a un idealismo de nuevo cuño, a una concepción del mundo radicalmente nueva: el alma de la nación¹³. Tan solo los artistas, en su búsqueda estético-existencial, lograrán desvelar el misterio último del hecho religioso en el sentimiento de piedad, esencia de la idea de dignidad de la persona y semilla germinal de los derechos humanos¹⁴. Mientras

ción, traducción, estudio preliminar y notas de Francisco Javier Ramón Soláns, *Los orígenes de los cultos revolucionarios (1789-1792)*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2012).

12. De Staël, Mme. [Anne-Louise Germaine Necker]: *Delphine*, 1803, en *Ouvres complètes*, París, 1820-1821, t. VII, p. 257 apud Bénichou, *La coronación del escritor...*, op. cit., p. 214.

13. Vid. Finkielkraut, op. cit., pp. 28 y ss. Schenk, op. cit., p. 275.

14. Vid. Schenk, op. cit., pp. 96 y ss. Bonnefoy, Yves: *Goya, les peintures noires*, Burdeos, William Blake & Co., 2006 (trad. al castellano de Patricia Martínez, *Goya. Las pinturas negras*, Madrid, Tecnos, 2018). Sánchez-Mejía, María Luisa: *Benjamin Constant y la construcción del*

tanto y frente a una reacción que había extremado su intolerancia¹⁵, una minoría moderada abogará por una razón contextualizada y una Iglesia ilustrada clamando entre sordos. Por ejemplo, en aquella España, donde la impronta religiosa era incontestable¹⁶, Alberto Lista escribe: «Nada ha hecho más daño a la religión que el espíritu de intolerancia a que deben su origen las instituciones inquisitoriales»¹⁷, afirmando que «El Evangelio no es un tratado de política constitucional, sino de la moral más perfecta»¹⁸. Ante esa parte del clero que se ha entregado al fanatismo, Lista reflexiona:

«Ministros de paz convertidos en jefes de partidas alucinadas; monjes que han tomado el sable para reconquistar la cogulla; fanáticos que sólo respiran sangre y venganzas contra las luces y conocimientos del siglo; furibundos para quienes el mundo no existe si no hay en él Inquisición; ¿son éstos

liberalismo posrevolucionario, Madrid, Alianza, 1992, pp. 212-213.

15. Vid. Mayer, op. cit., pp. 63-90; 365-417; 465-503.

16. Vid Herrero, Javier: *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Cuadernos para el diálogo-Edicusa, 1973, pp. 35 y ss. González Cuevas, Pedro Carlos: *Historia de las derechas españolas. De la Ilustración a nuestros días*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pp. 19-20, 39 y ss. Portillo Valdés, José María: *Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000. Lista, Alberto: «Del fanatismo y de la intolerancia, su compañera inseparable», en *El Censor*, t. IX, nº. 49 (7 de julio de 1821), pp. 73-75.

17. Lista, Alberto: «Del fanatismo servil», en *El Censor*, t. XVII, nº. 101 (6 de julio de 1822), p. 334.

18. Vid. Lista, Alberto: «Italia», en *El Censor*, t. IV, nº. 21 (23 de diciembre de 1820), p. 195.

los que se encargan de restituir a la fe de Jesucristo su esplendor?»¹⁹.

Su conclusión es rotunda: « [...] el Cielo no se gana con furores, ni la religión se defiende con asesinatos»²⁰, condenando aquel espíritu de cruzada:

«Estaba reservado a nuestros días el mayor de los absurdos, cual es, sustituir al signo de las libertades públicas la imagen de nuestro Salvador, que declaró poco antes de morir que su reino no era de este mundo. ¡Sacrilegos! Han arrancado del Santuario el signo y la imagen de la redención para convertirle en antorcha de guerra civil y en escándalo y desventura»²¹.

Los nuevos dioses han aplastado al hombre contemporáneo con nuevas superioridades —cadenas nuevas, desprecios eternos—, con un agravante: la persona ha sido barrida por la razón. Esa tierra prometida revela nihilismo y crueldad, haciendo de la libertad un espejismo y de la igualdad una utopía para los desheredados —qué luces eran aquéllas, legitimadas por el Terror; qué luces son éstas, legitimadas por la bolsa de monedas—. A los despojados del Reino de la libertad y la razón no les quedará ni el consuelo de considerarse hijos de Dios, ni tan siquiera el anhelo del Reino de los Cielos²²: la sola evocación divina los expulsaba a los rincones de la existencia acusados de ignorantes por unas élites que instrumentalizan el recurso religioso: unos, alegan-

19. Lista, «Del fanatismo servil», en *El Censor*, XVII, 101, op. cit., p. 335.

20. Ibid.

21. Lista, «Del fanatismo servil», en *El Censor*, XVII, 101, op. cit., pp. 335-336 (resaltado en el original).

22. Vid. Maritain, Jacques: *The Range of Reason*, Nueva York, Scribner, 1952 (trad. al castellano de Alberto Luis Bixio, *El alcance de la razón*, Buenos Aires, Emecé, 1959, pp. 292-314).

do pertenencias de abolengo; otros, más tarde, considerando aquello como un opio inaceptable.

El materialismo creciente —«*ávido, brutal y desenfrenado*»²³— que trae la Revolución francesa y la Revolución industrial, alerta a los pensadores. La Revolución industrial cosifica al individuo, haciéndolo una pieza más de un engranaje destinado a maximizar los beneficios al menor coste posible. Comparada con la Revolución francesa, ésta resulta zigzagueante y desnortada, en una búsqueda imprecisa de fórmulas capaces de arraigar el nuevo espíritu del siglo sobre la herencia de los tiempos; imprecisión que contrasta con la claridad de hierro de la propuesta estructural de la Revolución industrial²⁴. Los nuevos notables habían enarbolido libertades, pero los usos seguían siendo feudales para los excluidos. La idea de que la propiedad y los talentos iban a gobernar la nueva sociedad resultaba por tanto una quimera y serán únicamente los detentadores de la gran propiedad, con independencia de los medios utilizados para adquirirla, los que coparán las altas esferas del poder. La élite esgrimirá la respetabilidad de clase y, envueltos en la lógica del desprecio, ignorarán a mitad de siglo las advertencias de Tocqueville:

«Miren lo que pasa en el seno de esas clases obreras que hoy —lo reconozco— están tranquilas. Es verdad que no están atormentadas por las pasiones políticas propiamente dichas, en el mismo grado en que lo estuvieron en otro tiempo, pero ¿no ven ustedes que sus pasiones se han convertido, de políticas, en sociales? ¿No ven ustedes que, poco a poco, en su seno se extienden unas opiniones, unas ideas

que no aspiran solo a derribar tales leyes, tal ministerio, incluso tal gobierno, sino la sociedad misma, quebrantándola en las propias bases sobre las cuales descansa hoy? ¿No escuchan ustedes lo que todos los días se dice en su seno? ¿No oyen ustedes que allí se repite sin cesar que todo lo que se encuentra por encima de ellas es incapaz e indigno de gobernarlas, que la división de los bienes hecha hasta ahora en el mundo es injusta; que la propiedad descansa sobre unas bases que no son las bases de la equidad? ¿Y no creen ustedes que, cuando tales opiniones echan raíces, cuando se extienden de una manera casi general, cuando penetran profundamente en las masas, tienen que traer, antes o después —yo no sé cuándo, yo no sé cómo—, pero tienen que traer, antes o después, las revoluciones más terribles?»²⁵.

Las tempranas percepciones de Sismondi, de Coleridge o de Southey inauguran una corriente crítica con el modelo de modernidad impuesto. Un siglo después, en su reflexión esencialmente moral por esencialmente religiosa, esperanzadora y auroral, María Zambrano afirmará: «Los postulados espirituales del liberalismo no pueden realizarse con la economía liberal»²⁶. A poniente de siglo, Isaiah Berlin escribe: «[...] la libertad total para

25. Vid. Tocqueville, Alexis de: *Souvenirs*, París, Calmann Lévy, 1893 (trad. al castellano de Marcial Suárez, *Recuerdos de la Revolución de 1848*, Madrid, Trotta, 1994, p. 36). También en Ponteil, Félix: 1848, París, Armand Colin, 1837 (trad. al castellano de Jesús Castellote López, *La Revolución de 1848*, Madrid, Zyx, 1966, p. 32). El discurso completo en Tocqueville, Mme. de (ed.), *Œuvres complètes d'Alexis de Tocqueville, t. IX: Études économiques, politiques et littéraires par Alexis de Tocqueville*, París, Michel Lévy, 1866, pp. 520-535.

26. Vid. Schenk, op. cit., pp. 52 y ss. Zambrano, María: *Horizonte del liberalismo*, Madrid, Morata, 1996 [1^a ed. 1930], p. 261.

23. Vid. Guizot, *De la democracia en Francia*, op. cit., p. 194.

24. Vid. p. ej. Schenk, op. cit., pp. 52 y ss.

los lobos es la muerte para los corderos, la libertad total para los poderosos, los dotados, no es compatible con el derecho a una existencia decente de los débiles y menos dotados», por eso la igualdad exige limitar la libertad de los que quieren dominar «[...] para dejar espacio al bienestar social, para alimentar al hambriento, vestir al desnudo, cobijar al que no tiene casa, para dejar espacio a la libertad de otros, para que pueda haber justicia o equidad»²⁷.

A las nuevas élites, la moral, que puede cuestionar su ejemplaridad social, les resulta un obstáculo para la maximización de sus objetivos y, empleando la filosofía industrial, la decantan bajo la acusación de inutilidad frente al único baremo válido: la propiedad. Su nueva Biblia de lunes a sábado es el libro de cuentas y resultados; el domingo quedará simplemente para guardar las apariencias. Se estaba imponiendo la sociedad capitalista. Retomando a María Zambrano, desde el principio se sacrificaron la igualdad y la fraternidad en aras de la libertad:

«Se dividió la humanidad por no perder la conquista. Unos perseguirían la superación, el récord; otros pagaría por ellos el tributo a la necesidad. Unos, afán heroico; otros, trabajoso esfuerzo sin horizontes.

Y ya tenemos otra vez la contradicción. El liberalismo se asienta sobre la esclavitud,

27. Berlin, Isaiah: *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, Londres, John Murray, 1990 (trad. al castellano de José Manuel Álvarez Flórez, *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, Barcelona, Península, 1992, p. 31). Vid. también Droz, Jacques: *Europe between Revolutions, 1815-1848*, Londres, Collins Sons, 1967 (trad. castellano de Ignacio Romero de Solís, *Europa: Restauración y Revolución, 1815-1848*, Madrid, Siglo XXI, 11ª ed., 1993 [1ª ed. 1974], pp. 1-2; 36 y ss.).

virtud, y solo sobre ella puede alcanzar su perfección»²⁸.

En este contexto radicalmente nuevo, el hombre empieza a otear que su individualidad no puede reducirse a la abstracción, sino que tiene también una indisoluble dimensión sensible y social. Desde el crepúsculo de la Ilustración se había iniciado el camino hacia la interioridad sensible de un romanticismo que irá brotando en el espíritu del siglo²⁹. Goya lo había advertido aterrado: las luces aparentes de la realidad, acicaladas conforme a la época, ocultaban, tras su máscara seductora, la negritud brujeril de su siniestro reverso³⁰. Andando el tiempo, el hombre contemporáneo empezará a intuir que las únicas luces posibles habrán de reconciliarse con los arraigos no racionales de la existencia³¹.

2. Reflexión y reconstrucción: el repliegue de la libertad.

¿Es el Terror una consecuencia natural o por el contrario una degeneración de la Revolución de las luces? Progresismo y conservadurismo se encargarán de rotundamente.

28. Zambrano, op. cit., pp. 234-235.

29. Vid. Vivanco, Luis Felipe: *Moratín y la Ilustración mágica*, Madrid, Taurus, 1972, pp. 214 y ss.

30. Bonnefoy, op. cit., passim. Béjar, Helena: *La cultura del yo. Pasiones colectivas y afectos propios en la teoría social*, Madrid, Alianza, 1993, pp. 49-64.

31. Vid. Subirats, Eduardo: “Razón y nihilismo”, en *Metamorfosis de la cultura moderna*, Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 17-35. Sánchez-Mejía, María Luisa: “Desencanto político y nostalgia del paraíso en los orígenes del ‘mal du siècle’”, en *Thélème: Revista complutense de estudios franceses*, nº. 9 (1996), pp. 247-262.

rar el camino trazado según una u otra interpretación.

A partir de Termidor, la nueva élite revolucionaria es consciente de que ha llegado la hora de sustituir aquel espíritu de derribo del primer momento revolucionario por el espíritu de construcción y conservación de los buenos frutos de la Revolución. Pero ¿cuáles son esos buenos frutos? Básicamente los principios que emergieron en 1789, que han de ser rescatados, restituidos y depurados respecto de los malos frutos de la experiencia jacobina del 93. Como llegaría a decir Guizot, se trataba «de purger les principes de 1789 de tout alliage anarchique»³². Verbo ya utilizado por la Ideología: Cabanis abogaba por «la démocratie purgée de tous ses inconvénients», derivados en esencia de la pretensión del pueblo —al que desdeñosamente califica de «classe ignorante»— de influir en la tarea legislativa o en la de gobierno, afirmando que el objetivo es un sistema político donde: «Tout se fait pour le peuple et au nom du peuple; rien ne se fait par lui ni sous sa dictée irréfléchie»³³.

32. Vid. Guizot, François: “Discours à la Chambre des députés du 14 mars 1838”, en *Histoire parlementaire de France, Recueil complet des discours prononcés dans les Chambres de 1819 à 1848 par M. Guizot*, París, Michel Lévy Frères, t. III, 1863, p. 153. Rosanvallon, Pierre: *Le moment Guizot*, París, Gallimard, 1985, (trad. al castellano de Hernán M. Díaz, *El momento Guizot. El liberalismo doctrinario entre la Restauración y la Revolución de 1848*, Buenos Aires, Biblos, 2015, p. 221).

33. Cabanis, Pierre-Jean-Georges: *Quelques considérations sur l'organisation sociale en général, et particulièrement sur la nouvelle Constitution, Commission du Conseil des Cinq-cents*, París, Imprimerie Nationale, Frimario año VIII (1799), p. 27 (también puede seguirse la versión en castellano a cargo de Luis Risco, *Algunas consideraciones acerca de la organización social en general, y en particular sobre la nueva Constitución*,

Reina en el ambiente un espíritu de desprecio y desquite³⁴. Ha sobrevivido el despotismo, ahora en manos de los nuevos amos de la Ciudad del hombre.

Al liberalismo le llega la hora de conservar los logros obtenidos, de consolidar el nuevo sentido del poder, de edificar las nuevas instituciones. Cansados de soñar con abstractaciones, aquella generación se enfrenta a la tarea que le imponen las circunstancias, no las ideas. Para esa aventura no sirven los usos políticos manejados; se necesitan otros modos que posibiliten la gran empresa de la estabilidad posrevolucionaria que pueda aunar el orden y la libertad. Pero, ¿cómo acometer la síntesis del proceso revolucionario?, ¿cómo conciliar la fe en el hombre y la fe en Dios, lo nuevo y lo eterno, después de lo vivido?, ¿qué se puede rescatar para empezar a construir? En palabras de Innerarity «¿cómo es posible reconciliar al individuo particular con su comunidad política concreta y un orden cósmico general bajo las condiciones que ha producido la idea moderna de libertad?»³⁵.

Hasta los gigantes de la filosofía de la época abordan esta preocupación. Tanto Kant como Hegel —que a diferencia de otros pensadores, aceptaron la inevitabilidad del Terror³⁶— participan de esta toma de conciencia generacional en la que han

tución, en Sánchez-Mejía, María Luisa (ed.), *Cabanis y Destutt de Tracy. Textos políticos de los Ideólogos*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2004, p. 19).

34. Vid. Woronoff, Denis: *La République Bourgeoise. De Thermidor à Brumaire, 1794-1799*, París, Éditions du Seuil, 1972 (trad. al castellano de Javier Alfaya, *La República Burguesa. De Termidor a Brumario 1794-1799*, Barcelona, Ariel, 1981).

35. Innerarity, op. cit., p. 41.

36. Vid. Mayer, op. cit., pp. 116-117.

comprobado cómo la libertad individual en un sentido radical colisiona con las demás libertades individuales, destruyendo los lazos sociales y la misma libertad.

Kant, especialmente a través de la obra *Sobre la paz perpetua* (*Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Königsberg, 1795), considera que la misión fundamental del poder civil es garantizar la convivencia social, esto es, que la libertad individual pueda coexistir con la libertad de los demás, apuntando la necesaria vinculación de la libertad con la moral. La universalidad de la moral supone la igualdad de todos los individuos en tanto sujetos morales, afirmándose, en cuanto personas racionales, su dignidad de la cual se deriva su libertad política. La política debe subordinarse a la moral, por lo que su finalidad no es la felicidad, sino la defensa y el respeto de los derechos inalienables de la persona, fundamento de todo orden político legítimo³⁷. Kant contrapone el estado de naturaleza, donde los hombres actúan a su antojo, frente al estado civil, donde una ley superior marca el límite externo de la libertad individual. De este modo, si el estado de naturaleza se identifica con el Derecho privado, la sociedad civil lo hace con el Derecho público. El tránsito del estado de naturaleza a la sociedad civil se hace a través de la razón con el contrato originario por el que un pueblo se constituye en Estado y las voluntades particulares convergen en una voluntad general de conformidad con los principios de libertad, imperio de la ley e igualdad. Esto supone que el Estado civil descansará en tres pilares: la libertad

en cuanto hombre (cada hombre puede obrar según su libertad individual siempre que no perjudique la libertad de otros), la igualdad civil en cuanto súbdito (es una libertad formal ante la ley, compatible con la desigualdad económica) y la autonomía en cuanto ciudadano (la cualidad de ciudadano procede de la propiedad; la autonomía supone no obedecer otra ley que aquella a la que los ciudadanos han otorgado su consentimiento)³⁸.

Por su parte, Hegel, principalmente con la obra *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho o compendio de Derecho natural y Ciencia del Estado* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Berlin, 1821), señala que la libertad individual necesita para realizarse el componente referencial de la libertad en sociedad. Para concretarse en la realidad, la razón debe relativizarse, despojarse de la abstracción: el hombre no es sólo un ser racional sino que es también un ser moral y social³⁹. La gran pregunta es cómo

38. Vid. Kant, Immanuel: *La paz perpetua*, Madrid, Tecnos, trad. al castellano de Joaquín Abeilán, 2ª ed., 1989, pp. 15 y ss. Delgado Fernández, Santiago y Jiménez Díaz, José Francisco: "Introducción. Los antecedentes: Las ideas políticas de los ilustrados en el contexto europeo. 4.- Ilustración alemana: el pensamiento político de Immanuel Kant", en Delgado Fernández, Santiago y Jiménez Díaz, José Francisco (eds.): *Introducción a la Historia de las Ideas políticas Contemporáneas*, Granada, Universidad de Granada, 2008, pp. 31-35. Rosanvallon, Pierre: *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, París, Gallimard, 1992 (trad. al castellano de Ana García Bergua, *La consagración del ciudadano. Historia del sufragio universal en Francia*, México, Instituto Mora, 1999, pp. 101 y ss.). Díez del Corral, op. cit., pp. 226-229. Béjar, op. cit., pp. 65-87.

39. Vid. Innerarity, op. cit., pp. 23 y ss.; 48 y ss.; 66 y ss. También Touchard, op. cit., II, pp. 137 y ss. Díez del Corral, op. cit., pp. 229-232.

37. Vid. Touchard, Jean: *Histoire des idées politiques*, París, Presses universitaires, 1959 (trad. al castellano de J. Pradera, *Historia de las ideas políticas*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1990, t. II, pp. 130 y ss.). Innerarity, op. cit., pp. 22; 48 y ss.

relacionar las ideas de libertad y de autonomía moral del individuo con la inevitabilidad social; cómo la insalvable dimensión social obliga a relativizar los conceptos y a adaptar las ideas al nuevo tiempo de síntesis entre la emancipación individual y la ligazón social, permitiendo la realización de la libertad individual sin menoscabo de la libertad del otro. Por tanto, la libertad posible está indisolublemente ligada a unos referentes contextuales; así, para Innerarity:

«La libertad inhiere y se expresa en un contexto sociocultural, ninguno de cuyos elementos pueden considerarse aisladamente. [...] El conjunto de lazos y vínculos que resultan de este despliegue ya no es un argumento contra la realidad de la libertad; más bien ocurre lo contrario: el arraigo de la libertad en un espacio es su radical condición de posibilidad. El puro ideal de la razón debe tomar cuerpo en una forma sensible y en un entramado social, pero esto no supone una liquidación de la racionalidad, sino su realización cumplida»⁴⁰.

Hegel se opone a la tendencia del liberalismo a trasladar el núcleo de la vida social y política del Estado al individualismo del mercado, aduciendo que un individuo que persigue únicamente sus intereses egoístas no puede ser el eje de la política⁴¹. Escribe Innerarity en este sentido que para Hegel:

40. Innerarity, op. cit., pp. 56-57.

41. Vid. Rieu Martínez, Jorge: «La teoría política de Hegel», en Delgado Fernández y Jiménez Díaz, op. cit., pp. 86-87. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*, edición, traducción, estudio preliminar y notas de Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos, 2017, pp. 200-202, §185; 260-262, §261.

«El tráfico mercantil es un ámbito éticamente neutralizado para la persecución estratégica de intereses privados, y por eso no puede ser un ámbito de integración [...] Es necesario subsumir los antagonismos en la esfera de una eticidad viva, precisamente en este momento en el que, frente al espejismo de una liberación individual, «las ideas morales pueden encontrar un sitio en el hombre», de tal modo que «las constituciones que solo garantizan la vida y la propiedad dejan de ser las mejores». Solamente puede superarse la paradoja de una libertad que termina creando un «aparato de terror» (*der ängstliche Apparat*) si la libertad se entiende como configuración de una comunidad política, si se abandona la atomización de subjetividades hostiles a favor de una solidaridad compatible con la libertad individual»⁴².

Según Hegel, el Estado es una realidad política fundamental en tanto «realización de la libertad concreta»⁴³: si el hombre puede ser libre, sólo podrá serlo dentro del Estado, en tanto «esfera de la conciliación de lo universal y lo particular»⁴⁴. El Estado hegeliano se concibe como cúspide de la historia al posibilitar el desarrollo de la libertad, del derecho, de las costumbres, del arte, etc. Hegel señala la división del derecho, en cuanto «ámbito de la libertad realizada»⁴⁵, en: derecho absoluto (propio de la voluntad individual inmediata), moralidad (que se manifiesta en la individualidad subjetiva) y eticidad (que se encuentra en la voluntad objetiva en relación con el mundo externo del hombre, es decir, de la familia, la sociedad y el Estado). La eticidad «es la razón que se hace consciente de sí en cuanto se ha realizado en las instituciones histórico-políticas de un pueblo y sobre todo del Estado», escri-

42. Innerarity, op. cit., p. 71.

43. Hegel, op. cit., pp. 259-260, §260.

44. Vid. Touchard, op. cit., II, p. 144.

45. Hegel, op. cit., p. 31, §4.

be Rieu⁴⁶. Ese despliegue de la eticidad culmina en el Estado, síntesis de la familia y de la sociedad civil. El Estado, a su vez, se despliega en tres momentos dialécticos: el derecho interno del Estado o Constitución, el derecho externo del Estado en relación con los demás, y finalmente, la historia del mundo. Hegel se postula a favor de la monarquía constitucional, renegando de la soberanía popular⁴⁷ y concibiendo a la clase media como columna básica del Estado en cuanto en ella «se encuentra la conciencia jurídica y la inteligencia cultivada del conjunto de un pueblo»⁴⁸. Frente al universalismo revolucionario, reconoce que «cada pueblo posee la Constitución que le corresponde y es adecuada a él»⁴⁹, y, aunque acepta la idea de división de poderes, sin embargo los subordina al poder del monarca en tanto encarnación real de la personalidad del Estado⁵⁰.

La realización de la libertad requiere en consecuencia de los referentes sociales, culturales e históricos. Más allá del individualismo moral kantiano la eticidad hegeliana liga la libertad del individuo a la inevitable ética colectiva o razón universal; su libertad posible sólo puede existir dentro del Estado, las leyes y las instituciones. Frente a la universalidad de la libertad del 89, para la nueva libertad censitaria los resortes han devenido necesarios, son —calificativo legitimador de la época—útiles⁵¹.

46. Rieu Martínez, “La teoría política de Hegel”, op. cit., p. 86.

47. Hegel, op. cit., pp. 288-292, §279.

48. Hegel, op. cit., p. 305, §297.

49. Hegel, op. cit., p. 285, §274.

50. Vid. Rieu Martínez, “La teoría política de Hegel”, op. cit., pp. 81-95.

51. Vid. Hegel, op. cit., pp. 147-148, §135. Sprute, Jürgen: *Filosofía política de Kant*, Madrid, Tecnos, 2008. López Calera, Nicolás María: *El*

3. Anudando la cadena de los tiempos: la búsqueda de referentes

A la libertad nacida de la Revolución hay que asociarle unos referentes de orden que hagan posible la convivencia social. Pero, ¿cuáles son esos referentes y dónde encontrarlos?

Los defensores de la libertad posible fijan sus miras en el modelo político británico; sin embargo transportarlo a Francia sería caer de nuevo en el error de la abstracción, en la política de laboratorio, tan ajena a la vida, a las sociedades, a los pueblos y a su historia. Los usos políticos se van a ir construyendo a golpe de necesidad; la nueva sociedad requiere una nueva convivencia política donde las diferencias puedan manifestarse dentro de un espacio de libertad posible que permita desarrollar el debate de ideas sin que por ello se desemboque en el peligro de la guerra civil entre los defensores del despotismo absoluto y los del despotismo de la libertad⁵². En este contexto, se esgrime la importancia de organizar un grupo de centro, equidistante entre extremos irreconciliables, cuya percepción abismática de la política les conducirá a la obsesión doctrinaria del justo medio; una vez despojados de la estrategia de oposición y arropados en la de gobierno a partir de 1830, sus delirios les conducirán a la bunkerización no ya frente a la política, sino frente a la realidad.

riesgo de Hegel sobre la libertad, Granada, Universidad de Granada, 1973.

52. Vid. Lario, Ángeles: “Monarquía Constitucional y Gobierno Parlamentario”, en *Revista de Estudios Políticos*, nº 106 (octubre-diciembre 1999), pp. 277-288.

Si 1789 había sublimado la libertad, el individuo y la abstracción, a partir de 1795 cuando el recelo, retomándose el concepto de sociedad frente al de individuo, anhelándose la seguridad, el orden, la cristalización de los principios, la positivación de los derechos, la recuperación de los referentes que devuelvan las ideas y los principios al arraigo con la realidad, lo que lleva a sustituir el mito abstracto de la universalidad por la concreción nacional —los historiadores se afanarán desde entonces en mitificarla; necesitan una epopeya, pronto la encontrarán: Bonaparte—. El sujeto político toma conciencia de que, además de racional, es un sujeto social, moral e histórico. Es momento de aprendizaje de una nueva cultura política. Este proceso de relectura pretende construir una racionalidad política que permita fundar un orden público estable basado en los principios —revisados, purgados, depurados— del 89⁵³. Siguiendo a Guizot:

«Nos esforzamos hoy, y con mucha razón, por unir lo que somos a lo que hemos sido antaño; sentimos la necesidad de enlazar los sentimientos con los hábitos, las instituciones con los recuerdos, de *anudar en fin la cadena de los tiempos* que no se deja nunca romper totalmente, por muy violentos que sean los golpes que se le apliquen»⁵⁴.

Es la gran tarea pendiente. La Revolución ha enseñado que, traspasados ciertos límites, se lanza desbocada al precipicio de la disolución social, al abismo de la anarquía. Pero, ¿cuáles son esos límites?, ¿cuál es el nuevo espacio, el camino posible donde aunar orden y libertad? La retórica disimula mal una idea que la élite burguesa ha inte-

riorizado: «La Revolución ha sobrepasado sus objetivos al haber atacado la propiedad en nombre de la igualdad y al haber atentado contra la libertad en nombre de la soberanía popular»⁵⁵.

El espejismo de la liberación individual ha hecho tambalear a las antiguas jerarquías, porque el hombre ha acusado a los inventados referentes de la autoridad como causantes de su desgracia. Esa individualidad, por otra parte, es señalada por su atomización, por su anarquismo, por su peligro disgregador, incompatible con aquella titánica tarea de reconstrucción social⁵⁶. En la política alborearán las estrategias de nuevos paraísos prometidos (ya de ayeres míticos, ya de futuros utópicos), espejismos que ahondarán en la insatisfacción del hombre moderno, Sísifo contemporáneo. Así, siguiendo a Innerarity:

«Futurismo revolucionario y tradicionalismo son las dos patologías que surgen con la pérdida del sentido de lo contemporáneo. La tesis de Hegel es que la realidad de una existencia histórica desgarrada no puede ser reconducida a la unidad por una racionalidad abstracta. Cuando lo unilateral —ya sea el sujeto o el objeto aislado, el futuro o el pasado, la emancipación o el orden— se concibe como absoluto, el intento de realizar la unidad sólo puede tener la forma de una constricción. A esto se debe el que tanto el progresismo revolucionario como el tradicionalismo restauracionista adopten necesariamente una praxis política autoritaria. Ninguno de ambos está en condiciones de configurar un entramado político que asegure lo que gracias a la revolución ha entrado en la historia»⁵⁷.

53. Vid. Rosanvallon, *El momento Guizot*, op.cit., pp. 12-13.

54. Guizot, *Historia de los orígenes del gobierno representativo en Europa*, op. cit., p. 47 (resaltado en el original).

55. Sánchez-Mejía, *Benjamín Constant y la construcción del liberalismo posrevolucionario*, op. cit., p. 95.

56. Vid. Innerarity, op. cit., pp. 71-72.

57. Innerarity, op. cit., p. 172.

En este mismo sentido escribe Guizot:

«El pasado tan despreciado, tan abandonado por unos, se ha convertido para otros en el objeto de un culto idolátrico. Aquéllos querían que la sociedad, mutilándose a sí misma, abjurase de su vida anterior; éstos le piden que retorne a sus orígenes para permanecer allí inmóvil e impotente. Y así como los primeros, dueños del futuro, creaban entonces a su antojo las más brillantes utopías en materia de gobierno y de orden social, los segundos sueñan a su vez con utopías del pasado»⁵⁸.

Sin embargo en lontananza no se advierten paraísos; al contrario: «La acción que surge de esta ruptura es el fanatismo, la destrucción de lo concreto en nombre de una abstracción. *La libertad abstracta es desolación y violencia contenida*»⁵⁹. Ante lo cual, « [...] el esfuerzo romántico por reconciliar la política con la religión condujo al escepticismo romántico con respecto a las panaceas constituidas por reformas políticas puramente organizativas»⁶⁰.

La contingencia de la realidad desborda a las pretensiones geométricas de la razón. El hombre nuevo que ha traído la contemporaneidad ha descubierto que la infalibilidad de la razón, azote de dogmas, pilar de la nueva era, ha resultado ser también un dogma; no lo reconocerá, y volverá a intentar encajar la realidad en sus proyectos abstractos, obteniendo, ante su insatisfacción, el mismo resultado: crueldad, nihilismo, barbarie.

La clave del momento es asegurar lo que gracias a la Revolución ha entrado en la

58. Guizot, *Historia de los orígenes del gobierno representativo en Europa*, op. cit., p. 54.

59. Innerarity, op. cit., pp. 172-173.

60. Schenk, op. cit., p. 56.

Historia, buscando fórmulas capaces de hacer arraigar el nuevo espíritu del siglo sobre el legado de los tiempos. Sin embargo, ante esta tarea, la angustia de la razón provoca el anhelo del mito:

« [...] la sociedad burguesa parece haber entrado en un proceso de descomposición, ya que desde la noción de individuo es imposible pensar lo común. [...] el romanticismo alemán es el primer acontecimiento cultural de la era moderna que tematizó el problema de la identidad en un medio social de alienación. La nostalgia por el mito surge desde esta preocupación»⁶¹.

En contraste, la política reducida a la gestión de la realidad, tal y como exigía la fuerza de los hechos, está por hacer, y a la larga aburre, como Lamartine llegará a acusar a Guizot cuando aún no había saltado por los aires la Monarquía de Julio: «*La France est une nation qui s'ennuie!*». El desengaño que produce la quiebra de la confianza en las luces es silenciado con las glorias del Imperio; pero en 1814 ha llegado la hora de templar ese caballo desbocado sobre el que ha cabalgado una Francia nueva y en aquellos momentos exhausta. Se pretende encontrar la estabilidad política y social, pero a poco que se vuelve la vista atrás se contemplan unos años irrepetibles, de una intensidad desconocida: nace la epopeya en torno a la Revolución y el Imperio. Tras las agitaciones de los años treinta, el *spleen* irá impregnando unos espíritus en los que brotarán, a mediados de siglo, las flores del mal. Por su lado, el arte, que intuye el agotamiento del discurso romántico, tratará de huir del retrato de la realidad que impone el academicismo. Mientras tanto, por debajo de aquel tedio burgués, tal vez

61. Innerarity, op. cit., p. 47.

cierto, tal vez impostado, fluye el magma del infierno que padece el proletariado industrial; en el ocaso del siglo habrá generaciones que anhelan la destrucción total, los privilegiados por aburrimiento, los desheredados por necesidad⁶².

4. La reinvenCIÓN posrevolucionaria del liberalismo francés

La conexión del Terror con la idea de la absolutización de la libertad es el argumento esencial sobre el que se va a asentar la estrategia política de los defensores de su limitación. La cuestión

62. Vid. Rosanvallon, *El momento Guizot*, op. cit., pp. 249 y ss. Ponteil, op. cit., pp. 22 y ss. Droz, op. cit., pp. 103-136. Díez del Corral, op. cit., pp. 51 y ss.; 429-454. Craiutu, Aurelian: *Liberalism under Siege: The Political Thought of the French Doctrinaires*, Lanham, Maryland, Lexington Books, 2003 (trad. al francés de Isabelle Haussler : *Le Centre introuvable. La pensée politique des doctrinaires sous la Restauration*, París, Plon, 2006, pp. 41 y ss.). Maurois, André: *Histoire de la France*, París, Wapler, 1947 (trad. al castellano de María Luz Morales, *Historia de Francia*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1973, pp. 403 y ss.). Steiner, George: *In Bluebeard's Castle: Some notes towards the redefinition of culture*, New Haven, Yale University Press, 1971 (trad. al castellano de Alberto L. Budo, *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*, Barcelona, GEDISA, 2^a ed., 1992 [1^a ed. en 1991], pp. 32 y ss.). Lesmes, Daniel: *Aburrimiento y capitalismo. En la escena revolucionaria: París, 1830-1848*, Madrid, Pre-Textos, 2018. Las palabras de Lamartine en M-vida, M.J. ; Laurent, M.L. (fond.) ; Barbier, G. ; Claveau, L. ; Lataste, L. ; Pionnier, C. (dir.) : *Archives parlementaires de 1787 à 1860. Recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises*, Deuxième série (1800 à 1860), t. CXXIII, París, Dupont, 1911, sesión de 10 de enero de 1839, pp. 161 y ss.

era repensar una nueva forma de libertad que no se precipitara a la disolución social y a su propia destrucción. Los únicos caminos posibles de realización de la libertad reclamaban el abandono de la pureza idealista en favor de la practicidad⁶³. Retomando a Innerarity:

«La necesidad que había sido expulsada por la puerta de la metafísica, entra —con todos los honores— por la ventana de la filosofía de la historia. Efectivamente, un destino gobierna la historia, pero no es un destino ciego, sino providente. Nunca la historia se había cargado de tanta esperanza como cuando se la declaró obra exclusiva del hombre»⁶⁴.

Retorna la historia por las grietas de la razón. Para una burguesía que había alcanzado el poder, la herencia iusnaturalista que había alimentado sus esperanzas durante el siglo XVIII deviene incómoda, inútil ya para sus intereses de clase. Había que despojar en consecuencia al liberalismo, en tanto ideología de la nueva élite, de todo componente desestabilizante y revolucionario que pusiera en peligro el nuevo statu quo, renegando del que había sido su referente: Rousseau⁶⁵. En su anhelo de estabilidad, el liberalismo dejaba de ser revolucionario para aprender a ser conservador: los nuevos pilares necesitan reforzarse, no cuestionarse. Escribe Sánchez-Mejía:

«Los caminos de la utopía son ya caminos explorados y ya se sabe a dónde conducen. La inocencia del 89 y del 93 ha desaparecido;

63. Vid. Innerarity, op. cit., pp. 169 y ss.

64. Innerarity, op. cit., p. 118.

65. Rosanvallon, *El momento Guizot*, op. cit., p. 36. Vid. Varela Suanzes-Carpegna, Joaquín: «El liberalismo francés después de Napoleón (De la Anglofobia a la Anglofilia)», en *Revista de Estudios Políticos*, nº. 76 (abril-junio 1992), pp. 29-43.

[...] la revolución ha envejecido y ha llegado el momento de hacer balance y sacar las consecuencias de las lecciones aprendidas en la cruda realidad»⁶⁶.

Pero la tempestad del Terror había barrido las referencias. En esta tierra baldía no hay política diseñada, todo estaba por hacer: el vacío ha sido radical. La orfandad de esta generación le hace madurar. En medio del desconcierto termidoriano-directorial, se impone el pragmatismo. La nueva política se va haciendo poco a poco: Francia vive instalada en la urgencia y no hay tiempo para teorías, sino para gobernar, porque los peligros son demasiado poderosos como para retirarse al análisis y al estudio. Si entonces dominaba la abstracción, ahora mandan las circunstancias⁶⁷. Y ahí, sobreviviendo entre dos límites poderosos, entre dos siamas profundas —el Antiguo Régimen y la Revolución— va abriéndose camino un liberalismo nuevo, que está extrayendo las lecciones que el devenir de la Revolución ha impartido. Había que esgrimir un liberalismo equidistante tanto de las fuerzas de la reacción absolutista, como del liberalismo revolucionario; un espacio de justo medio entre el despotismo absoluto y el despotismo de la libertad. La síntesis de estas dos herencias irrenunciables —la de la revolución y la de la historia, la de la libertad y la del orden— es el objetivo que se marca una tercera vía obsesionada por establecer un régimen político libre y sólido, mediante una política racional que garantice el gran anhelo de la estabilidad, contemplando el modelo inglés como

66. Sánchez-Mejía, *Benjamín Constant y la construcción del liberalismo posrevolucionario*, op. cit., p. 67.

67. Vid. Sánchez-Mejía, *Benjamín Constant y la construcción del liberalismo posrevolucionario*, op. cit., pp. 64 y ss.

ejemplo de equilibrio práctico entre la libertad y el orden. Está naciendo el liberalismo posrevolucionario.

El nuevo liberalismo reconoce algunos valores revolucionarios de los que no está dispuesto a desligarse (la libertad, la propiedad), pero ahora se reclama conservador: para legitimarse contempla con respeto a la Historia, como didáctica no condicionante, y al Estado-nación como contexto de identidad, y reniega de la tabla rasa revolucionaria, del mito del momento cero y de la propia idea de universalidad, conceptos tributarios de un programa que ha resultado imposible. En el reajuste receloso de la élite, comienza el repliegue hacia la identidad. Aspirará a un modelo político donde para sobrevivir a los abismos tengan que colaborar la historia y la Revolución, el rey y el Parlamento, el orden y la libertad. En este contexto dialéctico nace, con espíritu de síntesis, el liberalismo posrevolucionario: «El sendero de la libertad es sumamente estrecho: a un lado y a otro amenazan los terribles precipicios del despotismo y la anarquía, que tienen entre sí una comunicación oculta»⁶⁸. Se instala una idea que cala: «La anarquía es la tiranía de todos, así como el despotismo es la tiranía de uno solo»⁶⁹.

Se abren los dos grandes procesos de positivación: el constitucionalismo para

68. Lista, Alberto: “Constitution de la nation française, avec un essai de traité et un recueil de pièces corrélatives; par le comte Lanjuinais, pair de France, membre de l’Institut, etc. 1819”, en *El Censor*, t. I, nº. 2 (12 de agosto de 1820), pp. 112-113.

69. Lista, Alberto: “Continúa el discurso anterior”, en *El Espectador Sevillano*, nº. 50 (20 de noviembre de 1809), p. 199.

el Derecho público y la codificación para el Derecho privado⁷⁰. Hay que consolidar el poder constituido: frente a los ideales, se imponen las instituciones, llegándose a afirmar que «El bien debe esperarse de las *instituciones*, no de los individuos»⁷¹. Del mismo tenor, Hegel, para quien las instituciones del Estado «forman la racionalidad desarrollada y realizada» escribe: «Las instituciones son los pilares de la libertad pública, ya que en ellas la libertad particular es racional y está realizada»⁷². Durante Termidor y el Directorio los dos referentes intelectuales más poderosos son Sieyès y Burke. El primero traslada el miedo a la representación a sus reflexiones constitucionales, con importantes restricciones en el sufragio, la división del Legislativo y el refuerzo del Ejecutivo. Burke, por su parte, denuncia la idea de que la libertad sea el fruto universal de la abstracción; defendiendo, por el contrario, que la forma política y el derecho de una sociedad son producto de la historia de cada pueblo, son la expresión normativa de una sociedad y no de un ejercicio teórico de abstracción. En esa tarea de relectura se irá desarrollando el nuevo liberalismo. Si el liberalismo revolucionario pivota sobre el individuo, el liberalismo posrevolucionario descansa sobre la sociedad constituida. Consecuentemente,

si el concepto de “individuo” tiene una naturaleza dinámica, la del término “institución” es estática; el primero evoca la acción del poder constituyente, mientras que el segundo, la estabilidad del poder constituido⁷³.

Ante la imposibilidad de la solución monárquico-constitucional, a la moderación termidoriana sólo le quedará la República. Comienza a despuntar una nueva generación de republicanos moderados que constituyen una especie de *intelligentsia*, donde descuellan el grupo de los Ideólogos, Benjamín Constant y Madame de Staël. Sin embargo, el triunfo electoral de los monárquicos en septiembre de 1797, obliga al Directorio a pedir ayuda al ejército: no están dispuestos a ver morir la Revolución en manos del enemigo. Al recurrir al Ejército, el Directorio hipoteca su existencia a la voluntad del sable. Constant y Madame de Staël también aceptan la irremediable dictadura de las instituciones para evitar la de las persecuciones⁷⁴. A golpe de Brumario la libertad queda secuestrada. Ante esta situación, hay personajes que deciden colaborar (Sieyès, segundo cónsul y artífice de la Constitución del año VIII) y otros que se oponen: unos gradualmente desde dentro (los Ideólogos) y otros, tajantes, des-

70. Vid. Peces-Barba, Gregorio y Dorado Porras, Javier: “Derecho, Sociedad y Cultura en el siglo XVIII”, en Peces-Barba Martínez, Gregorio; Fernández García, Eusebio; y De Asís Roig, Rafael (dir.): *Historia de los Derechos fundamentales, t. II: siglo XVIII, Vol. I: El contexto social y cultural de los derechos. Los rasgos generales de evolución*, Madrid, Dykinson-Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas-Universidad Carlos III, 2001, op. cit., p. 126.

71. Lista, Alberto: “De la dictadura”, en *El Censor*, t. XI, núm. 62 (6 de octubre de 1821), p. 104.

72. Hegel, op. cit., p. 264, §265.

73. Vid. p. ej. Sánchez-Mejía, María Luisa: “Repúblicas monárquicas y Monarquías republicanas. Las reflexiones de Sieyès, Necker y Constant sobre las formas de gobierno”, en *Revista de Estudios Políticos*, nº. 120 (abril-junio 2003), pp. 195-217. Lario, Ángeles: “La Corona en el Estado liberal. Monarquía y Constitución en la España del siglo XIX”, en *Historia Contemporánea*, nº. 17 (1998), pp. 139-157.

74. Vid. Sánchez-Mejía, Benjamín Constant y la construcción del liberalismo posrevolucionario, op. cit., p. 82. Woronoff, op. cit., pp. 201 y ss.

de el exilio (Coppet: Madame de Staël y Constant)⁷⁵.

Con la afirmación de Benjamin Constant de que la propiedad y los talentos retomaban sus derechos, se estaban admitiendo formas legítimas de desigualdad⁷⁶. No es un apunte baladí; el nuevo liberalismo va a contar entre otros, con esos dos pilares fundamentales: la propiedad como nuevo criterio de estratificación social post-estamental y la soberanía de la razón como legitimador de la ciudadanía política. A estos pilares le acompañan dos vectores esenciales, la limitación del poder y los derechos del hombre⁷⁷, premisas incompatibles con la dictadura de Napoleón. En el seno de la oposición al despotismo de Bonaparte surgen dos interpretaciones del liberalismo posrevolucionario: en Coppet se piensa en un liberalismo de individuo que incida en los derechos individuales frente al Estado, de fuerte protagonismo de la sociedad civil, cercano al modelo inglés, cosmopolita a la par que abierto a la

sensibilidad romántica; desde Francia se diseña un liberalismo de gobierno sobre la idea de reforzar al Estado para posibilitar la libertad del individuo, constituyéndose en un liberalismo estatalista, institucional, predominantemente político y sociológico en detrimento de lo económico, abierto al sentido común y cerrado a las abstracciones teóricas, receloso de la sociedad civil y de carácter paternalista y elitista. Se va configurando de este modo un liberalismo desde arriba, dirigido, anti-individualista, al que Rosanvallon denomina «libéralisme octroyé», y que será desarrollado durante la Restauración por el grupo doctrinario⁷⁸.

75. Vid. Takeda, Chinatsu: “Deux origines du courant libéral en France”, en *Revue Française d’Histoire des Idées Politiques*, 2003 (2º semestre), nº. 18: Les Idéologues et le Groupe de Coppet, pp. 246 y ss. Bacot, Guillaume: “Les Idéologues et le groupe de Coppet”, en *Revue Française d’Histoire des Idées Politiques*, 2003 (2º semestre), nº. 18: Les Idéologues et le Groupe de Coppet, pp. 227 y ss. Sánchez-Mejía, María Luisa: “Madame de Staël y la Constitución del año III: el nacimiento del republicanismo liberal”, en *Historia Constitucional*, nº. 16 (2015), pp. 47-66.

76. Vid. Constant, Benjamin: “Carta a su tía Mme. de Nassau, de 29 de mayo de 1795 (10 de Pradial año III)”, en Melegari, Dora (ed.), *Journal intime de Benjamin Constant et lettres à sa famille et à ses amis*, París, Albin Michel, 1928, p. 268 [1ª. ed., París, Ollendorff, 1895, pp. 234-235], apud Sánchez-Mejía, *Benjamín Constant y la construcción del liberalismo posrevolucionario*, op. cit., p. 64. Díez del Corral, op. cit., pp. 140-144.

77. Vid. Craiu tu, op. cit., p. 265.

78. Vid. Takeda, op. cit., pp. 235 y ss. Touchard, op. cit., II, pp. 166-167. Sánchez-Mejía, María Luisa: “La teoría política de los Ideólogos”, en Sánchez-Mejía, *Textos políticos de los Ideólogos*, op. cit., pp. XI-XXII. Díez del Corral, op. cit., pp. 32 y ss. Craiu tu, op. cit., passim. Jaume, Lucien: *L’individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, París, Fayard, 1997, pp. 25-169. Jaume, Lucien: “Le libéralisme français après la Révolution, compare au libéralisme anglais”, en *Historia Constitucional*, nº. 4 (2003), pp. 383-393. Girard, Louis: *Les libéraux français, 1814-1875*, París, Aubier, 1985, pp. 5-47. Rosanvallon, Pierre: *La Monarchie impossible. Les Chartes de 1814 et de 1830*, París, Fayard, 1994, pp. 45 y ss. Rosanvallon, Pierre: *Le modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, París, Ed. du Seuil, 2004 (trad. al castellano de Víctor A. Goldstein, *El modelo político francés: la sociedad civil contra el jacobinismo, de 1789 a nuestros días*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, pp. 71 y ss.), Lacchè, Luigi: *La Libertà che guida il Popolo. Le Tre Gloriose Giornate del luglio 1830 e le «Chartes» nel costituzionalismo francese*, Bolonia, Il Mulino, 2002, pp. 21 y ss. Cassese, Sabino: *Il diritto amministrativo: storia e prospettive*, Milán, Giuffrè Editore, 2010 (trad. al castellano: *Derecho Administrativo: Historia y futuro*, Madrid, Instituto Nacional de Administración Pública-Editorial Derecho Global, 2014 especialmente “Capítulo Primero: La construcción del Derecho Adminis-

5. A modo de conclusión

Pero, ¿no era el ejemplo inglés el modelo a seguir?

Para aquel propósito de adaptación podrá servir de ejemplo, pero no de dictado a una Francia escudada en su papel geopolítico e histórico. Francia, que antepone la gobernabilidad a la libertad individual —a la que achaca su tendencia a la atomización de los intereses, a la disolución social—, prefiere centrar su atención en el equilibrio institucional británico pues considera una simpleza reducir el ejemplo inglés a un liberalismo de individuo cuando en realidad por encima del individuo inglés, antes del individuo inglés, existen sus instituciones, esos poderosos pilares de la vida inglesa. Desconcertante paradoja.

Surgen las disonancias: las instituciones inglesas descansan en la capacidad legitimadora de la historia; los franceses, en cambio, han cultivado la razón con tal profundidad que ha dejado una huella característica, una identidad propia: ¿cómo van a regirse de nuevo por la oscuridad de la costumbre, expresión normativa de la historia, si han aspirado a la idealización de la seguridad exacta de la Ley, expresión normativa de la razón? Es una vuelta atrás sin sentido⁷⁹. Otro detalle: gracias en

trativo: Francia y Reino Unido”, trad. Alberto Montaña y Manuel Martínez Neira, pp. 37 y ss.).

79. Vid. Jaume, Lucien: “Le libéralisme français après la Révolution, compare au libéralisme anglais”, en *Historia Constitucional*, nº. 4 (2003), pp. 383-393. Lucien Jaume distingue dos tendencias fundamentales en el liberalismo: una, que se rige por el orden espontáneo en la economía de mercado, en la moral, en el papel de las jerarquías sociales (tendencia que se encuentra en la escuela inglesa y sobre todo escocesa); y otra que hace cerrado elogio de la ley como principio de acción (tendencia francesa). Estas dos tendencias

gran parte a un entramado institucional inclusivo (la Corona, la nobleza, el pueblo) y a un eficaz sistema de equilibrios, Inglaterra no padece aquel riesgo permanente de guerra civil —política y, sobre todo, social— tan latente en Francia a lo largo del siglo XIX. Surge otra diferencia de calado: la tradición política inglesa descansa en la centralidad de la *Supreme Court*, de

descansan en las fuerzas sociales que entran en escena, con una aristocracia inglesa implicada directamente en el funcionamiento institucional del reino y colaborador en el mantenimiento del vínculo sociedad/Estado (lógica del compromiso), mientras que en Francia el Estado se construye desde la ley y frente a los enemigos del constitucionalismo, como entre otros la aristocracia (lógica de la ruptura); vid. Jaume, Lucien: “El liberalismo posrevolucionario: Francia e Inglaterra”, en Robledo, Ricardo; Castells, Irene; Romeo, Mª Cruz (eds.): *Orígenes del Liberalismo. Universidad, Política, Economía*, Salamanca, Universidad de Salamanca-Junta de Castilla y León, 2003, pp. 144 y ss. Por su parte, Rosanvallon señala cómo el legicentrismo a la francesa implica que el reinado de la ley no concluía en la noción de Estado de Derecho, sino que expresa un ideal de racionalización política y social. El racionalismo político a la francesa reposa en la certeza de que el interés general no es, como en el modelo inglés, el simple compuesto de los intereses particulares, sino que “participa esencialmente de una simbología de la pertenencia social y de una forma de apropiación colectiva del antiguo poder real”, de tal manera que al confundir el sufragio universal con el gobierno de la multitud, la evolución histórica del parlamentarismo en Francia es brutal e irregular, frente al carácter progresivo y regular de la ampliación del sufragio en Inglaterra, vid. Rosanvallon, *La consagración del ciudadano...*, op. cit., pp. 137 y ss., 416 y ss. Siedentop, Larry: “Two Liberal Traditions”, en Alan Ryan (ed.), *The Idea of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1979, pp. 153-174. Craiutu, op. cit., pp. 263 y ss. Varela Suanzes-Carpegna, “El liberalismo francés después de Napoleón (de la anglofobia a la anglofilia)”, op. cit., pp. 29-43. Cassese habla de “las dos vías del estado moderno en Occidente” vid. Cassese, op. cit. pp. 27 y ss.

ahí la fortaleza de su sociedad civil (libertad inherente que se defiende —libertad *per se*—) en la que el individuo no queda difuminado en la representación; por el contrario, en Francia, como en el resto del continente, el monarca había acaparado todo el poder, generando la ruptura revolucionaria y la permanente idea de garantizar la libertad frente al rey (libertad ausente que se reclama —libertad frente a—, libertad ausente que se concede —libertad gracias a—). Esto asienta la idea de que la libertad no se despliega desde el individuo hacia el poder, sino a la inversa, lo que unido al recelo hacia la representación —no solo se trata de una desconfianza hacia el individuo en sí, sino incluso hacia el individuo representado: es el miedo al número en tanto desafío a la estratificación social, es el miedo a la democracia— con que se construye el liberalismo posrevolucionario continental, provoca el predominio del Ejecutivo en detrimento del Legislativo. Se fija así la idea del poder desde arriba. En consecuencia, la adaptación resulta ilusoria desde el recelo a la inherente libertad del individuo. El resultado de esta actitud de las élites francesas es la imposibilidad de adoptar una cultura de la libertad individual: les resulta más cómodo adaptar al nuevo tiempo el principio de autoridad⁸⁰.

Son contextos y culturas políticas diferentes: en Gran Bretaña el liberalismo es conservador de un régimen político, de un equilibrio institucional y de unos modos de hacer política, así como de una sociedad civil estable, poderosa y acostumbrada a fiscalizar al poder; en una Francia que anhela esa estabilidad inglesa, todo está por

construir, por reforzar; incluso algunos fundamentos políticos quedan por definir (por ejemplo, el gobierno parlamentario, la responsabilidad ministerial, el poder neutro del rey): es una etapa de aprendizaje del gobierno parlamentario, de un liberalismo que está aprendiendo a ser conservador. Los nuevos tiempos impiden aunar la historia de Francia y la razón de los franceses. Además, Francia, temerosa de la capacidad política, social y económica de la libertad del individuo, anhela recomponer los lazos comunitarios en aras del imperativo de la gobernabilidad, argumentando que no ha experimentado veinticinco años de vértigo para convertirse en una mera sociedad de tenderos: el espíritu de *grandeur* es algo más que una bolsa de monedas y el ejemplo inglés demasiado mezquino para construir y exportar *civilisation*⁸¹. En esa actitud caben la mística del Imperio, la libertad guiando al pueblo y una Francia que a mediados de siglo pide sufragio universal cansada de aquella monarquía convertida en «una sociedad por acciones para la explotación de la riqueza nacional» por parte de la aristocracia financiera (una aristocracia de tenderos)⁸² —no solo es una criba censitaria a la libertad o a la representa-

81. Vid. Rosanvallon, *El modelo político francés*, op. cit., pp. 96-104; 114 y ss.; 127 y ss. Sánchez-Mejía, *Benjamín Constant y la construcción del liberalismo posrevolucionario*, op. cit., pp. 212-213. Lacchè, Luigi: “Constitución, monarquía, parlamento: Francia y Bélgica ante los problemas y modelos del constitucionalismo europeo (1814-1848)”, en *Fundamentos*, nº. 2 (2000), pp. 467-543. Sólo el grupo de Coppet estaba convencido de que el ejemplo inglés era el modelo a seguir: en el resto de publicistas y políticos franceses reinaba el escepticismo, vid. Laquièze, op. cit., pp. 40 y ss.

82. Marx, Karl: *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Madrid, trad. A. S. Cuper, Austral, 2^a ed., 1992, p. 90.

80. Según Lacchè, se trataba de «*tutelare le libertà dell'individuo attraverso un'efficace organizzazione dei poteri dello Stato*», vid. Lacchè, *La Libertà che guida il Popolo*, op. cit., p. 27.

ción, también lo es al mercado—; la lenta consolidación de las instituciones por el contrario aburre a su espíritu inquieto.

Por eso el modelo que se impone tanto con Napoleón como con Luis XVIII —el rey que puede «absorber la *Révolution dans la Monarchie*»⁸³— es que las élites, en su recelo hacia la representación, están dispuestas a acogerse a la tutela política de turno. Desde esa premisa se irá materializando, poco a poco el gobierno representativo en Francia. La transición del paternalismo de la voluntad del despotismo, al paternalismo de la razón de los notables encuentra en el doctrinariismo a sus teóricos. El grupo doctrinario, elitista, reducido, altivo, ejemplifica la estrategia política del gran burgués: intentará movilizar desde sus tribunas a la población para, una vez obtenido el triunfo, clausurar la revolución, escamoteándola en aras del orden como base fundamental de la estabilidad social y retomando su retórica de la propiedad y los talentos para blindar a los capaces. Sin embargo, el fiel de la balanza se inclinará a favor de la propiedad frente a los talentos (al fin y al cabo, éstos, siempre y cuanto no sean talentos para los negocios, pueden llegar a cuestionar esta concepción del mundo reducida a la obtención del beneficio económico como único mecanismo de prestigio social). La búsqueda incessante de la unidad social por parte de los doctrinarios evidencia su rechazo a la pluralidad inherente a la individualidad que ha irrumpido desde la Revolución⁸⁴. Guizot —que aunque se

había labrado fama de ser el más anglófilo de los franceses, en el fondo resultó ser el más francés de los anglófilos— se alzará contra la concepción individualista-liberal según la cual el individuo es una creación moderna, calificándola de barbarie⁸⁵. La libertad había sido un reclamo; el objetivo era la gobernabilidad.

Los valores humanistas que nutrieron al liberalismo quedaban cautelosamente silenciados, aunque dispuestos a ser cimbreados para volver a imponer periódicamente la revolución como método de conquista de sus intereses de clase. Al fin y al cabo, los notables han asimilado una ecuación: cuando Francia reposa, tiende al elitismo; cuando despierta, tiende a la revolución. Los teóricos de la política, particularmente los doctrinarios, silencian la economía; pero la economía, en silencio, maneja la política —Ingres lo captó en las manos como garras de Louis-François Bertin (1832): retrataba las manos del poder⁸⁶—. Obsesionada con la acumulación de capital como vector existencial, la notabilidad burguesa presenta un modelo social carente de mística, de gloria, de romanticismo. De esta aristocracia de tenderos no puede brotar un arte vivo: si antes de 1830 domina la república de las letras una pléyade de escritores afectados de nostalgias, a partir de entonces la nueva generación transmuta el romanticis-

83. Vid. Lacchè, Luigi: “Las Cartas Otorgadas. La teoría de *l'octroi* y las experiencias constitucionales en la Europa post-revolucionaria”, en *Fundamentos*, nº. 6 (2010), pp. 269-305 (la cita en p. 276). Díez del Corral, op. cit., pp. 51 y ss.

84. Rosanvallon, Pierre: “Les Doctrinaires sont-ils des libéraux?”, en Darío Roldán (ed.), *Guizot*,

les Doctrinaires et la presse (1820-1830), Val-Richer, Fondation François Guizot-Val Richer, 1994, pp. 133-139. Díez del Corral, op. cit., pp. 93 y ss.

85. Vid. Rosanvallon, *El momento Guizot*, op. cit., p. 50.

86. Rosanvallon, *El momento Guizot*, op. cit., pp. 211 y ss. Craiutu, op. cit., pp. 270 y ss. Vid. García Guatas, Manuel: *Jean Auguste Dominique Ingres*, Madrid, Historia16, El arte y sus creadores, nº. 32, 1993, pp. 140-141.

mo en revolucionario al reclamar libertad frente a una burguesía que, alcanzado el poder, había secuestrado el tiempo y los espíritus⁸⁷. Sin el recurso revolucionario, la élite burguesa irá descubriendo a medida que avanza el siglo la capacidad instrumental de una nueva estrategia de movilización: el nacionalismo. El terreno espiritual estaba abonado: todos ansían ligazones comunitarias útiles en el nuevo contexto de la modernidad, fijándose en la Historia y en la Nación, tiempo y lugar como anclajes sobre los que construir la libertad posible.

1830 desplazará también a los viejos ilustrados; su sueño de una base moral que sustente a la sociedad había caducado⁸⁸: comparten con los nuevos gobernantes el recelo hacia la libertad de todos, pero en el repliegue el propietario ha vencido al ciudadano. Las nostalgias siempre están condenadas por el tiempo. Blindado el presente, los nuevos privilegiados se reclaman dueños de su libertad y pondrán los mecanismos del nuevo Estado a su servicio para aplastar a todo el que pretenda desestabilizar su conquista política. Para María Zambrano, el drama del liberalismo, desde sus inicios, es que para ajustar la libertad a la realidad, la limitaron hasta negarla⁸⁹, reduciéndola a la única libertad posible: la libertad de unos capaces que dormían sobre un volcán ignorando la advertencia de Tocqueville: « [...] la causa real, la causa eficiente que hace que los hombres pierdan el poder es que

se han hecho indignos de ejercerlo»⁹⁰. Ese alma humanista del liberalismo ya-cerá en el olvido y, a la larga, el proceso de deshumanización desembocará en la barbarie como industria⁹¹.

Bibliografía

Álvarez Tardío, Manuel: “*Dieu et liberté: la alternativa del catolicismo liberal en el ochocientos*”, en *Historia y Política*, nº. 3 (2000), pp. 7-30.

Bacot, Guillaume: “*Les Idéologues et le groupe de Coppet*”, en *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2003 (2º semestre), nº. 18: *Les Ideólogues et le Groupe de Coppet*, pp. 227-231.

Bauman, Zygmunt: *Modernity and the Holocaust*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1989 (trad. al castellano de Ana Mendoza, *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur, 1997).

Béjar, Helena: *La cultura del yo. Pasiones colectivas y afectos propios en la teoría social*, Madrid, Alianza, 1993.

Bénichou, Paul: *Le sacre de l'écrivain, 1750-1830. Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France Moderne*, París, Corti, 1973 (trad. al castellano de Aurelio Garzón del Camino, *La coronación del escritor, 1750-1830. Ensayo sobre el advenimiento de un poder espiritual laico en la Francia moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981).

Bénichou, Paul: *Le temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, París, Ga-

87. Vid. Bénichou, *La coronación del escritor*, op. cit., pp. 254 y ss. Schenk, op. cit., p. 70. Touchard, op. cit., II, pp. 159-163.

88. Vid. p.ej. para Lista, Martínez Torró, Diego: *El alba del romanticismo español*, Sevilla, Alfar-Universidad de Córdoba, 1993, pp. 342-343.

89. Vid. Zambrano, op. cit., pp. 232-233.

90. Tocqueville, *Recuerdos de la Revolución de 1848*, op. cit., p. 36.

91. Vid. Schenk, op. cit., p. 61. Bauman, Zygmunt: *Modernity and the Holocaust*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1989 (trad. al castellano de Ana Mendoza, *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur, 1997).

- Ilimard, 1977 (trad. al castellano de Aurelio Garzón del Camino, *El tiempo de los profetas. Doctrinas de la época romántica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984).
- Berlin, Isaiah: *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, Londres, John Murray, 1990 (trad. al castellano de José Manuel Álvarez Flórez, *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, Barcelona, Península, 1992).
- Bonnefoy, Yves: *Goya, les peintures noires*, Burdeos, William Blake & Co., 2006 (trad. al castellano de Patricia Martínez, *Goya. Las pinturas negras*, Madrid, Técnicos, 2018).
- Cabanis, Pierre-Jean-Georges: *Quelques considérations sur l'organisation sociale en général, et particulièrement sur la nouvelle Constitution, Commission du Conseil des Cinq-cents*, París, Imprimerie Nationale, Frimario año VIII (1799).
- Cassese, Sabino: *Il diritto amministrativo: storia e prospettive*, Milán, Giuffrè Editore, 2010 (trad. al castellano: *Derecho Administrativo: Historia y futuro*, Madrid, Instituto Nacional de Administración Pública-Editorial Derecho Global, 2014).
- Craiutu, Aurelian: *Liberalism under Siege: The Political Thought of the French Doctrinaires*, Lanham, Maryland, Lexington Books, 2003 (trad. al francés de Isabelle Hausser : *Le Centre introuvable. La pensée politique des doctrinaires sous la Restauration*, París, Plon, 2006).
- Delgado Fernández, Santiago y Jiménez Díaz, José Francisco: "Introducción. Los antecedentes: Las ideas políticas de los ilustrados en el contexto europeo. 4.- Ilustración alemana: el pensamiento político de Immanuel Kant", en Delgado Fernández, Santiago y Jiménez Díaz, José Francisco (eds.): *Introducción a la Historia de las Ideas políticas Contemporáneas*, Gra-
- nada, Universidad de Granada, 2008, pp. 11-35.
- Díez Del Corral, Luis: *El liberalismo doctrinario*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 4^a. ed., 1984 [1^a ed. 1945].
- Droz, Jacques: *Europe between Revolutions, 1815-1848*, Londres, Collins Sons, 1967 (trad. castellano de Ignacio Romero de Solís, *Europa: Restauración y Revolución, 1815-1848*, Madrid, Siglo XXI, 11^a ed., 1993 [1^a ed. 1974]).
- Finkielkraut, Alain: *La défaite de la pensée*, París, Gallimard, 1987 (seguimos la traducción en castellano de Joaquín Jordá, *La derrota del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 5^a edición, septiembre de 1994 [1^a ed. octubre 1987]).
- García Guatas, Manuel: *Jean Auguste Dominique Ingres*, Madrid, Historia16, El arte y sus creadores, nº. 32, 1993.
- Girard, Louis : *Les libéraux français, 1814-1875*, París, Aubier, 1985.
- González Cuevas, Pedro Carlos: *Historia de las derechas españolas. De la Ilustración a nuestros días*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- Guillemin, Henri: *Silence aux pauvres! Libelle*, París, Arléa, 1989 (trad. al castellano por Juan Vivanco, ¡Los pobres, a callar! *Libelo*, Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1997).
- Guizot, François: *De la démocratie en France*, París, Plon-Víctor Masson, 1849 (traducción, introducción y notas de Dalmacio Negro Pavón, *De la democracia en Francia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981).
- Guizot, François: *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*, París, Didier, 2 vols., 1851 (trad. al castellano en un volumen de Marceliano Acevedo Fernández, *Historia de los orígenes del gobierno representativo en Europa*, Oviedo, KRK, 2009).

- Guizot, François: *Histoire parlementaire de France, Recueil complet des discours prononcés dans les Chambres de 1819 à 1848 par M. Guizot*, París, Michel Lévy Frères, t. III, 1863.
- Hazard, Paul: *La crise de conscience européenne, 1680-1715*, París, A. Fayard, 1961 (trad. al castellano de Julián Marías, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Madrid, Alianza, 1988).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*, edición, traducción, estudio preliminar y notas de Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos, 2017.
- Herrero, Javier: *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Cuadernos para el diálogo-Edicusa, 1973.
- Innerarity, Daniel: *Hegel y el romanticismo*, Madrid, Tecnos, 1993.
- Jaume, Lucien: “El liberalismo posrevolucionario: Francia e Inglaterra”, en Robledo, Ricardo; Castells, Irene; Romeo, Mª Cruz (eds.): *Orígenes del Liberalismo. Universidad, Política, Economía*, Salamanca, Universidad de Salamanca-Junta de Castilla y León, 2003, pp. 143-153.
- Jaume, Lucien: “Le libéralisme français après la Révolution, compare au libéralisme anglais”, en *Historia Constitucional*, nº. 4 (2003), pp. 383-393.
- Jaume, Lucien: *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, París, Fayard, 1997.
- Kant, Immanuel: *La paz perpetua*, Madrid, Tecnos, trad. al castellano de Joaquín Abellán, 2^a ed., 1989.
- Lacchè, Luigi: “Constitución, monarquía, parlamento: Francia y Bélgica ante los problemas y modelos del constitucionalismo europeo (1814-1848)”, en *Fundamentos*, nº. 2 (2000), pp. 467-543.
- Lacchè, Luigi: *La Libertà che guida il Popolo. Le Tre Gloriose Giornate del luglio 1830 e le «Chartes» nel costituzionalismo francese*, Bolonia, Il Mulino, 2002.
- Lacchè, Luigi: “Las Cartas Otorgadas. La teoría de l’octroi y las experiencias constitucionales en la Europa post-revolucionaria”, en *Fundamentos*, nº. 6 (2010), pp. 269-305.
- Laquière, Alain: *Les origines du régime parlementaire en France (1814-1848)*, París, Presses Universitaires de France, 2002.
- Lario, Ángeles: “La Corona en el Estado liberal. Monarquía y Constitución en la España del siglo XIX”, en *Historia Contemporánea*, nº. 17 (1998), pp. 139-157.
- Lario, Ángeles: “Monarquía Constitucional y Gobierno Parlamentario”, en *Revista de Estudios Políticos*, nº 106 (octubre-diciembre 1999), pp. 277-288.
- Lesmes, Daniel: *Aburrimiento y capitalismo. En la escena revolucionaria: París, 1830-1848*, Madrid, Pre-Textos, 2018.
- Lista, Alberto: “Constitution de la nation française, avec un essai de traité et un recueil de pièces corrélatives; par le comte Lanjuinais, pair de France, membre de l’Institut, etc. 1819”, en *El Censor*, t. I, nº. 2 (12 de agosto de 1820), pp. 110-119.
- Lista, Alberto: “Continúa el discurso anterior”, en *El Espectador Sevillano*, nº. 50 (20 de noviembre de 1809), pp. 197-200.
- Lista, Alberto: “De la dictadura”, en *El Censor*, t. XI, núm. 62 (6 de octubre de 1821), pp. 81-104.
- Lista, Alberto: “Del fanatismo servil”, en *El Censor*, t. XVII, nº. 101 (6 de julio de 1822), pp. 321-341.
- Lista, Alberto: “Del fanatismo y de la intolerancia, su compañera inseparable”, en *El Censor*, t. IX, nº. 49 (7 de julio de 1821), pp. 54-75.

- Lista, Alberto: "Italia", en *El Censor*, t. IV, nº. 21 (23 de diciembre de 1820), pp. 180-209.
- López Calera, Nicolás María: *El riesgo de Hegel sobre la libertad*, Granada, Universidad de Granada, 1973.
- Maritain, Jacques: *The Range of Reason*, Nueva York, Scribner, 1952 (trad. al castellano de Alberto Luis Bixio, *El alcance de la razón*, Buenos Aires, Emecé, 1959).
- Martínez Torró, Diego: *El alba del romanticismo español*, Sevilla, Alfar-Universidad de Córdoba, 1993.
- Marx, Karl: *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Madrid, trad. A. S. Cuper, Austral, 2ª ed., 1992.
- Mathiez, Albert: *Les origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)*, París, Société Nouvelle de Librairie et d'édition, 1904 (seguimos la edición, traducción, estudio preliminar y notas de Francisco Javier Ramón Soláns, *Los orígenes de los cultos revolucionarios (1789-1792)*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2012).
- Maurois, André: *Histoire de la France*, París, Wapler, 1947 (trad. al castellano de María Luz Morales, *Historia de Francia*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1973).
- Mavida, M.J. ; Laurent, M.L. (fond.) ; Barbier, G. ; Claveau, L. ; Lataste, L. ; Pionnier, C. (dir.) : *Archives parlementaires de 1787 à 1860, Recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises*, Deuxième série (1800 à 1860), t. CXXIII, París, Dupont, 1911.
- Mayer, Arno J.: *The Furies. Violence and Terror in the French and Russian Revolutions*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2000 (trad. al castellano de Víctor Lucea Ayala, *Las Furias: violencia y terror en las revoluciones francesa y rusa*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014).
- Melegari, Dora (ed.), *Journal intime de Benjamin Constant et lettres à sa famille et à ses amis*, París, Albin Michel, 1928 [1ª. ed., París, Ollendorff, 1895].
- Peces-Barba, Gregorio y Dorado Porras, Javier: "Derecho, Sociedad y Cultura en el siglo XVIII", en Peces-Barba Martínez, Gregorio; Fernández García, Eusebio; y De Asís Roig, Rafael (dir.): *Historia de los Derechos fundamentales, t. II: siglo XVIII, Vol. I: El contexto social y cultural de los derechos. Los rasgos generales de evolución*, Madrid, Dykinson-Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas-Universidad Carlos III, 2001, pp. 3-219.
- Ponteil, Félix: *1848*, París, Armand Colin, 1837 (trad. al castellano de Jesús Castellote López, *La Revolución de 1848*, Madrid, Zyx, 1966).
- Portillo Valdés, José María: *Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000.
- Rieu Martínez, Jorge: "La teoría política de Hegel", en Delgado Fernández, Santiago y Jiménez Díaz, José Francisco (eds.): *Introducción a la Historia de las Ideas políticas Contemporáneas*, Granada, Universidad de Granada, 2008, pp. 81-95.
- Rosanvallon, Pierre: *La Monarchie impossible. Les Chartes de 1814 et de 1830*, París, Fayard, 1994.
- Rosanvallon, Pierre : *Le modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, París, Ed. du Seuil, 2004 (trad. al castellano de Víctor A. Goldstein, *El modelo político francés: la sociedad civil contra el jacobinismo, de 1789 a nuestros días*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007).
- Rosanvallon, Pierre: *Le moment Guizot*, París, Gallimard, 1985, (trad. al castellano

- de Hernán M. Díaz, *El momento Guizot. El liberalismo doctrinario entre la Restauración y la Revolución de 1848*, Buenos Aires, Biblos, 2015).
- Rosanvallon, Pierre: *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, París, Gallimard, 1992 (trad. al castellano de Ana García Bergua, *La consagración del ciudadano. Historia del sufragio universal en Francia*, México, Instituto Mora, 1999).
- Rosanvallon, Pierre: "Les Doctrinaires sont-ils des libéraux?", en Darío Roldán (ed.), *Guizot, les Doctrinaires et la presse (1820-1830)*, Val-Richer, Fondation François Guizot-Val Richer, 1994, pp. 133-139.
- Rudler, Gustave: *La Jeunesse de Benjamin Constant, 1767-1794. Le disciple du XVIII^e siècle. Utilitarisme et pessimisme. Mme. de ChARRIERE. D'après de nombreux documents inédits*, París, Armand Colin, 1909.
- Sánchez-Mejía, María Luisa: *Benjamín Constant y la construcción del liberalismo posrevolucionario*, Madrid, Alianza, 1992.
- Sánchez-Mejía, María Luisa (ed.), *Cabanes y Destutt de Tracy. Textos políticos de los Ideólogos*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2004.
- Sánchez-Mejía, María Luisa: "Desencanto político y nostalgia del paraíso en los orígenes del "mal du siècle"" , en *Thélème: Revista complutense de estudios franceses*, nº. 9 (1996), pp. 247-262.
- Sánchez-Mejía, María Luisa: "Madame de Staël y la Constitución del año III: el nacimiento del republicanismo liberal", en *Historia Constitucional*, nº. 16 (2015), pp. 47-66.
- Sánchez-Mejía, María Luisa: "Repúblicas monárquicas y Monarquías republicanas. Las reflexiones de Sieyès, Necker y Constant sobre las formas de gobierno", en *Revista de Estudios Políticos*, nº. 120 (abril-junio 2003), pp. 195-217.
- Schenk, H. G.: *The Mind of the European Romantics. An Essay in Cultural History*, Londres, Constable & Co., 1966 (trad. al castellano por Juan José Utrilla, *El espíritu de los románticos europeos. Ensayo sobre historia de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983).
- Siedentop, Larry: "Two Liberal Traditions", en Alan Ryan (ed.), *The Idea of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1979, pp. 153-174.
- Sprute, Jürgen: *Filosofía política de Kant*, Madrid, Tecnos, 2008.
- Starobinski, Jean: *1789. Les Emblèmes de la Raison*, París, Flammarion, 1973 (trad. al castellano de José Luis Checa Cremades, *1789, los emblemas de la razón*, Madrid, Taurus, 1988).
- Steiner, George: *In Bluebeard's Castle: Some notes towards the redefinition of culture*, New Haven, Yale University Press, 1971 (trad. al castellano de Alberto L. Budo, *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*, Barcelona, GEDISA, 2^a ed., 1992 [1^a ed. en 1991]).
- Subirats, Eduardo: *Metamorfosis de la cultura moderna*, Barcelona, Anthropos, 1991.
- Takeda, Chinatsu: "Deux origines du courant libéral en France", en *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2003 (2º semestre), nº. 18: Les Ideologues et le Groupe de Coppet, pp. 233-257.
- Tocqueville, Alexis de: *Souvenirs*, París, Calmann Lévy, 1893 (trad. al castellano de Marcial Suárez, *Recuerdos de la Revolución de 1848*, Madrid, Trotta, 1994).
- Tocqueville, Mme. de (ed.), *Œuvres complètes d'Alexis de Tocqueville*, t. IX: *Études économiques, politiques et littéraires par Alexis de Tocqueville*, París, Michel Lévy, 1866.

Touchard, Jean: *Histoire des idées politiques*, París, Presses universitaires, 1959 (trad. al castellano de J. Pradera, *Historia de las ideas políticas*, Barcelona, Círculo de Lectores, t. II, 1990).

Varela Suanzes-Carpegna, Joaquín: “El liberalismo francés después de Napoleón (De la Anglofobia a la Anglofilia)”, en *Revista de Estudios Políticos*, nº. 76 (abril-junio 1992), pp. 29-43.

Vivanco, Luis Felipe: *Moratín y la Ilustración mágica*, Madrid, Taurus, 1972.

Vovelle, Michel: *La mentalité révolutionnaire. Société et mentalités sous la Révolution française*, París, Messidor-Éditions Sociales, 1985 (trad. al castellano de Rafael Santamaría, *La mentalidad revolucionaria*, Barcelona, Crítica, 1989).

Woronoff, Denis: *La République Bourgeoise. De Thermidor à Brumaire, 1794-1799*, París, Éditions du Seuil, 1972 (trad. al castellano de Javier Alfaya, *La República Burguesa. De Termidor a Brumario 1794-1799*, Barcelona, Ariel, 1981).

Zambrano, María: *Horizonte del liberalismo*, Madrid, Morata, 1996 [1ª ed. 1930].

ASSESSING THE IMPACT OF GENDER EDUCATION ON SEXISM: EVIDENCE FROM COLLEGE STUDENTS IN MADRID

EVALUACIÓN DEL IMPACTO DE LA EDUCACIÓN DE GÉNERO EN EL SEXISMO: EVIDENCIA DE LOS ESTUDIANTES UNIVERSITARIOS EN MADRID

M^a Isabel Cepeda González

Universidad Rey Juan Carlos

Email: mariaisabel.cepeda@urjc.es

Recibido: enero de 2018

Aceptado: mayo de 2018

Palabras clave: Sexismo ambivalente; género; estudiantes universitarios; educación; prevención

Key words: Ambivalent sexism; gender; college students; education; prevention

Resumen: El objetivo de este estudio es evaluar el impacto de la educación de género en el nivel de sexismo ambivalente en los estudiantes universitarios de Madrid. Para lograr este objetivo, estudiamos una muestra de 280 estudiantes de la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid (220 mujeres y 60 hombres). 126 son estudiantes con especialización en Criminología que recibieron 60 horas de educación de género. 154 son estudiantes con especialización en Enfermería que no recibieron educación de género. Elegimos estudiantes en Criminología y Enfermería porque su práctica profesional está vinculada a la violencia de género. La metodología consistió en aplicar la Escala de Detección del Sexismo en Adolescentes. Los resultados muestran que los estudiantes que aprendieron sobre el género son menos sexistas. De los estudiantes con educación de género, las mujeres son menos sexistas. Nuestro estudio es una investigación orientada a la acción, ya que proporciona información útil para los profesionales interesados en crear acciones para prevenir el sexismo entre los estudiantes universitarios.

Abstract: The goal of this study is to evaluate the impact of gender education on the level of ambivalent sexism in Madrid college students. To achieve this goal, we study a sample of 280 students from the Universidad Rey Juan Carlos in Madrid (220 women and 60 men). 126 are students majoring in Criminology who had received 60 hours of gender education. 154 are students majoring in Nursing who received no gender education. We chose students in Criminology and Nursing because their professional practice is linked to gender violence. The methodology consisted of applying the Scale for Detection of Sexism in Adolescents. The results show that students

who learned about gender are less sexist. Of the students with gender education, women are less sexist. Our study is action-oriented research in that it provides information useful for professionals interested in creating actions to prevent sexism among college students.

1. Introduction

In spite of advances on gender issues in Western countries, equality of men and women is far from reality. Traditional cultures, education and messages transmitted in communications media contribute to normalize and perpetuate sexism and help to desensitize society to gender violence (GV). As a result, much sexist behaviour is considered normal and becomes invisible to society. Even the victims themselves have difficulty recognizing and identifying their experience as violence (Flood & Pease, 2009), especially when it does not involve physical or sexual aggression.

Ambivalent sexism (Glick & Fiske, 1996:491) is considered as one of the main causes of continued inequality between the sexes, which results in the justification and perpetuation of status hierarchies (Shields, 2007:93). Ambivalent sexism is what differentiates hostile sexism (HS) — which views women as inferior to men — from benevolent sexism (BS) — which finds women weak and incompetent (Becker & Swim, 2011:228), causing men to feel condescending and protective of women and thereby reinforcing women's subordination. BS can, however, conceal more hostile sexism (Recio *et al.*, 2007:526), as it involves a deeply anti-egalitarian attitude toward gender (Glick

& Fiske, 2011:532). Both BS and HS are forms of sexism; both foster gender inequalities (Durá *et al.*, 2006:129), strengthen existing prejudices, serve to justify the subordinate status of women (Glick & Fiske, 1996:494), and make it harder to achieve a state of equality between the sexes. As a result, actions undertaken to fight sexism must face both dimensions, especially when we consider that sexism can be a precursor to situations of GV (Garaigordobil & Aliri, 2011: 332).

Although the struggle against HS is well established in egalitarian countries, the struggle against BS presents various problems. The first is the difficulty of detecting BS (Recio *et al.*, 2007:523). Because it is subtle, BS more often goes unnoticed. Its seemingly kindly attitude is less likely to arouse social alarm or rejection than HS. Many people still believe that BS behaviours are "pleasant" and "romantic" (Glick & Fiske, 2011:531). Since BS is not perceived as a threat, it may be ignored, or at least treated with benevolence (Expósito *et al.*, 2014:162). Second, actions that have been undertaken against BS to date are characterized by their lack of forcefulness. Third, BS is characterized by denial of the discrimination it involves (Swim *et al.*, 1995:202), as with modern racism (Garaigordobil & Aliri, 2011:332; Glick & Fiske, 1996: 494; McConahay, 1986:575). Furthermore, increase in the discursive effects of postfeminism makes fighting sexism more difficult (Calder-Dawe, 2015:91). All of these factors can hinder change and the suppression of these attitudes.

Goal

For education and preventive action against sexism and GV to be effective, it

is crucial that the professionals designing them have real, current information based on knowledge of the beliefs young people hold about gender equality. Minimal or fairly out-of-date information is an obstacle to the efficacy of these actions.

The goal of this study is to compare the level of ambivalent sexism in college students who have received gender education to the level of sexism in college students who have not received gender education, by applying the Scale for Detection of Sexism in Adolescents (DSA) (Recio *et al.*, 2007:523). Our study aims to provide current, precise information to those responsible for designing preventive educational actions that focus on fighting sexism among college-age youth to avoid GV among couples. The results of the analysis will enable us to confirm whether gender education actions change young people's sexist attitudes substantially, or whether they have no notable influence. This study advances over previous studies (Ferrer *et al.*, 2006:365; Lameiras & Rodríguez, 2002: 126) by performing comparative analysis of the impact of specific gender education on sexist attitudes of college students using the DSA inventory.

Method

Participants

The sample was composed of 280 students at the Universidad Rey Juan Carlos in Madrid (Spain). Of these, 126 were students in the final year of the undergraduate Criminology programme, and 154 were students in the first two years of the undergraduate Nursing programme. 21.43% of participants

were men and 78.57% women. As is to be expected, Nursing programmes are highly feminized (81.16% of the Nursing students were women), which confirms that even now sexism and cultural and social stereotypes promote and reinforce gendering of occupations, and some professions are performed exclusively by men (Sayman, 2007:20). The study of Criminology is also feminized, although to a lesser extent (75.39% female students). Criminology, a very new profession, is feminized even though it does not fulfil the requirements typical of feminized professions — being related to social aid and care giving. Criminology does adhere, however, to some characteristics of the professions traditionally performed by women, that is, to the practice of cooperative exchange.

At the time of the survey, the students in Criminology had received 60 hours of education in the course Domestic and Gender Violence, while the Nursing students had not received any specific gender education.

Procedure

The sample was chosen based on the variable "major you are pursuing." The data were collected in November and December 2016, during class time. The participants were assured that the data would remain anonymous and confidential. To perform this study, we followed the ethical principles of the 1975 Helsinki Declaration of the World Medical Association in its 2013 updated version. We explained the nature of the research and its goals, and the researchers were present throughout the data collection process.

Design

This is a descriptive, cross-sectional study of prevalence (Argimon & Jiménez, 2004:23). It involves a self-administered scale that is individual and anonymous. To protect personal integrity and privacy, we numbered the questionnaires. The results were analysed using the statistical programme SPSS, version 22.0. We used the non-parametric Mann-Whitney's U test and the Wilcoxon signed-rank test after confirming normality with the Kolmogorov-Smirnov test.

Instruments

We used sociodemographic variables—age, sex, place of origin—and applied the Scale for DSA. The DSA scale has some good psychometric properties, differentiates appropriately between the two fundamental dimensions of sexism — hostile and benevolent—(Recio *et al.*, 2007:523), and provides a general measure to evaluate changes in sexist attitudes. The final version of the DSA scale is composed of 26 items, 16 of which serve to evaluate HS and 10 to evaluate BS (see Appendix). The response scale for the items is Likert type with 6 choices (from 1= «completely disagree» to 6= «completely agree»).

The DSA scale has several advantages over other scales. The Inventory of Distorted Thinking about Women and Violence (IDTWV) (Echeburúa & Fernández-Montalvo, 1998:79) was designed for one-dimensional evaluation of the cognitive biases that violent men expressed against their partner. The DSA scale, in contrast, has the advantage of being oriented to detecting ambivalent sexism in non-adults who have not necessarily reached the point of

real situations of violence. Further, the properties of the DSA scale have been much more extensively contrasted (Recio *et al.*, 2007:526) than have the psychometric properties of the IDTWV (Echeburúa *et al.*, 2016:838). The Social Desirability Scale (SDS) developed by Crowne and Marlowe (1960) is not recommended due to the low discrimination rates of enough of their items (Ferrando & Chico, 2000:384). The DSA scale has four advantages over the Ambivalent Sexism Inventory (ASI) (Glick & Fiske, 1996:491): a) it was constructed in Spain, the country in which our study was performed; b) the items of the ASI scale are preferentially focused on studying sexism in adults (they talk about work, competency, feminism), while the DSA scale has broader possibilities for use with samples of adolescents; c) the items that compose the DSA scale were obtained from the literature and from direct experience of professionals in matters of GV prevention; and d) the DSA scale has the advantage of showing more clearly than the ASI scale whether there is a higher degree of BS in women (Recio *et al.*, 2007:523).

Results

A. Sociodemographic data

The ages of the 126 Criminology students ranged from 20-58 years old (where $\bar{x} = 22.3$ years is the average age and $s = 4.147$ years the standard deviation), while the 154 Nursing students were 17-49 years old ($\bar{x} = 20.4$ years and $s = 4.848$ years). In the total sample of 280 students, the minimum age was 17 and the maximum 58 ($\bar{x} = 21.3$ years, $s = 4.367$ years).

As to place of origin, most of the Criminology students were from a greater urban area (51.9%) and 35.3% from a smaller urban area. The percentage of Nursing students from a greater urban area was only 46.9%, very similar to the percentage from a smaller urban area (42.6%). In both cases, students from non-urban areas or from outside Spain represented a very small percentage. As the chi-square contrast to analyse whether or not the two variables are associated produced a value of $0.506 > 0.05$, we can conclude for, a confidence level of 95%, that place of origin is independent of the students' major.

**Table 1. Results of chi-square contrast.
Association of variables *origin* and *sex***

	Value	p-value
Pearson's C contingency coefficient	0.066	0.727
No. of valid cases	295	

Source: Compiled by author using survey data

The p-value = $0.727 > 0.05$ shows that there is no significant association between these two variables.

The variable *sex* is also independent of the variable *major*, (p-value = $0.156 > 0.05$); there is no positive association between the two variables, as can be seen in Table 2.

**Table 2. Results of chi-square contrast.
Association of variables *major* and *sex***

	Value	p-value
Pearson's C contingency coefficient	0.082	0.156
No. of valid cases	298	

Source: Compiled by author using survey data

B. Ambivalent sexism

All items were analysed based on major and sex, using Pearson's contingency coefficient to measure first the association between the qualitative variable "degree programme" and the categorical variable "responses to the different items." If the results are conclusive (gender education influences ambivalent sexism), we will analyze the association between the qualitative variable "sex" and the categorical variable "responses to the different items" in the group of students that is less tolerant of sexism.

Table 3. HS/BS; Pearson's contingency coefficient; p-value for each item

ÍTEM	HS/BS	Coef. C	P-value*
1	BS	0,214	0,029
2	HS	0,122	0,342
3	BS	0,208	0,019
4	HS	0,118	0,527
5	HS	0,068	0,504
6	BS	0,172	0,104
7	HS	0,105	0,648
8	BS	0,128	0,426
9	HS	0,065	0,733
10	HS	0,116	0,539
11	BS	0,084	0,829
12	HS	0,163	0,149
13	BS	0,12	0,496
14	HS	0,086	0,697
15	BS	0,096	0,736
16	HS	0,112	0,282
17	BS	0,149	0,243
18	HS	0,187	0,028
19	HS	0,106	0,335
20	HS	0,142	0,192
21	BS	0,149	0,242
22	HS	0,065	0,531
23	HS	0,07	0,481
24	BS	0,26	0,001
25	HS	0,08	0,586
26	HS	0,124	0,325

*Bold indicates items that show an association
Source: Compiled by author using survey data

The results show significant differences between the Criminology and the Nursing students for items 1, 3, 18 and 24 with $p < 0.05$. We will now analyse the other items of interest that do not show an association.

Of the items related to BS, we see an association in Item 1, "Women are naturally more patient and tolerant," with a p-value of $= 0.029 < 0.05$. This item refers to the supposedly innate capacity of women to be more patient and tolerant than men. Whereas 36.6% of Criminology students *disagree completely*, only 26.1% of Nursing students chose this response. The responses *mostly disagree* and *somewhat disagree* are rejected by Criminology and accepted by Nursing. The reverse occurs with the response *somewhat agree*. Item 3, "Feeling and affection are more important for women than for men," also shows an association, with a p-value $= 0.019 < 0.05$. Here, the difference is even greater than for Item 1; 58.8% of Criminology students *completely disagree*, as opposed to 39.9% of Nursing students. Further, only 0.7% of Criminology students express that they *completely agree*, as opposed to 1.8% of Nursing students. In Item 24, "Women are naturally better suited than men to enduring suffering," major is again associated with response, with a p-value $= 0.001 < 0.05$. Criminology students who *completely disagree* constitute 72.8%, as opposed to 48.5% of Nursing students. Further, only 3.7% of Criminology students *somewhat agree* with this statement vs. 11.7% of Nursing students. Other items in the inventory related to BS are worth analysing even though they do not show an association, as in the case of Item 6, "Women are more suited than men to pleasing others."

Criminology students broadly reject Item 12, "Women are naturally manipulative": disagree completely (82.4%) or mostly disagree (14.7%) for a total rejection of 97.1%, as opposed to 91.9% rejection by Nursing students: disagree completely (82.6%) or mostly disagree (9.35%). The same occurs with Item 8, "Because they are more sensitive, women are more understanding than men toward their partners." 54.9% of Criminology students *disagree completely* with this statement, five points above the 49.1% of Nursing students who express total rejection. The results of Item 11, "No one knows how to raise children like their mothers," are interesting. 80.2% of Nursing students show some rejection (*completely disagree*, 61.1%; *mostly disagree*, 19.1%), while disagreement increases to 84.5% among Criminology students (*completely*, 66.9%; *mostly*, 17.6%). Finally, in Item 17, "Women are naturally more sensitive than men," 53.7% of future criminologists *disagree completely*, nine points above the percentage of Nursing students who chose this response (44.2%).

As to items related to HS, we see a correlation in Item 18, "Housework is not a man's job," with a p-value = 0.028 < 0.05. Criminology students express rejection, responding *disagree completely* (response count: 116 < expected frequency: 120.1), in contrast to the attraction among Nursing students (response count: 148 > expected frequency: 143.9). Whereas 85.3% of the Criminology students *disagree completely*, considerably more Nursing students chose this result; 90.8% express that they *disagree completely*. Other items related to HS do not show an association but provide interesting results. Criminology students widely

reject Item 2, "The best place for a woman is at home with her family", with 94.1% *disagreeing completely*, whereas the milder response of Nursing students shows that only 88.9% *disagree completely*. The same occurs with Item 4, "Women are weaker than men in all respects": 88.9% of Criminology students *disagree completely*, somewhat more than two points above the percentage of Nursing students, whereas 0% of Criminology students *mostly disagree*, as opposed to 0.6% of Nursing students. Criminology students broadly reject Item 12, "Women are naturally manipulative": *disagree completely* (82.4%) or *mostly disagree* (14.7%) for a total rejection of 97.1%, as opposed to 91.9% rejection by Nursing students: *disagree completely* (82.6%) or *mostly disagree* (9.35%).

We will now analyze whether the sex of the Criminology students, who received information on gender issues and show greater rejection than Nursing students of any kind of sexism — is an important factor determining responses to the categorical variables.

Table 4. HS/BS; association between “sex” and “responses to each item” (Criminology students). Pearson’s contingency coefficient; p-value

ITEMS	HS/BS	Coef. C	P-value*
1	BS	0,305	0,018
2	HS	0,152	0,201
3	BS	0,143	0,727
4	HS	0,170	0,405
5	HS	0,207	0,049
6	BS	0,187	0,299
7	HS	0,136	0,770
8	BS	0,123	0,843
9	HS	0,204	0,055
10	HS	0,219	0,148
11	BS	0,193	0,392
12	HS	0,151	0,368
13	BS	0,208	0,294
14	HS	0,164	0,294
15	BS	0,208	0,293
16	HS	0,207	0,014
17	BS	0,114	0,883
18	HS	0,158	0,327
19	HS	0,208	0,049
20	HS	0,189	0,171
21	BS	0,156	0,337
22	HS	0,070	0,718
23	HS	0,209	0,040
24	BS	0,138	0,761
25	HS	0,073	0,695
26	HS	0,163	0,297

*Bold indicates the items that show an association.

Source: Compiled by author using survey data

The p-values of the Pearson’s contingency coefficients for Items 1, 5, 16, 19 and 23 indicate dependence among the variables of sex and their corresponding responses. Although the other items do not show significant differences, it is interesting to analyse some responses.

On the items related to BS, both young men and young women express a high percentage of complete disagreement (38.20% and 36.40%, respectively). Whereas young men *mostly agree* (23.50%) or *somewhat agree* (14.70%), implying that 38.20% have some level of agreement with the statement, the percentage of young women who *completely agree* (2%), *mostly agree* (4%) or *slightly agree* (26.30%) shows that only 32.30% affirm some level of agreement. These six points of difference are significant and show that some gender stereotypes persist and that young women thus tend to see themselves as having naturally different ways of being than men.

We find a subtle difference in the responses to Item 3, “Feeling and affection are more important for women than for men.” Although *complete disagreement* predominates in both sexes, men reject it more strongly (64.70%) than do women (57.40%). Whereas 8.80% of young men *mostly disagree*, the figure rises to 18.80% in questionnaires completed by women. We observe a subtle tendency among young women to see themselves as beings for whom feeling has more weight, as endowed with innate characteristics for empathy and as perceiving men as people less dependent on the affect perception. All of this points to greater acceptance of BS among women. In Item 8, “Because they are more sensitive, women are more understanding than men toward their partner,” the percentage of young men who

completely disagree (45.50%) or *mostly disagree* (24.20%) is lower than that of young women who *completely disagree* (57.60) or *mostly disagree* (17.20%). For Item 13, “Women have a greater capacity than men to forgive defects in their partner,” the percentage of young men who *completely disagree* is 52.90%, a figure that increases to 62.40% for young women. Ten points of difference are qualitatively very interesting. For Item 15, on the appeal that fragile women have for men, 82.40% of men *completely disagree*, a chosen by is only 68.30% of the women. Men continue to have a greater tendency to appreciate the appeal of fragility in women.

The items related to HS show no basic discrepancies, as both young men and young women express to a great extent that they *strongly disagree*. The weight of this response varies significantly from person to person, making it an interesting result to analyze.

On Item 5, which proposes women staying at home as a solution to end unemployment, both young men and young women emphatically *absolutely disagree*. Whereas women show 100% *total disagreement*, however, 2.90% of young men *mostly disagree*, and 2.90% *somewhat disagree*. These differences in response reveal traces of the entrenched idea of the model of the *male breadwinner*. Likewise, Item 9, “Keeping house well is the woman’s duty,” is emphatically rejected by the great majority of young men and young women (91.20% and 99%, respectively). The seven points of difference between the men’s and women’s responses again show the ingrained presence of sexist stereotypes in society and the resistance of some domestic tasks to masculinization. Item 14 refers to a competitive gender differentiation. “Men should be the main

breadwinner for their family.” 88.20% of young men *disagree completely* vs. 94% of young women. This is very similar to the response to Item 16, “The husband is the head of the family, and the wife must respect his authority.” 94.10% of young men *completely disagree*, as opposed to 100% of young women. For Item 19, “Women reason worse than men,” it is worrisome that the great majority of men (90.10%) and women (99%) *completely disagree*, 6.10% of the students *mostly disagree*, and 3% express only *some disagreement*. These responses are important because dominating paternalism is one of the most frequent components of HS. For Item 21, that women are irreplaceable in the home, we find that 73.50% of young men *completely disagree*, a percentage considerably lower than that for young women (84.20%). We see from this response that social change concerning women in Spain has accelerated in recent decades, despite the persistence of patriarchal vision forged by old forms of masculine domination. The results of Item 23, “Men should make the most important decisions in the couple’s life” is very noteworthy. 91.20% of young men *completely disagree*, as opposed to 98% of young women, but 2.90% of young men *mostly disagree*, and a full 5.90% only *somewhat disagree*.

2. Discussion and conclusions

The results of our study show that the Nursing students who participated in our study express greater acceptance (or less rejection) of sexism in any of its manifestations, BS or HS. There is only one item of association between “major” and “responses to the items” in which the Nursing students showed greater

rejection than Criminology students: Item 18. This is an odd result without a logical explanation in light of the other results, surely motivated by the massive feminization of the Nursing programme. It is important to remember that the Nursing students had not received specific gender education by the time they completed the survey, whereas the Criminology students had received 60 hours of education in the material. The Criminology students were not only more adverse than the Nursing students to sexism but also show a more intense rejection of the HS-related items than of the items related to BS.

From the previous results, it follows that BS is present among our youth, a significant percentage of whom continue to consider women in a stereotyped way, with more emotivity than rationality and as limited to certain roles. This view contributes to justification and perpetuation of status hierarchies. The acceptance of BS is, however, much lower among the students who received gender education. Such education contributed to making the risk of BS visible to these young people. They thus reject sexism more categorically, while it passes more unnoticed among the young people who have not received gender education.

If we analyse ambivalent sexism as a function of sex among the students who did receive gender education, we find that women reject both BS and HS more than men, but we also confirm that a significant percentage of women accept BS, which they have internalized and normalized. The broad rejection of HS by the women Criminology students shows that social change with respect to women in Spain has accelerated in recent decades, despite the persistence of a patriarchal vision forged by old forms of masculine domination.

The study results are relevant for several reasons. First, they show that students who received specific gender education express greater rejection of all forms of sexism. Our study shows that the students who received education in GV pay greater attention to sexism, are better able to detect it, and show greater consciousness of masculine privileges, corroborating Potter's statement that gender relations cannot be intuitive but must be learned (Potter, 2008).

The results obtained enable us to affirm that gender education in the college environment contributes to making sexism and GV visible among young people, positively influencing their value structure and helping to triggering greater rejection of sexism and GV.

Second, as a result of the previous point, it is important for the education system—and, by extrapolation, for other agents with the capacity for social influence, such as communications media—to promote egalitarian education in gender values that contributes to eliminating sexist stereotypes in order ultimately to eradicate GV. We show that educational programmes, especially intensive and extensive ones, produce lasting changes in sexist attitudes and behaviours (Flood, 2005-2006). It is thus important to incorporate specific material on gender, sexism and GV into college students' curriculum in general, especially for those whose future professional practice will involve cases of GV.

Third, the results highlight the danger that, even now, BS poses as an underlying system justifying and legitimating sexist attitudes. The results suggest that actions directed to college youth should stress the sexist nature of BS. Understanding BS and making it visible prepare young people to discover sexism in its different

dimensions, to detect stereotyped and discriminatory behaviour, and to dismantle inequalities (Klein, 2016). Educational actions addressed to college students on issues of sexism must thus insist on the danger of BS.

Fourth, even among the students who received gender education, women show greater rejection than men of any form of sexism, but especially of HS.

These results can serve as the basis for creation and implementation of efficient actions designed to decrease sexism and GV among today's college youth, as they show the importance young people attribute to BS and HS, as well as the influence of gender education on sexist attitudes. These results provide professionals with current information for creation of strategies, specific programmes and preventive actions against sexism among college youth.

As to the study's limitations, first, as the sample was incidental, we must be cautious in generalizing from the results obtained. Future surveys to enrich the conclusions reached. Second, the majors chosen are highly feminized. It would be interesting to perform the survey on majors with a less predominant presence of women to avoid possible distortion of results by sex. Further, it would be interesting for future research to provide the responses of the students themselves before and after receiving specific gender education. Finally, gender education triggers rejection of sexist attitudes among Spanish college youth, unveils sexist situations previously concealed by the subtlety of benevolent sexism and gives interested professionals information with which to design programmes and preventive actions against sexism among college youth effectively in order to eradicate GV in couples.

Bibliography

- Argimon, J. M., & Jiménez, J. (2004). Métodos de investigación clínica y epidemiológica. *Métodos de investigación clínica y epidemiológica*.
- Becker J. C., Swim J. K. (2011). Seeing the unseen: Attention to daily encounters with sexism as a way to reduce sexist beliefs. *Psychology of Women Quarterly*, 35, 227–242.
- Calder-Dawe, O. (2015). The choreography of everyday sexism: Reworking sexism in interaction. *New Formations*, 86(86), 89-105.
- Crowne, D.P. & Marlowe, D. (1960): "A new scale of social desirability independent of psychopathology", *Journal of Consulting Psychology*, 24, 349-354.
- Cuadrado, I., Recio, P., y Ramos, E. (2007): "Propiedades psicométricas de la escala de detección de sexismo en adolescentes, DSA", *Psicothema*, Vol. 19, N. 3: 522-528.
- Durá, A; Garaigordobil, M (2006). "Neosexismo en adolescentes de 14 a 17 años: relaciones con autoconcepto-autoestima, personalidad, psicopatología, problemas de conducta y habilidades sociales", *Clínica y Salud*, Vol. 17, N. 2, 127-149.
- Echeburúa, E., y Fernández-Montalvo, J. (1998): "Hombres maltratadores", in E. Echeburúa, y P. Corral (Eds.), *Manual de violencia familiar* (pp: 73-90), Siglo XXI. Madrid, España.
- Echeburúa, E.; Amor, P.J.; Sarasua, B.; Zubizarreta, I.; Holgado-Tello, F.P. (2016): "Inventario de Pensamientos Distorsionados sobre la Mujer y el Uso de la Violencia - Revisado (IPDMUV-R): propiedades psicométricas", *Anales de psicología*, Vol. 32, nº 3: 837-846.
- Expósito, F; Moya, M.C; and Glick, P. (1998): "Sexismo ambivalente: medición y correlatos", *Revista de Psicología Social*, 13: 159-169.

- Expósito, F; Moya, M.C; and Glick, P. (2014): "Ambivalent sexism: Measurement and correlates", *International Journal of Social Psychology*, Vol. 13, 1998 - Issue 2: 159-169.
- Ferrando, P.J. and Chico, E. (2000): "Adaptación y análisis psicométrico de la escala de deseabilidad social de Marlowe y Crowne", *Psicothema*, Vol. 12, N. 3: 383-389.
- Ferrer VA, Bosch E, Ramis MC, Torres G, Navarro C (2006) La violencia contra las mujeres en la pareja: creencias y actitudes en estudiantes universitarios. *Psicothema*; 18(3): 359-66.
- Garaigordobil, M., & Aliri, J. (2011). Sexismo hostil y benevolente: relaciones con el autoconcepto, el racismo y la sensibilidad intercultural. *Revista de Psicodidáctica*, 16 (2), 331-350.
- Glick, P. y Fiske, S. T. (2011): "Ambivalent Sexism Revisited", *Psychology of Women Quarterly*, Vol 35, Issue 3: 530–535.
- Glick, P. y Fiske, S. T. (1996): "The Ambivalent Sexism Inventory: Differentiating Hostile and Benevolent Sexism", *Journal of Personality and Social Psychology*, 70: 491-512.
- Lameiras, M., & Rodríguez, Y. (2002). Evaluación del sexismo moderno en adolescentes. *Revista de Psicología Social*, 17(2), 119-127.
- McConahay, J. B. (1986): "Modern racism". In J. F. Dovidio & S. L. Gaertner (Eds.), *Prejudice, discrimination, and racism* (pp. 91–125), New York, NY: Academic Press.
- Potter, A. (2008): *Gender Sensitivity: nicety or necessity in peace-process management?* The Oslo Forum Network of Mediators.
- Recio, P; Ramos, E; Cuadrado, I; (2007). Propiedades psicométricas de la Escala de Detección de Sexismo en Adolescentes (DSA). *Psicothema*, 522-528.
- Sayman, D.M. (2007): "The Elimination of Sexism and Stereotyping in Occupational Education", *The journal of Men's Studies*, Vol 15, Issue 1, 2007.
- Shields, S. A. (2007). Passionate men, emotional women: Psychology constructs gender difference in the late 19th century. *History of Psychology*, 10(2), 92-110.
- Swim, J. K., Aikin, K. J., Hall, W. S., and Hunter, B. A. (1995): "Sexism and racism: Old-fashioned and modern prejudices", *Journal of Personality and Social Psychology*, 68: 199-214.
- World Medical Association-WMA (2013). *Declaration of Helsinki: ethical principles for medical research involving human subjects*, version of 2013, (<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/24141714>). DOI: 10.1001/jama.2013.281053. Consultation 03/04/2017.

Appendix

Sex	1. Male	Age:	Place of Origin:	1. Greater urban area
	2. Female			2. Smaller urban area 3. Non-urban area 4. Foreign country

DSA – Scale for Detection of Sexism in Adolescents (E. Ramos, I. Cuadrado and P. Recio)

Use an X to indicate your degree of Agreement or Disagreement with each of the following statements, based on the following scale:

1. Completely disagree; 2. Mostly disagree; 3. Somewhat disagree; 4. Somewhat agree; 5. Mostly agree; 6. Completely agree

Variables	Labels	1	2	3	4	5	6
Sex	Sex						
Age	Age						
Place of origin	Place of origin						
DSA1	Women are naturally more patient and tolerant than men.						
DSA2	The best place for a woman is at home with her family.						
DSA3	Feeling and affection are more important for women than for men.						
DSA4	Women are weaker than men in all respects.						
DSA5	A positive way of ending unemployment would be for women to stay at home.						
DSA6	Women are more suited than men to pleasing others (at being attentive to what others want and need).						
DSA7	It is more natural for daughters than for sons to care for elderly parents.						
DSA8	Because they are more sensitive, women are more understanding than men toward their partners.						
DSA9	Keeping the house well is a woman's duty.						
DSA10	You have to put women in their place so they don't dominate men.						
DSA11	No one knows how to raise their children like women do.						
DSA12	Women are naturally manipulative.						
DSA13	Women have a greater capacity than men to forgive defects in their partners.						
DSA14	Men should be the main breadwinners in their family.						
DSA15	Fragile women are especially appealing to men.						
DSA16	The husband is the head of the family, and the wife must respect his authority.						
DSA17	Women are naturally more sensitive than men.						
DSA18	Housework is not a man's job.						
DSA19	Women reason worse than men.						
DSA20	Men are more qualified than women for public matters (for example, politics, business, etc.).						
DSA21	Women are irreplaceable in the home.						
DSA22	A woman who works outside the home is neglecting her family.						
DSA23	Men should make the most important decisions in the couple's life.						
DSA24	Women are naturally better suited than men to endure suffering.						
DSA25	A woman must be willing to sacrifice herself for her husband's professional success.						
DSA26	A man must guide his wife with affection but firmness.						

“SAN MAX” RELEIDO. UNA DEFENSA DE STIRNER CONTRA MARX

“SAN MAX” REVISITED. A DEFENCE OF STIRNER AGAINST MARX

Valerio D’Angelo

Universidad Autónoma de Madrid
valeriodangelo@ymail.com

Recibido: septiembre de 2018

Aceptado: noviembre de 2018

Palabras claves: Stirner; Marx y Engels; fantasma; ideología; liberalismo.

Key words: Stirner; Marx and Engels; spook; ideology; liberalism.

Resumen: Max Stirner siempre ha sido considerado un pensador menor en la teoría política moderna. Una de las razones de este olvido se debe tal vez al ataque al vitriolo que Marx y Engels le dirigieron en el largo apartado “San Max” en *La Ideología Alemana*, donde Stirner es descrito como la quintaesencia del filósofo idealista que ignora las relaciones de fuerza y poder que gobiernan la realidad, reduciéndola a una mera representación de la conciencia. “Contra” Marx y Engels, en este escrito se defenderá la tesis según la cual Stirner, lejos de ignorar los factores materiales de la ideología, desvela la técnica oculta de la nueva gobernabilidad liberal: la transformación del individuo en creyente. Se seguirá entonces el análisis stirneriano del sometimiento ante lo sagrado como condición imprescindible para la dominación. De allí se verá cómo, en la época moderna, lo sagrado se ha reconfigurado bajo la forma de nuevos “espectros” que piden obediencia al individuo. Por último, se explorará la propuesta stirneriana de la insurrección como técnica de emancipación de lo sagrado y de la necesidad psicológica del creer.

Abstract: Max Stirner has always been considered a minor thinker in modern political theory. One of the reasons for this oblivion is maybe due to the vitriolic attack that Marx and Engels directed in the long section “San Max” in *The German Ideology*, where Stirner is described as the quintessence of the idealistic philosopher who ignores the relations of force and power that govern reality, reducing it to a mere representation of consciousness. “Against” Marx and Engels, this paper will defend the thesis according to which Stirner, far from ignoring the material factors of the ideology, reveals the hidden technique of the new liberal governamentality: the transformation of the individual into a believer. The stirnerian analysis of submission to the sacred as an essential condition for domination will then follow. From there, we will see how, in modern times, the sacred has been reconfigured

under the form of new “spectres” that demand obedience from the individual. Finally, I will explore stirnerian proposal of insurrection as a technique of emancipation from the sacred and, first of all, from the psychological need to believe.

El misterio de la vida nos duele y nos empavorecemos de muchas maneras. Unas veces viene sobre nosotros como un fantasma sin forma, y el alma tiembla el peor de los miedos-el de la encarnación disforme del no ser- otras veces está detrás de nosotros, visible solo cuando nos volvemos para ver, y es la verdad toda en su horror profundísimo de que la desconozcamos.

Fernando Pessoa

Introducción. Espectros de Derrida: Marx y Stirner

Una de las contribuciones más originales al análisis crítico del legado marxista se debe, sin lugar a duda, a Jacques Derrida. En uno de sus últimos y más conocidos trabajos, *Specter of Marx* (1993) Derrida procura formular una crítica social adecuada al mundo post-1989. De cara al triunfalismo neo-liberal que decretaba la muerte de Marx y la victoria final del orden capitalista, Derrida procura resucitar el cadáver de Marx, o mejor su espectro. Según Derrida, una verdadera crítica del mundo actual precisa, por un lado, de una recuperación del genuino “espíritu” de Marx, pero por el otro por una crítica a las tendencias más sectarias y dogmáticas del marxismo. Se trata pues de poner en entredicho tanto el discurso neo-liberal, de Fukuyama y otros, como las tendencias onto-teológicas del marxismo mismo, en nombre de un marxismo renovado y de

una Nueva Internacional. Contra esta tiranía de la presencia, común tanto al neoliberalismo como al marxismo ortodoxo, Derrida acude al concepto de *espectro*¹. Este es aquello que es y a la vez no es y, por tanto, “excede a toda presencia como presencia a sí”². Decir, como hace Derrida siguiendo el Hamlet, que *the time is out of joint*, significa introducir una brecha en el presente y remitir a otras articulaciones de la justicia, que son siempre irreductibles a cualquier derecho o ley presentes hoy en día. El fantasma es pues aquello que acecha la contemporaneidad del presente y la efectividad empírica u ontológica. Ello “no es ni sustancia ni esencia ni existencia, no está nunca presente como tal”³, sino que acecha (es *spukt*) las cosas tal y como son, esto es, la “presencia” del orden político y económico vigente. En otras palabras: contra la metafísica de la presencia, común tanto a la ideología neo-liberal que decreta demasiado rápidamente el fin de la historia y la victoria del libre mercado, tanto a cierta práctica marxista, engatizada en las formas fijas del partido, de las organizaciones, o del Estado, hace falta recuperar la no-contemporaneidad del presente vivo. Por ello, recuperar el “espíritu de Marx” significa recuperar, con y contra Marx, la espectralidad como aquello que “no se fecha dócilmente en la cadena de los presentes”⁴. El espectro y la espectralidad son invocados, a lo largo de todo el libro, como alternativa contra la metafísica

1. Espectralidad es precisamente el término que Derrida usa para referirse a la no-reducibilidad del presente consigo mismo y corresponde, en la versión inglés original a “spectrality”.

2. Derrida J., *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Trotta, Madrid, 1998, p. 13.

3. *Ibidem*, p. 12.

4. *Ibidem*, p. 18.

de la presencia y un estado de cosas immutable. El espectro “encarna” un futuro otro y distinto, una concepción de la justicia más allá del derecho y del cálculo (que siempre son productos de la venganza). Toda espectralidad conlleva una postura política del no-idéntico y del no-presente, un mesianismo sin mesías, que conjura el carácter “presente” de las posiciones escatológicas y apocalípticas. Dice claramente Derrida:

Si hay algo como la espectralidad, hay razones para dudar de este tranquilizador orden de los presentes, y sobre todo de la frontera entre el presente, la realidad actual o presente del presente, y todo lo que se le puede oponer: la ausencia, la no-presencia, la inefectividad, la inactualidad, la virtualidad o, incluso, el simulacro en general, etc.⁵

El espíritu del marxismo que merece ser recuperado pues, abre la posibilidad de pensar una promesa de emancipación, y de justicia venidera “más allá” de los angostos límites de la metafísica de la presencia escatológica y onto-teleológica. Pero, según Derrida, Marx mismo ha sido el responsable de esta “de-espectralización” de la realidad y, de allí, de su reducción al horizonte cerrado de la identidad de la realidad consigo misma. Preocupándose por conjurar *cualquier* fantasma (no sólo los espectros del capital) Marx redujo la complejidad de la *difference* y tropezó en el absolutismo de la presencia. Y, sin embargo, a pesar de su ahínco en conjurar todo espectro, Marx tampoco logró deshacerse por completo de la dimensión fantasma que, igual que el padre de Hamlet, retorna una y otra vez. Derrida, como es sabido, llama fantología (*hauntologie*) esta especie de contra-ontología

espectral que retorna siempre, a pesar de los esfuerzos por desterrarla.

Ahora bien. En la lucha contra los fantasmas, el archienemigo que Marx combate con todas sus fuerzas es Max Stirner. Como veremos en el próximo apartado, el autor de *Der Einzige und sein Eigentum* (1844) es, a los ojos de Marx, el último representante de las abstracciones de la filosofía alemana. Pero, según Derrida, si Marx le pone tanto ahínco en exorcizar los espectros de Stirner es porque ve en él su “doble”, un “mal hermano”, alguien “que, lo mismo que él, parece obsesionado por los espectros, por la figura del espectro y por sus nombres de inquietante consonancia y referencia (*Geist, Gespenst*)”⁶. Marx y Stirner serían figuras especulares, conjurados de una misma conjuración, en cuanto ambos están unidos por la voluntad de acabar con el fantasma. Ambos se sienten amenazados por la dimensión fantasmal en tanto lógica perversa que distorsiona la realidad del mundo objetivo. Ambos apuntan a “la reapropiación de la vida en un cuerpo propio”⁷. Además, los espectros de Stirner y los de Marx son, por así decirlo, opuestos y especulares: para Stirner el fantasma es cualquier abstracción (el Estado, la Sociedad, el Hombre), esto es, todo lo que no sea el individuo único (*Einzige*) de carne y hueso, mientras para Marx este mismo individuo es una ficción suprema que carece de toda base en la realidad social. Para uno, la sociedad es una abstracción y el individuo la única realidad existente ya que es el individuo quien presupone la sociedad más bien que ser presupuestado por ella, mientras para el otro, el individuo único desligado de las identidades socia-

5. *Ibidem*, pp. 51-52.

6. *Ibidem*, p. 157.

7. *Ibidem*, p. 147.

les es mero idealismo. Marx no cree que baste con destruir, como quiere hacer Stirner la corporeidad de los fantasmas, para reincorporárselos vivos. Si no se tienen en cuenta las estructuras prácticas y sociales que han generado los fantasmas, se corre el riesgo, típico del stirnerismo, de caer en la abstracción del “cuerpo egológico”, “el fantasma de todos los fantasmas”. Derrida, que usa Stirner para denunciar la ontología de la presencia del marxismo, reconoce al pensador de Bayreuth autonomía y audacia de pensamiento. Stirner de hecho plantea una pregunta excelente: “Pero ese otro ¿qué es? (*Dieses Andre aber, ivas ist's?*)”, de la cual Marx se burla demasiado fácilmente. Se trata, dice Derrida, de “la pregunta originaria (*die ursprüngliche Frage*)”, la cuestión abismal que se refería, en resumidas cuentas, a la no-identidad consigo mismo, a la inadecuación y, por consiguiente, a la no-presencia a sí⁸. Es preciso pues, seguir la sugerencia de Derrida y leer a Stirner “sin Marx o contra él” para indagar la cuestión del espectro y sus implicaciones políticas (que tal vez pasaron desapercibidas al propio Marx). Para ello, hace falta volver a aquello que fue el origen de la polémica entre los dos y que el propio Derrida define “la más gigantesca fantomaquía de toda la historia de la filosofía”⁹: *Die Deutsche Ideologie* (1846).

I. Sankt Max. La crítica marxiana a Stirner

Sin lugar a duda, *La ideología alemana* fue el primer intento de Marx y Engels de poner en negro sobre blanco una teoría de la ideología. Como es sabido, la finalidad del

texto era golpear fuerte las teorías filosóficas de los jóvenes hegelianos, desvelando el profundo idealismo que se ocultaba detrás de aquellos sistemas filosóficos, presumidamente emancipadores. Feuerbach, Bauer y sobre todo Stirner, son descritos como pensadores religiosos que se empeñan empedernidamente en realizar cambios en la conciencia, pero sin tocar el mundo real ni una pizca. El idealismo del que se les acusa es precisamente la reificación de las ideas, que asumen un estatuto autónomo e independiente de las condiciones históricas y de las relaciones de fuerza y poder que las han generado. Los filósofos idealistas no sólo ignoran los factores materiales, económicos y sociales, que determinan la conciencia y las ideas, sino que invierten este orden, haciendo depender el proceso material de la conciencia. A la base de pensamiento ideológico hay pues una inversión entre ideas y base material, por la cual “los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura”¹⁰. Pero, dicen Marx y Engels en su conocida formulación, “no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia”¹¹. Desconociendo la base material de las ideas, Feuerbach, Bauer y Stirner luchan en vano contra los fantasmas y se condenan a quedarse empantanados en el terreno de las abstracciones metafísicas. Además de este primer sentido del término ideología, Marx y Engels indican también otro. La ideología es el ofuscamiento, abierto y deliberado, por parte de la clase dominante, de los intereses de la clase dominada. La clase burguesa, esto es, la clase que ejerce el poder material en la sociedad, ejerce tam-

8. *Ibidem*, p. 138.

9. *Ibidem*, p. 137.

10. Marx K., Engels F., *La Ideología Alemana*, Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1974, p. 26.

11. *Ivi*.

bien un poder espiritual. Según la famosa formulación marxista: “las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época”¹². La burguesía enseña un relato distorsionado de la realidad, presentando sus intereses particulares como universales. El aparato ideológico es una maquinaria destinada a la deformación de la realidad, que oculta las relaciones de dominación y ciega al proletariado acerca de sus verdaderos intereses. La ideología no es entonces otra cosa sino la expresión (espiritual) de las relaciones de poder (material) vigentes en la sociedad. Tanto la primera noción de ideología, esto es la abstracción de las ideas de su base material, como la segunda, es decir la capacidad de la clase dominante de presentar sus intereses particulares como universales, tienen a que ver con un ofuscamiento y una mistificación de la realidad¹³.

12. *Ibidem*, p. 50.

13. El debate de si es o no posible salir de una la ideología es un debate añejo. Según Slavoj Zizek, la crítica de la ideología se encuentra siempre ante un binario ciego: por un lado la posición, en si misma ideológica, de pensar que es posible salir de la ensñación ideológica encontrando un “sitio puro” más allá de la mistificación, por el otro el abandono posmoderno de la misma categoría de ideología, tal que si todo es ideológico, nada lo es. Pero, según Zizek, “aunque no haya una línea de demarcación clara entre ideología y realidad, aunque la ideología esté operando en todo lo que experimentamos como “realidad”, sin embargo debemos sostener la tensión que mantiene viva la *crítica de la ideología*”. Zizek sugiere que el lugar desde el cual procede la crítica a la ideología “debe permanecer vacío, que no puede ser ocupado por ninguna realidad definida positivamente. En el momento en que caemos en esta tentación, volvemos a la ideología” (Zizek, S. (eds), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, FCE, Buenos Aires, 2003, p. 26). En este escrito veremos que Stirner llega, con más de un siglo de antelación, a las mismas conclusiones.

Ahora bien. El apartado más largo, y tal vez filosóficamente más denso, de *La ideología alemana*, titulado “Sankt Max”, es una detallada e incansable crítica a la obra de Stirner. Marx y Engels pasan el *Der Einzige* bajo el microscopio, lo analizan página por página citando a menudo enteros zarpazos¹⁴. Stirner, que es apodado burlescamente “San Max”, “Sancho Panza”, “Jacques le Bonhomme”, es descrito como un pensador provincial cuya experiencia del mundo no va más allá de una cervecería local de Berlín. Él, como veremos enseguida, es la quintaesencia del ideólogo, que acaba creyendo en los espectros que él mismo ha generado. Sin embargo, a pesar de la ironía punzante que colinda a menudo con la burla abierta, la crítica de Marx y Engels es seria y merece ser tomada en

14. En realidad, la obra de Stirner fue recibida con entusiasmo. Engels, en una carta fechada el 19 de Noviembre de 1844 y dirigida a Marx, reseña el *Der Einzige* a Marx: “lo que es verdadero es su principio, nosotros también debemos aceptarlo. Y lo que es verdad es que antes de poder ser activos en cualquier causa, la tenemos que hacer nuestra, una causa egoísta y, en este sentido, bastante apartada de las expectativas materiales, somos comunistas gracias a nuestro egoísmo”. No sabemos la respuesta de Marx, pero intuimos su juicio, inmediatamente escéptico acerca del libro de Stirner, por la siguiente respecta de Engels, donde este “retrata” su inicial entusiasmo. Después de una visita de Engels a Bruselas, donde Marx entonces vivía, y después de un viaje veraniego de este último en Inglaterra, los dos empiezan a escribir los tres ensayos que luego serán conocidos como *La Ideología Alemana*. A pesar de la argucia y la indudable profundidad filosófica, el apartado “Sankt Max” es, como ha notado Sidney Hook, casi ilegible y por momentos, a menos que no se la lea conjuntamente con el libro de Stirner, y, por momento, muy pedante (Hook S., *From Hegel to Marx. Studies in the intellectual development of Karl Marx*, The University of Michigan Press, Michigan, 1962, p. 173).

cuenta. Ella, si por un lado toca un nervio descubierto de la filosofía stirneriana, por el otro revela el nerviosismo de Marx y Engels hacia un enemigo que tenía que parecerles peligroso, y que tal vez fuera “el más peligroso enemigo del socialismo, en aquel tiempo”¹⁵. Marx y Engels procuran demoler la filosofía stirneriana en sus verdaderas bases, esto es, en su peculiar versión de la dialéctica hegeliana. Stirner, igual que los demás jóvenes hegelianos, quiere acabar de una vez por todas con los fantasmas que, desde Platón en adelante, han infestado el mundo. Él también quiere re-conducir lo extraño y lo ajeno a lo propio, pero hay en Stirner una peculiaridad que lo diferencia de los demás jóvenes hegelianos. En Stirner, la re-apropiación nada tiene a que ver con la recuperación de alguna esencia perdida en el objeto (como en Feuerbach y Bauer, y ya antes en Hegel), sino con la destrucción de las esencias¹⁶. La re-apropiación es un movimiento negativo a través del cual el sujeto (*Einzig*) aniquila la autonomía, esto es la auto-suficiencia ontológica, del objeto, convirtiéndolo en su propiedad (*Eigentum*). Este, en extrema síntesis, es el sentido del título del (único) libro de Stirner *Der Einzige und sein Eigentum* (1844). Para Stirner toda la historia de la civilización occidental ha sido una historia de fantasmas (*Geist, Spukt*). Desde la primera antigüedad, los hombres, “tras el mundo existente buscaron la cosa en sí, el ser, la esencia. Tras las cosas busca-

ron la no-cosa”¹⁷. La modernidad es luego la época más espiritualizada de todas, ya que en ella el Espíritu se derrama en todos los ámbitos de la vida política y social y todo se convierte en espiritual (desde del Estado, a la moral, de la sociedad al trabajo, etc.). En este cuadro, el *Einzig* es el bastión que resiste a la invasión del espíritu, la “carne viva” para decirlo con Derrida, que resiste a la colonización del fantasma. Es más: para Stirner, entre los dos términos hay una incompatibilidad absoluta: ““yo” y “espíritu” no son dos nombres que se den a una misma cosa, sino dos nombres diferentes para dos cosas diferentes, dado que yo no soy el espíritu y el espíritu no soy yo”¹⁸. El *Der Einzige* es, por así decirlo, el relato de esta guerra milenaria entre el Yo y el Espíritu. Una “demonología de los espíritus”, según la feliz expresión de David McLellan¹⁹.

De esta breve descripción de la obra de Stirner, no resulta difícil intuir la razón de la hostilidad de Marx y Engels. Stirner, el archienemigo de la religión (y de sus metamorfosis laicas) es en realidad un pensador profundamente religioso. Él ve fantasmas por doquier y no conoce ninguna otra realidad que la realidad espiritual. Como un “Santo Padre de la Iglesia”, razona en términos de sagrado y santidad. No ve el Estado y las fuerzas materiales de opresión, sino sólo una “imagen mental” de ellas. Una representación. Como ideólogo, Stirner transforma los productos de las relaciones económicas y sociales en representaciones de la conciencia:

15. McLellan D., *Marx y los jóvenes hegelianos*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1971, p. 148.

16. Acerca de las diferencias entre Stirner y los jóvenes hegelianos, véase en notable Trías Folch L., “Contra el hegelianismo: Max Stirner” en vol. col A.A. Bolado (coord). *En torno a Hegel*, Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada, Granada, 1974.

17. Stirner M., *El Único y su propiedad*, Pablos Editor S.A, México, 1976, p. 47.

18. *Ibidem*, p. 40.

19. McLellan D., *op.cit.*, p.137.

Todos los “fantasmas” [...] eran representaciones. Estas representaciones, prescindiendo de su fundamento real (del que prescinde también, por lo demás, Stirner), concebidas como representaciones dentro de la conciencia, como pensamientos en la cabeza del hombre, arrancadas de su objetividad para retrotraerlas al sujeto, elevadas de la sustancia a la autoconciencia, no son otra cosa que *manías* o *ideas fijas*²⁰

Al ver el mundo como infestado por apariciones espirituales o ideas fijas (*Idee Fixe*), Stirner se ciega acerca de la verdadera relación entre mundo e ideas, haciendo depender el primero de las segundas y no al revés. El Estado, la moral, la sociedad, dejan de ser lo que son en realidad, es decir, productos de la actividad humana y de las relaciones materiales entre los hombres para convertirse, en la cabeza de Stirner, en “fantasmas”. Pero estando así las cosas, a Stirner le bastaría con vencer los pensamientos y las representaciones para convertirse en su dueño. Una vez se haya transformado, por ejemplo, el Estado en tanto resultado de fuerzas económicas y tensiones sociales, en una representación del Estado, pues entonces es suficiente demoler la idea del Estado para deshacerse del Estado real:

San Sancho [Stirner] consigue que todo lo ajeno se convierta en una simple apariencia, en una mera representación, de la que él se libera sencillamente protestando contra ella y declarando que no se da en él semejante representación. Exactamente como, al hablar del egoísta no uno consigo mismo, veíamos que a los hombres les bastaba con cambiar de conciencia para que todo el mundo marchase *all right*.²¹

20. Marx K., Engels F., *op.cit.*, p. 181.

21. *Ibidem*, p. 327.

Ignorando las condiciones reales que han engendrado fenómenos como el Estado, Stirner convierte toda la realidad en “ideas fijas”, “fantasmas”, algo que está en la cabeza de la gente que se obstina a creer en ello. Como filósofo idealista, piensa que la realidad es una proyección de la conciencia y que entonces es suficiente modificar la segunda para cambiar la primera. Por tanto, la insurrección (*Empörung*) stirneriana contra los espectros no es otra cosa, según Marx y Engels, sino el corolario de una filosofía idealista que cree que basta con realizar grandes cambios en las imágenes psicológicas del mundo para así poder cambiar el mundo como tal. No es de extrañar pues, comentan sarcásticamente Marx y Engels, que Stirner se haya llevado un gran disgusto al enterarse de que, a pesar de meterle tanto ahínco en destruir los conceptos y los predicados, el mundo se haya quedado tal y cual. Stirner “sólo devora lo sagrado en el mundo, sin siquiera rozar a éste”²². Pero Marx y Engels reservan su artillería pesada para la noción stirneriana de Único. De hecho, como ya había visto Derrida, el Ego stirneriano era, según los dos, la ficción suprema, el espectro que hacía falta conjurar a toda costa, algo que “sólo existe en la imaginación de San Max”²³.

22. *Ibidem*, p. 340.

23. *Ibidem*, p. 289. En su análisis de *La Ideología Alemana*, Paul Ricoeur afirma que la hostilidad de Marx al individualismo abstracto va pareja a su insistencia en los modos de producción, fuerzas y relaciones sociales, esto es, al “soporte de la vida real”: “las entidades objetivas tienen el soporte de la vida real de los individuos vivos reales. El concepto de vida real tal como la llevan los individuos reales adquiere aquí una posición central [...] las estructuras anónimas tales como las condiciones materiales reciben inmediatamente el soporte de individuos reales. Las condiciones materiales son siempre condiciones para

El individuo stirneriano es la suprema de las abstracciones en tanto está totalmente desligado de las relaciones sociales y económicas, una “pura subjetividad” idealística que no tiene base en nada.

Por lo que se ha visto, la crítica de Marx y Engels es despiadada y penetrante. Igual que el conocido jinete manchego que lucha contra enemigos imaginarios, Stirner es una figura tragicómica que lucha contra toda una pléthora de fantasmas, dejando inalterada la realidad. Las condiciones históricas se quedan tal y como son, ya que el único cambio “real” acontece en el interior de la conciencia del rebelde. Más genéricamente, el ataque a Stirner no enseña sólo un aproche teórico muy diferente, sino ante todo la distancia entre dos posturas políticas incompatibles. A los ojos de Marx y Engels, Stirner es el vocero de la pequeña burguesía alemana, preocupada por la inseguridad económica y social, y su noción de individuo único, su aversión a la sociedad, o la insistencia en la propiedad, son el caparazón teórico del liberalismo. Por tanto, el ataque a Stirner viene a ser la ocasión para un ataque a todas las tendencias “anarquistas e individualistas pequeño-burguesas”²⁴.

¿Es pues Stirner ese filósofo crédulo que dicen Marx y Engels? ¿El miedo stirneriano a los fantasmas es sólo un legado de un hegelismo mal digerido o hay algo más? Leamos pues a Stirner “sin Marx o contra él”, empezando por cuestionar la acusación marxiana de idealismo.

los individuos [...] el tema principal son todavía los seres humanos. Las condiciones materiales no pueden definirse si una esfera de actividad humana” (Ricoeur P., *Ideología y Utopía*, Gedisa, Barcelona, 1997, pp. 110-113).

24. Penzo G., *Max Stirner. La rivolta esistenziale*, Patron, Bolonia, 1981, p. 130.

2. El caza fantasmas: ideología y poder en Max Stirner

Stirner nunca tuvo la oportunidad de contestar a las críticas que se le movían en *La ideología alemana*. La obra, aunque fue escrita en 1846, fue abandonada a “la crítica rodedora de los ratones”, según las palabras del mismo Marx, y no vio la luz hasta 1932²⁵. Suponer una hipotética respuesta de Stirner sería una especulación interesante, pero seguiría siendo una especulación. Sin embargo, una lectura atenta de la obra de Stirner revela, más bien que las carencias o la parcialidad de la lectura marxiana, el potencial político emancipador de Stirner, que Marx y Engels no quisieron ver. Stirner no sólo no ignora los factores materiales de dominación, sino que detecta una nueva tecnología de poder que se basa en la transformación del sujeto mismo. Igual que Marx y Engels, Stirner asume la tarea de denunciar la alienación del hombre moderno y, con ello, denunciar todo un sistema de dominación. Pero lo hace desplazando, por así decirlo, el objeto de análisis de las condiciones objetivas de dominación a la necesidad subjetiva de obediencia. Stirner, como veremos enseguida, no se interroga tanto sobre los factores de orden económico y social que están a la base de la dominación, sino en las motivaciones psicológicas que llevan al individuo a aceptar un sistema opresivo. Según él, para que un sistema o institución (Estado, Capital, etc.) pueda funcionar, precisa dotarse de un envoltorio fantasmal en el cual el individuo cree voluntariamente. El primer martillazo de Stirner va, por esto,

25. Marx K., *Contribución a la crítica de la economía política*, Progreso, Madrid, 1989, p. 9.

dirigido al sujeto de la creencia. Veamos pues el asunto más de cerca.

Marx y Engels, como se ha visto, acusaban a Stirner de otorgar a los fantasmas un papel y una existencia autónoma, esto es, de creer en la autosuficiencia ontológica del mundo espiritual. Citando la frase de Stirner según la cual “Yo no soy el espíritu y el espíritu no es Yo”, Marx y Engels concluyen que “este santo escamoteador [Stirner] presupone que el espíritu crea lo espiritual, para deducir de ello que se crea a sí mismo en cuanto espíritu”²⁶. Según Marx y Engels pues, Stirner “sustancializa” el espíritu, haciendo de ello una esencia, algo que existe independientemente del yo. Sin embargo, de cara a la lectura *topológica* de Marx, sería más oportuno privilegiar una lectura *polemológica*. Es decir, cuando Stirner opone el espíritu al Yo no está ubicando el espíritu y el Yo en dos “sitios” diferentes (lectura *topológica*), sino que subraya la incompatibilidad y la imposibilidad de mediación entre los dos términos (lectura *polemológica*). Hemos visto que, para la dialéctica nihilista stirneriana, la reconducción de lo ajeno a lo propio no tiene nada que ver con la reconciliación del sujeto con el mundo objetivo, sino con la ruptura total entre el Yo y cualquier objeto que exista independientemente del Yo²⁷. Para Stirner, allí donde

26. Marx K., Engels F., *op.cit.*, p. 167.

27. Deleuze entendió perfectamente el carácter dialéctico y antidialéctico de la filosofía stirneriana: “[Para Stirner] el sentido de la historia y de la dialéctica reunidas no es la realización de la razón, de la libertad ni del hombre en tanto que especie, sino el nihilismo, nada más que el nihilismo. Stirner es el dialéctico que revela el nihilismo como verdad de la dialéctica. Le basta formular la pregunta: ¿Quién? El yo único restituye a la nada todo lo que no es él, y esta nada es precisamente su propia nada, la propia nada del yo. Stirner es demasiado dialéctico para pensar

vive el espíritu, esto es, cualquier realidad “objetiva” y ontológicamente extrínseca al Yo, este se halla sometido y dependiente. La lectura *topológica* de Marx, en otras palabras, peca de cierto “ontologismo” en cuanto ubica el Yo y el espíritu en dos esferas separadas, cuando en realidad Stirner está describiendo un conflicto de tipo existencial entre dos “modos de ser”: el Yo auténtico y el Yo inauténtico. Para que el Yo sea un yo auténtico, tiene que derribar toda dimensión que le trascienda, esto es, toda dimensión espiritual. No se trata pues del conflicto entre “dos esencias”, sino de la incompatibilidad entre la dimensión auténtica del individuo y la esfera sagrada. La interpretación *polemológica*, por tanto, tiene el mérito de privilegiar una lectura de tipo *relacional* de la correspondencia entre el Yo y el espíritu. Stirner la describe, como hemos anticipado, como una relación sagrada. Lo sagrado, dice, coincide con todo lo que es ajeno al individuo y no le pertenece. En ambos hay algo perturbador, cuya naturaleza es inaccesible y recóndita, y que suscita obsequio y obediencia:

La ajenidad es una característica de lo “Sagrado”. En todo lo sagrado existe algo misterioso (*unheimlich*), o sea, extraño, algo que nos incomoda. Lo que para mí es sagrado, no me es “propio” y si, por ejemplo, la propiedad de otro no me fuera sagrada, la consideraría mía y me la apropiaría en cuanto tuviera la mejor ocasión²⁸

en términos que no sean de propiedad, de alienación y de reappropriación. Pero demasiado exigente para no ver a dónde conduce este pensamiento: al yo que no es nada, al nihilismo” (Deleuze G., *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Madrid, 1971, p. 227).

28. Stirner M., *op.cit.*, p. 45.

Todo lo que no es *propio*, esto es, todo lo que es ajeno al individuo, tienen una dimensión sagrada. Cuando el objeto deja de ser propiedad del sujeto (que ya no se reconoce como su creador), se convierte en algo autónomo e independiente, esto es sagrado. Ello re-torna (freudianamente) bajo una forma inquietante (*unheimlich*), digno de respecto y veneración (*Ehrfurcht*).

Ahora bien. Stirner detecta algunas características que entrañan este tipo de relación. Por lo menos tres: subordinación, sacrificio, y terror. En primer lugar, la relación con lo sagrado es siempre una relación de tipo jerárquico, que ubica el individuo en una posición inferior y subordinada respecto al objeto sagrado. Lo sagrado genera una asimetría siendo ello lo que es “inaccesible al egoísta, lo que está sustraído a sus ataques, fuera de su poder, es decir, por encima de él”²⁹. Rudolf Otto parece hacerle de eco a Stirner. Remitiéndose a la definición de Schleiermacher del sentimiento religioso como el sentimiento de “absoluta dependencia”, Otto lo re-bautiza el “sentimiento de criatura”, “de quien hunde y anega en su propia nada y desaparece frente a aquel que está sobre todas las criaturas”³⁰. Se trata de una *relación de poder* de tipo jerárquico, donde el sometido renuncia a su voluntad en beneficio del objeto de culto. Roger Caillois, mucho más explícitamente, relaciona lo sagrado con el ejercicio de poder. Según el antropólogo francés, para que el poder sea tal, precisa superar los angostos límites materiales y dotarse de un “ascendente misterioso” sobre los

gobernados³¹. La relación de poder es siempre, según Caillois, una relación sagrada en cuanto todo poder “identifica su naturaleza con la de lo sagrado”³². De otra manera, no se entendería la docilidad de los dominados. Es interesante notar que mientras según Caillois lo originario es el poder, que luego precisa dotarse de un *mana* para gobernar, para Stirner en cambio lo originario es precisamente lo sagrado, mientras las relaciones de poder son sólo la consecuencia de la más primitiva subordinación del individuo a lo sagrado. Pero si lo más primigenio es lo sagrado y no el poder, como quiere Stirner, el derroque del poder nunca será eficaz si antes no se pone en entredicho la relación sagrada de subordinación y dependencia. Un segundo elemento que caracteriza la relación sagrada es el sacrificio. Según Stirner, toda relación *con* lo sagrado es siempre también una relación *de sacrificio a* lo sagrado. Quien se sacrifica, como se intuye, es el individuo mismo:

¿Quién, pues, “se sacrifica”? El que subordina todo lo demás a un fin, a una decisión, a una pasión, etc. [...] La vocación del sacerdote lo llama a vivir exclusivamente para la idea, a no obrar sino en atención a la idea, a la buena causa³³

La relación con lo sagrado conlleva una renuncia y una abdicación del individuo a favor del objeto sagrado. Finalmente, la última característica que entraña la relación con lo sagrado, es el terror. Ante el objeto sagrado, el sujeto se siente angustiado e impotente, y procura lidiar con esta ansiedad dándole una “estabilidad” y marcando sus confines, esto es, convirtiéndola

29. *Ibidem*, p. 77.

30. Otto R., *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, p. 17.

31. Caillois R., *El hombre y lo sagrado*, FCE, México, 1984, p. 100.

32. *Ibidem*, p. 99.

33. Stirner M., *op.cit.*, p. 81.

en “temor sagrado”. El objeto de miedo “se convierte en una potencia interior a la que yo no puedo sustraerme”; ello, convertido en objeto de culto, “es en adelante inviolable”³⁴. Caillois también afirma que el temor es una de las características imprescindibles de la experiencia de lo sagrado, que “suscita sentimientos de temor y veneración, se presenta como algo prohibido. Su contacto se hace peligroso”³⁵. Por su parte, Otto confirma esta intuición al subrayar que en muchísimos idiomas la palabra *santo* tiene conexiones etimológicas con el concepto de terror, que es algo más que el simple temor: “es éste un terror de íntimo espanto, que nada de lo creado, ni aun lo más amenazador y prepotente, puede inspirar. Palpita en él algo del terror a los fantasmas”³⁶. El terror a los fantasmas del cual habla Otto corresponde a este extraño sentimiento de temor y ajenidad que suscitan los “espectros” stirnerianos: en ambos casos el hombre se somete obsequioso y atemorizado a lo sagrado. Esta manera de entender lo sagrado, esto es, como una relación (basada en el sacrificio, la subordinación y el terror) y no como un atributo del objeto, tiene una consecuencia bastante evidente: la transformación del sujeto mismo en sujeto sagrado. El sujeto, en otras palabras, “cede” voluntariamente ante el objeto sagrado renunciando a sí mismo:

Lo que es sagrado santifica a su vez a su adorador, quien por su culto se convierte él mismo en sagrado; y del mismo modo santifica todo lo que hace: santo comercio, santos pensamientos, santas acciones, santas aspiraciones, etc.³⁷

34. *Ibidem.* p. 78.

35. Caillois R., *op.cit.*, p. 14.

36. Otto R., *op.cit.*, p. 23.

37. Stirner M., *op.cit.*, p. 46.

Marx y Engels malinterpretan a Stirner cuando afirman que este, no contento con santificar al objeto, convierte en mismo sujeto en santo³⁸. En realidad Stirner sólo está siendo consecuente con la noción de lo sagrado como relación. De hecho, el objeto no podría “ejercer” tranquilamente su dictadura sobre el sujeto sin una complicidad del sujeto mismo. Este tiene que estar, por así decirlo, a la escucha de lo sagrado. Al final y al cabo, Stirner anticipa la intuición de Zizek, según el cual nuestras creencias políticas se fundan en lo sublime, esto es, en un concepto grande, maravilloso, y vago que provoca reverencia, miedo y un sentido de grandeza hacia el mundo³⁹.

En conclusión: a pesar de las acusaciones de Marx y Engels, Stirner desentraña la lógica escondida sobre la cual descansa todo sistema de dominación, esto es, la transformación (voluntaria) del individuo en un *creyente*. El análisis stirneriano de lo sagrado revela una atención a aquellos mecanismos psicológicos, y no meramente económico-sociales, de dominación. Como para Marx, también para Stirner, detrás de toda dominación “objetiva”, hay un escenario escondido, pero para Stirner este no puede ser reducido a factores de orden económico y social, sino que encuentra en el sujeto, en su psicología, su foco y trámite⁴⁰. Así, mientras Marx y

38. Marx K., Engels F., *op.cit.*, p. 172.

39. Zizek S., *Sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1992.

40. John Carroll ha acuñado el término “anarco-psicología” para referirse a la interrogación stirneriana acerca de la necesidad psicológica individual de creer en los espectros. Carroll ubica a Stirner (junto con Nietzsche y Dostoievski) dentro de una tradición intelectual minoritaria del siglo XIX: la “anarco-psicología”. Distintamente del racionalismo, común tanto al liberalismo que

Engels definían la ideología remitiéndose a las fuerzas materiales que originan un determinado sistema de ideas, Stirner habla en términos de psicología individual. Mientras Marx y Engels hacían un análisis histórico, sociológico y económico de lo que es y de cómo funciona la ideología, Stirner hace un análisis fenomenológico del sujeto de la creencia⁴¹. El filósofo de Bayreuth procura azarosamente responder a la pregunta fundamental de la filosofía política: ¿Por qué se obedece al poder? Y encuentra la respuesta en una determinada modalidad de construcción de la subjetividad (el creyente) que instaura una relación de dependencia, sumisión y temor hacia el objeto sagrado. Él renuncia a su egoísmo para convertirse en feligrés, cediéndolo todo al objeto de culto: así es el ciudadano hacia al Estado (liberalismo), el trabajador hacia la Sociedad (socialismo), o el Hombre hacia la humanidad (humanismo). A estas alturas, es menester pues adentrarnos en el discurso más propiamente político y ver

al marxismo, la “anarco-psicología” presta una atención especial al individuo y a su psicología. Según Carroll, Stirner sería el pionero de una manera nueva de abordar la teoría política, basada en un análisis psicológico de las relaciones entre el sujeto y el poder, ya que fue el primero en investigar la “necesidad psicológica de autoridad, sus orígenes inconscientes, la naturaleza de las relaciones del individuo con determinados ordenes de dominio” (Carroll J., *Break-out from the crystal palace. The anarcho-psychological critique. Stirner, Nietzsche, Dostoevsky*, Routledge, Londres, 1974, p. 17).

41. Con todo, es preciso señalar (sin poder entrar aquí en este completo debate) que en su producción posterior Marx “pulirá” el economicismo que tal vez caracterizó sus escritos juveniles. Este cambio es evidente en trabajos como *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850* (1850), *El dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte* (1852) o *La guerra civil en Francia* (1871).

cómo, de hecho, en la modernidad el individuo se ha convertido en un “nuevo” tipo de creyente.

3. El liberalismo como religión

La modernidad es, para Stirner, la época más espiritualizada de todas. Esta debajo de una capa supuestamente emancipadora, esconde en realidad la voluntad de convertir el mundo entero en un mundo espectral. En la época moderna, no sólo lo sagrado no se ha retirado del mundo, como querrían las “cabezas ilustradas”, sino todo lo contrario: ello se ha “mundanizado”, esto es, se ha encarnado en todas las manifestaciones mundanas de la vida social, como el Estado, la sociedad civil, el trabajo, etc. Como Schmitt, Löwith, Voegelin o Del Noce después de él, Stirner rechaza el teorema de la secularización como “retracción” de lo sagrado y ve más bien en la modernidad la época donde los viejos conceptos teológicos se han metamorfosado en nuevas instituciones terrenales. La época que empieza con Descartes, Lutero y Hegel y que tiene en el liberalismo su ideología principal es, en pocas palabras, un cambio de guardia, una engañosa tentativa de reemplazar los viejos regímenes, las viejas normas y las costumbres tradicionales con unas nuevas. El resultado pues no es una liberación del individuo, sino un sometimiento aún mayor a lo sagrado. Según Stirner, el cristianismo no ha muerto, sino sólo ha dejado “la piel de reptil de la vieja religión para revestir una nueva piel religiosa”⁴². Esta nueva religión es, según Stirner, el liberalismo (en sus tres variantes de liberalismo político, social,

42. Stirner M., *op.cit.*, p. 54.

y humano). Dentro de la crítica a los liberalismos, un sitio privilegiado ocupa la crítica al humanismo feuerbachiano⁴³.

43. Se ha notado que la crítica de Stirner a Feuerbach también contribuyó en marcar un giro adentro del recorrido intelectual del propio Marx que abandonará el legado humanístico del maestro. En los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, Feuerbach es descrito como el “verdadero vencedor de la vieja teoría”, aquel que ha logrado la “fundación del verdadero materialismo y de la ciencia real, en cuanto que Feuerbach hace igualmente de la relación social «del hombre al hombre» el principio fundamental de la teoría” (Marx K., *Manuscritos económico-filosóficos*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, p. 184). Toda-vía La Sagrada Familia era un “culto a Feuerbach”, como confiesa el mismo Marx en una carta a Feuerbach fechada 24 de Abril de 1867. Sin embargo, poco después, en la *Die Deutsche Ideologie*, Marx redimensiona su entusiasmo inicial. Aquí por un lado Feuerbach es descrito como un idealista, que por un lado limita su revolución teórica al entendimiento de lo existente, más bien que a su destrucción, y por el otro abstracta las relaciones reales entre hombres en carne y hueso en la categoría esencialista de hombre. Dice Marx: “La “concepción” feuerbachiana del mundo sensible se limita, de una parte, a su mera contemplación y, de otra parte, a la mera sensación: dice “el hombre” en vez de los “hombres históricos reales”. (Marx K., Engels F., *op.cit.*, pp. 45-46). El concepto de “ruptura epistemológica” fue luego acuñado por Luis Althusser para definir el paso, en Marx, de la ideología y el mito a la realidad. Marx abandona el legado filosófico y humanístico de corte feuerbachiano, y empieza el estudio científico de la economía política. Según el francés, los *Manuscritos* marcan el fin de su periodo filosófico y humanístico, pero fue sólo con las *Tesis sobre Feuerbach y aún más con La Ideología Alemana* que Marx se desprende de todo humanismo y empieza a escribir como científico. (Althusser L., *Para Leer El Capital*, Siglo XXI, México, 1974). De manera aún más incisiva que Althusser, algunos autores han atribuido a Stirner un papel decisivo en el giro de Marx. Según Nicolas Lobkowicz's por ejemplo, fue la lectura del *Der Einzige* que llevó Marx a distanciarse de Feuerbach y de los jóvenes hege-

Stirner cuestiona el humanismo en tanto discurso emancipador y desvela, detrás de la retórica de los derechos y las libertades, un tipo de gobernabilidad inédito, que engendra una dominación más sutil sobre el individuo, menos evidente y por esto más penetrante.

Como es sabido, en *Das Wesen der Christentums* (1841) Feuerbach aplicaba la noción hegeliana de alienación a la religión: esta es alienante porque pide al Hombre que abdique a sus mejores cualidades, como la voluntad, la bondad, la racionalidad, y las proyecta sobre un Dios abstracto e inalcanzable. El Hombre ha olvidado su esencia, que luego ha buscado en un Dios trascendente. Este no es otra cosa sino una proyección ficticia de la especie humana, una ilusión, en una palabra: una reificación⁴⁴. Al remplazar Dios con el Hombre y hacer de “lo humano lo divino, de lo finito lo infinito”, Feuerbach encarnaba el proyecto del humanismo ilustrado que consistía en poner al Hombre al centro del universo. El libro, que fue una bomba entre los jóvenes hegelianos, no logró cautivar a Stirner, que no se une al coro y lanza una dura crítica al proyecto

lianos (cfr. Lobkowicz N., *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1967, pp. 400-402).

44. Una cita, muy llamativa, valga como resumen del discurso feuerbachiano: “La religión, por lo menos la cristiana, es la relación del hombre consigo mismo, o, mejor dicho, con su esencia, pero considerada como una esencia extraña. La esencia divina es la esencia humana, o, mejor, la esencia del hombre prescindiendo de los límites de lo individual, es decir, del hombre real y corporal, objetivado, contemplado y venerado como un ser extraño y diferente de sí mismo. Todas las determinaciones del ser divino son las mismas que las de la esencia humana” (Feuerbach L., *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1995, p. 66).

feuerbachiano. El filósofo de Landshut no sólo no se habría desembarazado de la religión, sino que le habría dado una ulterior vuelta de tuerca bajo la forma “laica” del humanismo. Feuerbach hace un cambio del sujeto, que ya no se llama Dios sino Hombre, pero deja intacto el predicado, esto es lo divino. Igual que antes, el sujeto sigue estando subordinado al predicado, que “persigue” desesperadamente sin nunc poder alcanzar. Es más: el humanismo feuerbachiano es aún más pernicioso que la vieja religión cristiana porque, si en aquella lo sagrado era algo externo e impersonal, que pedía una adhesión meramente formal, en el humanismo ello se insinúa en los más profundos meandros de la conciencia como fantasma del Hombre:

El fantasma se ha corporificado, el Dios se ha hecho hombre, pero el hombre se convierte en el aterrador fantasma que él mismo persigue, trata de conjurar, averiguar, transformar en realidad y en verbo; el hombre es Espíritu.⁴⁵

Decir que “el Hombre tiene que convertirse en el ser supremo para el hombre” no significa otra cosa, según el filósofo de Bayreuth, que el hombre de carne y hueso (el hombre con la “h” minúscula), tendrá que perseguir desesperadamente su esencia (el Hombre con la “H” mayúscula). Aquella que, para Feuerbach, era una promesa de emancipación, es para Stirner la más grande pesadilla que el individuo pueda tener. De ahora en adelante, este se ve llamado a realizar su esencia, la esencia humana. Este es el nuevo espectro, más terrible y aterrador, que acecha el individuo “desde adentro”. El humanismo, en otras palabras, engendra un tipo de dominación más luciferina porque acucia la dependencia del individuo hacia

lo sagrado. Stirner nota sarcásticamente que “si Dios nos ha hecho sufrir cruelmente, “el Hombre” está en situación de martirizarnos más cruelmente aún”⁴⁶. Un ejemplo de la nueva religión laica ha sido la Revolución francesa, donde por amor al Hombre (*ton anthropon*) como ente genérico, los “padres de la iglesia revolucionaria” llegaron a degollar los hombres reales (*tous antropos*). El humanismo, en conclusión, no sólo no logra emancipar el hombre de la mistificación religiosa, sino que ata aún más el individuo a lo sagrado. Dios ya no demora en el más allá, sino que cada uno lleva lo divino en su seno, y su realización se convierte en la vocación más alta y noble. El humanismo pues desplaza lo sagrado desde lo externo hacia lo interno, ubicándolo en el corazón del hombre mismo y la religión humana se ha convertido en la “última metamorfosis de la religión cristiana”⁴⁷. A Stirner le es indiferente que el objeto de la creencia sea el Hombre y ya no Dios, hasta que se quede intacto el apego subjetivo a la creencia. De hecho, como hemos visto en el párrafo anterior, el objeto de la creencia tiene en si un papel bastante marginal o por lo menos secundario respecto a la creencia como factor que estabiliza la identidad del creyente. Stirner no está tan interesado en cuestionar el objeto de fe (que puede ir de Dios al Hombre y el progreso, etc.) como el apego mismo a la creencia. Desde este punto de vista, el liberalismo no supone ningún paso adelante respecto al cristianismo, porqué el primero, igual que el segundo, se basa el desdoblamiento (*Entzweiung*) del yo:

Si no soy yo, es otro (Dios, el verdadero Hombre, el verdadero devoto, el hombre razonable, el hombre libre, etcétera), el que

46. *Ibidem*, p. 176.

47. *Ibidem*, p. 173.

45. Stirner M., *op.cit.*, p. 49.

es yo, el que es mi yo. Todavía bien lejos de mí, hago de mí dos partes, de las que una, la que no es alcanzada y tengo que realizar, es la verdadera. La otra, la no verdadera, es decir, la no espiritual, debe ser sacrificada⁴⁸

Si antes el espíritu era externo al yo, con el humanismo/liberalismo, ello se desplaza al corazón del individuo, que se ve dividido entre su existencia (tal y como es) y su esencia (como debería ser). Stirner llega a analizar, con el ojo del psicólogo clínico, esta personalidad renunciataria, que se convierte en su propio verdugo (*heautontimorumenos*). El humanista, igual que el cristiano, persigue una imagen idealizada de si, que está en otro sitio, y tiene que ser realizada. Por ello está condenado a la insatisfacción perpetua: su yo presente será siempre demasiado pequeño, demasiado incompleto e imperfecto, demasiado limitado respecto al yo ideal. En conclusión: el liberalismo, en todas sus variantes, se basa en una fractura del individuo y en su sacrificio al Yo ideal. Esta lógica es evidente en el liberalismo político. El Estado moderno, afirma Stirner, exige la “muerte del individuo”, esto es, la renuncia a su autonomía. Ello es irrespetuoso del individuo y sólo quiere “hacer de Mí otro Yo, un buen ciudadano”⁴⁹. Igual que la Iglesia antes de ello, el Estado tiene una vocación “redentora”: ello pide al individuo que sea Hombre y buen ciudadano, esto es, que se conforme a una serie de normas, de comportamientos correctos, a una determinada moral, etc. El Estado, dice Stirner:

descubre su hostilidad respecto a mí, exigiendo que Yo sea un Hombre [...] Así, no debo ser un egoísta, sino un hombre “de buenas ideas y de buenas obras”, o, dicho de otro modo, un hombre moral. Ante el Es-

tado y su organización, debo ser impotente, respetuoso, etc. [...] El mundo que crea el creyente (Espíritu creyente) se llama Iglesia; el mundo que crea el Hombre (Espíritu Humano), se llama Estado⁵⁰

El feligrés de la modernidad política se llama ciudadano, que no casualmente Stirner define también “protestante político” y compara al viejo ideal del buen cristiano. Al Leviatán democrático ya no le hace falta usar la fuerza bruta por que su fuerza está en la veneración de los ciudadanos y, dice Stirner, “venerar, no es solamente temer, es, además, honrar”⁵¹.

A estas alturas, vemos el discurso stirriano en su conjunto. El filósofo de Bayreuth, por un lado acoge la noción de ideología como distorsión, por el otro rechaza la noción de un sujeto autónomo y no atrapado en las mallas de la ideología⁵². La identidad, cualesquiera que fuera, incluso la mismísima esencia humana, es ella misma una construcción ideológica. Esta perspectiva, que tiene un parecido evidente con el estructuralismo althusseriano⁵³, obliga a repensar la noción mar-

50. *Ibidem*, p. 182.

51. *Ibidem*, p. 78.

52. Newman S., *Power and Politics in Post-structuralist Thought*, Routledge, Londres, 2005, p. 79.

53. Como es ampliamente sabido, Althusser llama “interpelación” a esta construcción del sujeto por parte de los aparatos ideológicos. Esta resulta eficaz en la medida en que el individuo responda positivamente la interpelación, convirtiéndose en sujeto. Es conocido el ejemplo althusseriano de la interpelación ideológica: “Sugerimos entonces que la ideología “actúa” o “funciona” de tal modo que “recluta” sujetos entre los individuos (los recluta a todos), o “transforma” a los individuos en sujetos (los transforma a todos) por medio de esta operación muy precisa que llamamos interpelación, y que se puede representar con la más trivial y corriente interpelación, policial (o

48. *Ibidem*, p. 344.

49. *Ibidem*, p. 319.

xista de ideología como ofuscamiento y distorsión a los daños de un sujeto que es pasivamente engañado. Según Stirner, el sujeto participa activamente a su propia alienación, constituyéndose como sujeto de la ideología: la tentativa del individuo de estar a la altura del Hombre, su sentimiento de culpa e incompletud, su temor reverencial hacia la figura sagrada, etc. son las técnicas de construcción de la individualidad en una subjetividad determinada. En este sentido, ha de interpretarse la hostilidad de Stirner a la vocación (*Beruf*): todo sistema ideológico se basa en una fractura o escisión del individuo, que renuncia a sí mismo y a su egoísmo, para convertirse en un creyente. No se trata pues de que el Estado o el Capital engañen el individuo y le oculten una verdad fundamental, sino que el individuo

no) “¡Eh, usted, oiga!”. Si suponemos que la hipotética escena ocurre en la calle, el individuo interpelado se vuelve. Por este simple giro físico de 180 grados se convierte en sujeto. ¿Por qué? Porque reconoció que la interpelación se dirigía “precisamente” a él y que “era precisamente él quien había sido interpelado” (y no otro). La existencia de la ideología y la interpelación de los individuos como sujetos son una sola y misma cosa” (Althusser L., *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1974, pp. 57-58). Sin poder aquí profundizar en el asunto, vemos claramente que tanto Stirner como Althusser piensan el sujeto ya no como una esencia sino como un proceso, y ponen de manifiesto la ambigua relación entre el sujeto y el poder. El sujeto mismo, en pocas palabras, es una construcción de lo que Althusser denominaba “aparatos ideológicos de Estado” y que Stirner llama “liberalismo”. No es casual que el mismo Althusser contaba a Stirner entre aquellos pensadores de la tradición materialista del pensamiento occidental, desconocida casi por completo, y que han pasado a la historia por “idealistas de la libertad” (Althusser L., “Retrato del filósofo materialista”, en Althusser L., *Para un materialismo aleatorio*, Arena libros, Madrid, 2002, pp. 9-10).

duo mismo se conforma voluntariamente a una serie de normas (como la responsabilidad, o el duro trabajo por ejemplo) que hacen de él, propiamente, un sujeto. Stirner pues no desconoce la materialidad del Estado, del Capital, etc., en cuanto productos históricamente determinados por la actividad humana, sino que hace hincapié en la “parte maldita” de estas instituciones, su reverso fantasmal. Él entiende que ninguna “realidad objetiva” (o estructural) puede dominar el sujeto sin una complicidad del mismo. Más sencillamente: Stirner se pregunta, como había visto claramente Derrida, “pero ese otro ¿qué es?”, o sea, cómo es posible que el fantasma ejerza una fuerza, práctica y material, en la vida diaria? Y encuentra la respuesta en una determinada manera del individuo de construirse como sujeto de la creencia. Sólo así, “ese otro” puede embrujar con su *mana* al individuo. Un último problema, o fantasma, acecha la teoría stirneriana: el Único.

4. Der Einzige und Seine Empörung

Hemos visto que la teoría stirneriana de la ideología mantiene la noción de ideología como distorsión, pero abandona al mismo tiempo la idea de un sujeto pasivamente engañado. La esencia humana misma no es otra cosa sino un espectro, esto es, una ilusión ideológica⁵⁴. Aún así, Stirner no renuncia a pensar la posibilidad de salir del embrujamiento ideológico, y lo hace acu-

54. Para una discusión completa acerca de las diferencias entre Marx y Stirner sobre la relación individuo-sociedad, véase Thomas P., “Marx and Stirner”, en Thomas P., *Karl Marx and the anarchists*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1980, pp. 125-175, p. 155-156.

diendo al concepto más oscuro, y aún así preponderante, de su filosofía: el *Einzig*. Hemos visto que, para Marx, el Único de Stirner era la ficción suprema, el más terrible de los espectros. Sin embargo, la noción stirneriana de individuo único es algo más compleja. Para Stirner, de hecho, no se trata de encontrar una identidad pura más allá de la distorsión ideológica, sino de poner en cuestión la noción misma de identidad como lugar de la ideología. No hay que olvidar que, detrás de la descripción stirneriana de la frustración psicológica del hombre fracturado, está una sólida impostación teórica. Stirner, recordaremos, es el único entre los jóvenes hegelianos que no concibe la desalienación en términos de recuperación de las esencias, sino de rechazo de las mismas. El sujeto no se busca en el objeto extraño, ni tiene que desentrañar ninguna verdad oculta en ello. La re-apropiación es, en Stirner, un movimiento negativo a través del cual el sujeto aniquila la autonomía, esto es la auto-suficiencia ontológica, del objeto. Alienado no es entonces el sujeto que ha objetivado su esencia en la sustancia, sino precisamente aquel que se ha “desdoblado” en el objeto. Estando así las cosas, está claro que el *Einzig* no puede ser él mismo una esencia, como el Hombre de Feuerbach. Ello, literalmente, tiene que ser nada:

Yo no soy nada en el sentido de vacío, pero soy la nada creadora (*schöpferische Nichts*), la nada de la que saco todo⁵⁵

El Único es un vacío, pero un vacío que “vacía” el mundo de todo sentido. Vale para Stirner el lema anarquista según el cual la gana destructora es al mismo tiempo una gana creadora. La nada creadora pues nada tiene a que ver con la

“fantasía de la capacidad”, como decían Marx y Engels, es decir, con la voluntad de “llegar a ser todopoderoso, es decir, nada, un absurdo, una fantasmagoría”⁵⁶. El Único no es una meta que cumplir, algo que realizar. De ser así, sería un enésimo espectro al cual se le debe obediencia y sumisión. Para Stirner, será posible salir del “círculo mágico del cristianismo” sólo cuando cese el conflicto entre “la existencia y la vocación, entre Yo tal como soy y Yo tal como debo ser”⁵⁷. No se trata pues, como quisieron ver Marx y Engels, de que el egoísta stirneriano ya no se sacrifica a nada “más alto” por que él mismo es el más alto⁵⁸, sino de un rechazo de la ló-

56. Marx K., Engels F., *op.cit.*, p. 310.

57. Stirner M., *op.cit.*, p. 370.

58. Marx K., Engels F., *op.cit.*, p. 294. Como hemos visto, Stirner no pudo leer *La Ideología Alemana* y contestar a las críticas que allí se le hacían. Sin embargo, la acusación marxista según la cual Stirner hizo del *Einzig* un “Dios en la tierra” era bastante común entre los primeros reseñadores de Stirner (Bauer, Hess, Feuerbach y Szeliga, entre otros), a los cuales responde en *Recensenten Stirners* (1845). Sus críticos se equivocaban en querer encerrar el Único en un concepto, haciendo de él algo fijo y estable, y pasando así por alto lo único que realmente describe el *Einzig*, esto es, su in-esencialidad, su ser fuerza y posibilidad. Stirner culpa el lenguaje por los malentendidos que se han originado en la lectura de su obra. La lengua sólo es capaz de expresar conceptos, es decir, objetos del pensamiento, “verdades” que, como tales, son “sagradas”. Pero el Único no consigue encontrarse a sí mismo en el orden simbólico de lenguaje y, por tanto, siempre es alienado respecto a ello. Este sujeto stirneriano es literalmente un indecible: él no se puede identificar con el Hombre o cualquier otra esencia pero tampoco consigo mismo. Léase, como ejemplo, este paso de *Las Respuestas* “El Único aparece, pues, como el «fantasma de los fantasmas», como el «individuo sagrado, que hay que quitárselo de la cabeza», y como un pálido «fanfarrón». Stirner nombra al Único, y al

55. Stirner M., *op.cit.*, p. 15.

gica sacrificial *tout court*. De hecho, para Stirner el individuo no debe sacrificarse a nada, por que “no es “llamado” a nada”; no tiene más “deber” y “vocación” que lo tienen una planta o un animal”⁵⁹. Si entonces todo sistema ideológico funciona precisamente “fracturando” el individuo y convirtiéndolo en un sujeto, entonces toda estrategia de resistencia a la colonización ideológica deberá pasar a través del rechazo de las esencias, o sea de las identidades espirituales que estamos llamados a cumplir. Stirner llama esta estrategia de rechazo el *Empörung*:

Revolución (*Revolution*) e insurrección (*Empörung*) no son sinónimos. La primera consiste en una transformación (*Umwandlung*) del orden establecido, del status del Estado o de la Sociedad; no tiene, pues, más que un alcance político o social. La segunda conduce inevitablemente (*unvermeidliche Folge*) a la transformación de las instituciones establecidas. Pero no surge con este propósito, sino por el descontento de los hombres. No es un motín, sino el alzamiento de los individuos (*eine Erhebung der Einzelnen*), una sublevación que prescinde de las instituciones que pueda engendrar. La revolución tiende a organizaciones nuevas, la insurrección conduce a no dejarnos organizar, sino a organizarnos por nosotros

mismo tiempo dice: los nombres no te nombran: habla de él, llamándolo el Único, y sin embargo, añade que el Único no es más que un nombre; por tanto, quiere decir algo diferente de lo que dice, más o menos como aquel que te llama Ludwig no se refiere a un Ludwig cualquiera, sino a ti, para quien no tiene palabra. Lo que Stirner dice es una palabra, un pensamiento, un concepto; lo que quiere decir no es ninguna palabra, ningún pensamiento, ningún concepto. Lo que dice no es lo que quiere decir, y lo que quiere decir es indecible (Stirner M., *Escritos Menores*, Pepitas de Calabaza, La Rioja, 2013, pp. 92-93).

59. Stirner M., *El Único*, op.cit. p. 332.

mismos, y no cifra sus esperanzas en las organizaciones futuras.⁶⁰

A pesar de las bromas de Marx, según el cual la distinción entre revolución e insurrección es “el hecho de que la una es un acto y la otra no lo es”⁶¹, la diferencia tiene gran calado para la teoría política contemporánea. De hecho, revolución e insurrección remiten a dos relaciones distintas del sujeto con el objeto y, de allí, a dos distintas construcciones del sujeto mismo. Como se desprende de la cita anterior, la revolución procura superar el orden existente pero no del orden en cuanto tal, ““este” gobierno y no al gobierno”. Por esto, toda revolución acaba siendo, al fin y al cabo, una restauración: ella sustituye un amo por otro. Un ejemplo de ello es, como es evidente, el propio humanismo feuerbachiano que, aunque destroza a Dios y ponga en su lugar al Hombre, reafirma la opresión religiosa y la dependencia del individuo de un nuevo espectro. Stirner describe al revolucionario como un fanático que se siente movido por fuerzas sobre-humanas, por finalidades trascendentales, por un bien o una causa imperecedera. La revolución mantiene una relación de tipo religioso, por que el sujeto depende por completo del objeto, al cual se sacrifica (y sacrifica los demás). El revolucionario está “volcado” sobre el objeto y su actividad apunta a una transformación de las condiciones externas y objetivas. Así, desde la perspectiva *polemológica* stirneriana, el fanatismo revolucionario no es lo bastante demoledor por que mantiene encadenado el individuo a una “idea fija”. El conflicto y la oposición del fanático respecto del orden existente son sólo aparentes, ya que el sujeto sigue sacrificándose al objeto. De toda otra in-

60. *Ibidem*, p. 322.

61. Marx K., Engels F., op.cit., p. 448.

dole es la insurrección. Esta no es la negación de un dominio determinado, como es el caso de la revolución, sino del dominio como tal. Ella es una negación metafísica, esto es la negación, perpetua y sin mediación, del existente. Sus razones no son políticas y sociales, sino “egoístas porque no tienen otro objetivo que Yo y mi individualidad”⁶². Él no pone ninguna confianza en la trasformación palingenética del existente, si antes el individuo no ha conseguido desprenderse de su apego al objeto. En el acto de la insurrección, el objeto deja de aparecerse como algo sagrado, para convertirse en una propiedad del sujeto. Rebelándose contra el existente, el yo quita al objeto su impenetrabilidad, su carácter estático y ontológicamente independiente del sujeto, y lo convierte en su propiedad. El rebelde, en conclusión, no quiere cambiar un existente por otro, sino sólo quitarle el existente (y a todo existente) su dictadura sobre el yo. El filósofo italiano Giorgio Penzo ha hablado, al respecto, de “rebelión existencial”. La insurrección, según Penzo, es una labor constante de destrucción, a través de la cual el yo consigue quebrantar la supuesta autonomía ontológica del objeto y superar la dimensión alienada de la vida diaria. Rebelándose contra el existente y demoliendo las formas objetivadas de las relaciones sociales, el individuo tiende hacia la autenticidad, que consiste en la *Eigenheit* o propiedad de sí⁶³. Más sencillamente: rebelándose, el individuo se desprende de las hipóstasis (políticas, sociales, culturales) objetivadas de su tiempo para llegar a poseerse de verdad. Se pasa así de una dimensión inauténtica, donde el individuo sigue embrujado por el objeto, a una auténtica, donde el indivi-

duo se desprende de la tiranía del objeto y se descubre a sí mismo detrás del mundo objetivo. De manera aún más contundente, Saul Newman relaciona la insurrección stirneriana a una específica modalidad de resistencia, esto es, el rechazo a las esencias. No se trata de liberar una identidad esencial de las opresiones externas, sino de liberarse precisamente del poder tiránico de las esencias⁶⁴. Ambas lecturas tienen el mérito de subrayar un aspecto decisivo de la insurrección stirneriana: ella no apunta a la recuperación de una esencia, sino que demuela toda idea fija. Por lo visto, podemos, “contra” Marx, extraer una conclusión del análisis de la insurrección stirneriana: ella va dirigida, ante todo, contra el apego a aquellas formas de subjetividad que nos hacen dependientes de la dominación. La insurrección, por lo tanto, no se limita al mero cambio de la conciencia que sin embargo deja intactas las condiciones externas, sino que es un más profundo cuestionamiento de la misma identidad que nos constituye como sujetos de poder⁶⁵.

64. Newman S., ‘Spectres of Stirner: A contemporary critic of ideology’, *Journal of Political Ideologies*, 6/3 (2001), p. 327.

65. Stirner tiene un “precedente” (lógico, no cronológico, está claro) en Foucault. También el filósofo francés veía la posibilidad de resistencia en el rechazo a las formas de subjetividad que construyen al individuo: “el problema político, ético, social y filosófico de nuestros días no consiste en tratar de liberar al individuo del Estado, y de las instituciones del Estado, sino liberarnos del Estado y del tipo de individualización vinculada con él. Debemos fomentar nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo del tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante varios siglos” (Foucault M., “El Sujeto y el Poder”, *Revista Mexicana de Sociología*, 50/3 (1988), 3-20, p. 11.)

62. Stirner M., *op.cit.*, p. 322.

63. Penzo G., *Max Stirner*, *op.cit.*, p. 308.

Conclusión

En este escrito se ha procurado recoger el reto, lanzado por Derrida, de leer a Stirner “sin Marx o contra de él”. “Contra” Marx, se ha visto que Stirner no ignora los factores materiales de dominación, sino que entiende que ninguna dominación “objetiva” es posible sin un envoltorio fantasmal que la sujeta y sin un sujeto dispuesto a creer en ella. El mundo fantasmal no está de manera alguna separado del mundo real sino que constituye su verdadera base. Las ideas abstractas, al final y al cabo, no son tan abstractas cuando es precisamente gracias a ellas que el mundo “concreto” (y las instituciones como el Estado, el Mercado, etc.) se hace inteligible. Stirner entiende pues que toda dominación “material” domina ante todo gracias a una carga simbólica que los dominados le reconocen. En este sentido, la denuncia de Stirner del liberalismo en tanto forma secularizada del viejo cristianismo es muy llamativa. Detrás del discurso, aparentemente emancipador de la modernidad, y de la verborrea liberal acerca de la igualdad, los derechos, la libertad, se cela en realidad un sometimiento aún mayor del individuo. Este no sólo no se libera de las cadenas de la religión, sino que se transforma en un “perfecto creyente”. El lenguaje, laico e ilustrado del liberalismo es heredero de los sermones cristianos y va dirigido ello también a feligreses. El individuo liberal, el buen ciudadano, el honesto trabajador, etc. es, exactamente igual que el “buen cristiano”, un creyente. Stirner, en conclusión, desentraña la *creencia* como la lógica de toda espectralidad. Para el filósofo de Bayreuth, detrás del fantasma no hay sólo, como quiere Marx, las condiciones socio-económicas materiales, sino ante todo la disponibilidad subjetiva para creer en ello. Por esto, cualquier liberación

política de la opresión externa, está destinada al fracaso si antes no ponemos en entredicho nuestra subjetividad de creyentes. Stirner sugiere una estrategia, ante todo ética, de emancipación: la insurrección (*Empörung*). Esta es la voluntad de afirmación de la *Eigenheit* entendida como autonomía respecto de todas “las ideas fijas”, inclusive el fantasma de la identidad personal. Pero la fuerza del discurso stirneriano está tal vez en otro sitio. Derrida la notó y a la vez decidió ignorarla. De hecho su fascinación hacia Stirner se debe tal vez a que Stirner conjura toda “metafísica de la presencia”. Detrás de los fantasmas, Stirner no descubre ninguna presencia, ninguna verdad última (ni siquiera la “verdad” del individuo) y nos alerta más bien del peligro de creer que se ha acabado de una vez por todas con los fantasmas. Mientras Marx querría desembarazarse de los espectros de manera definitiva. “Contra” Marx, sea tal vez oportuno hacerle caso a Sloterdijk y defender la “indecibilidad” del Único contra el dogmatismo de quien cree que “la «realidad» de un sujeto viene determinada «en última instancia» por su posición en el todo de los «procesos de producción»”⁶⁶. Hemos de barajar la posibilidad que, hoy en día, la antropología radicalmente negativa de Stirner brinde una posibilidad de resistencia no esencialista al poder. El *Einzig* como “sitio negativo”, rechazo de toda identidad positiva o vocación, es la negativa a dejarse definir por alguna propiedad o esencia. Él es un lugar de “exceso” o trasgresión que sobrepasa el discurso ideológico del humanismo. Resistiéndose a un poder que es cada vez más positivo y propositivo, que anima el individuo a ser único, particular, el *Einzig* afirma su unicidad en el acto de la retracción del existente.

66. Sloterdijk P., *Los hijos terribles de la Edad Moderna*, Siruela, Madrid, 2015, p. 330.

En una época en que es vital ser alguien, el Único prefiere, impopularmente, seguir siendo un Don Nadie.

Agradecimientos

Quiero agradecer a las/os dos revisoras/es anónimas/os por los útiles consejos que han hecho posible este trabajo.

Bibliografía

Althusser L., "Retrato del filósofo materialista", en Althusser L., *Para un materialismo aleatorio*, Arena libros, Madrid, 2002.

Althusser L., *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1974.

Althusser L., *Para Leer El Capital*, Siglo XXI, México, 1974.

Caillois R., *El hombre y lo sagrado*, FCE, México, 1984.

Carroll J., *Break-out from the crystal palace. The anarcho-psychological critique. Stirner, Nietzsche, Dostoevsky*, Routledge, Londres, 1974.

Deleuze G., *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Madrid, 1971.

Derrida J., *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Trotta, Madrid, 1998.

Feuerbach L., *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1995.

Foucault M., "El sujeto y el Poder", *Rivista Mexicana de Sociología*, 50/3, 1988, 3-20.

Hook S., *From Hegel to Marx. Studies in the intellectual development of Karl Marx*, The University of Michigan Press, Michigan, 1962.

Lobkowicz N., *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*,

University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1967.

Marx K., *Contribución a la crítica de la economía política*, Progreso, Madrid, 1989.

Marx K., Engels F., *La Ideología Alemana*, Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1984.

Marx K., *Manuscritos económico-filosóficos*, Alianza Editorial, Madrid, 1980.

McLellan D., *Marx y los jóvenes hegelianos*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1971.

Newman S., 'Spectres of Stirner: A contemporary critic of ideology', *Journal of Political Ideologies*, 6/3, 2001.

Newman S., *Power and Politics in Post-structuralist Thought*, Routledge, Londres, 2005.

Otto R., *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.

Penzo G., *Max Stirner. La rivolta esistenziale*, Patron, Bolonia, 1981.

Ricoeur P., *Ideología y Utopía*, Gedisa, Barcelona, 1997.

Sloterdijk P., *Los hijos terribles de la Edad Moderna*, Siruela, México, 2015.

Stirner M., *El Único y su propiedad*, Pablos Editor S.A., México, 1976.

Stirner M., *Escritos Menores*, Pepitas de Calabaza, La Rioja, 2013.

Thomas P., *Karl Marx and the anarchists*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1980.

Trías Folch L., "Contra el hegelianismo: Max Stirner" en vol. col A.A. Bolado (coord.) *En torno a Hegel*, Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada, Granada, 1974.

Zizek S., *Ideología. Un mapa de la cuestión*, FCE, Buenos Aires, 2003.

Zizek S., *Sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1992.

MAQUIAVELO Y LA PERFIDIA DE VENECIA

MACHIAVELLI AND THE PERfidY OF VENICE

Roberto García Jurado

Universidad Autónoma Metropolitana. México.

rgarcia@correo.xoc.uam.mx

Recibido: septiembre de 2018

Aceptado: noviembre de 2018

Palabras clave: Venecia, república, aristocracia, democracia, dogo.

Keywords: Venice, aristocracy, republic, democracy, doge.

Resumen: Maquiavelo no sentía simpatía ni agrado por Venecia. A pesar de que sólo Venecia y Florencia, su patria, eran los dos grandes estados italianos que a principios del siglo XVI habían conservado gobiernos republicanos, lo que hipotéticamente debía hermanarlas, entre ambas repúblicas había más competencia que cooperación, lo cual se reflejaba fielmente en el pensamiento y opiniones de Maquiavelo. Además, Venecia constituía un modelo de república aristocrática que contrastaba con el modelo de república democrática de la antigua Roma que tanto admiraba Maquiavelo, lo cual acentuaba su desagrado. Más aún, el gobierno republicano de Florencia de 1494-1512 al que sirvió Maquiavelo, trató de reformarse a imagen y semejanza de las instituciones políticas venecianas, en lo cual no tuvo mucho éxito. De este modo, el ejemplo de Venecia suscitó una serie de reflexiones y opiniones de Maquiavelo sobre el gobierno republicano que son dignas de análisis y que constituyen la materia de este escrito.

Abstract: Machiavelli felt no sympathy or liking for Venice. Although only Venice and Florence, their homeland, were the two great Italian states that had retained republican governments at the beginning of the 16th century, which hypothetically had to be twinned, between both republics there was more competition than cooperation, which was faithfully reflected in the thought and opinions of Machiavelli. In addition, Venice was a model of an aristocratic republic that contrasted with the model of democratic republic of ancient Rome that so pleased Machiavelli, which accentuated his displeasure. Moreover, the republican government of Florence of 1494-1512 that Machiavelli served, tried to reform itself in the image and likeness of Venetian political institutions, in which he was not very successful. In this way, the example of Venice aroused a series of reflections and opinions of Machiavelli on republican government that are worthy of analysis and that constitute the subject of this writing.

I. Introducción

Maquiavelo sentía un profundo desagrado y desprecio por Venecia y los venecianos. Lo expresó así en varias ocasiones, y aunque en otras tantas declaró su admiración por ciertas cualidades de este Estado, el balance general no puede sino conducir a esa impresión. A primera vista, esta opinión puede parecer sorprendente y desconcertante, ya que en los tiempos de Maquiavelo, Venecia y Florencia eran los únicos dos grandes Estados italianos que habían conservado las instituciones republicanas adoptadas en la época comunal, por lo tanto, podría decirse que eran *repúblicas hermanas*. Un vínculo que debía ser muy fuerte si se toma en cuenta que durante una buena parte del siglo XV las dos repúblicas se unieron para contener el ímpetu expansionista del ducado de Milán, un gobierno señorial y tiránico, como muchos otros que habían sojuzgado a casi todas las ciudades italianas desde el siglo XIV.

En este sentido, cuando Maquiavelo hace un recuento de los Estados italianos más fuertes de su época en el Capítulo XI de *El príncipe*, toma en cuenta a cinco: los Estados pontificios; el reino de Nápoles; el ducado de Milán; la república de Venecia; y la república de Florencia, es decir, tres principados y dos repúblicas. De estos cinco, las repúblicas no sólo eran minoría, sino que muchos otros grandes Estados italianos que en los siglos precedentes habían tenido también instituciones republicanas, como Génova, Pisa, Verona, Brescia o Bolonia, se habían convertido en principados para el siglo XVI, dejando sólo a Venecia y Florencia como las únicas muestras significativas del pasado comunal y republicano de la Italia tardomedieval.

Maquiavelo no era el único en Florencia ni en Italia que tenía esa mala opinión de los venecianos. Ya mucho antes, Giovanni Villani, el gran cronista de Florencia, había considerado a los venecianos una como *raza pérvida*. También Francisco Guicciardini, otro de los pesadores políticos florentinos más ilustres del periodo, tenía una impresión muy similar, al cual se sumaban muchos otros personajes ilustres de la época, como el propio papa Julio II, quien fue a fin de cuentas el verdugo del Imperio veneciano en 1509.

Pero también había en el resto de Italia y en la propia Florencia sinceros admiradores de Venecia. Luego de la expulsión de los Medici en 1494, Florencia inició todo un proceso de refundación política inspirada por el fraile Girolamo Savonarola, quien trató de imitar los rasgos constitucionales básicos de Venecia, comenzando por el Consejo Mayor, el cual fue la instancia política fundamental sobre la que se basó la ciudad en los años que duró ese gobierno republicano. Incluso en 1502, cuatro años después de haber desaparecido Savonarola, los *ottimati* de la ciudad propusieron y lograron que se creara en Florencia una magistratura como el dogo de Venecia, que por su carácter vitalicio consideraban que le daría a su Estado la estabilidad que tanto buscaban.

No obstante, a pesar de sus instituciones políticas, de su mítica longevidad y de su defensa de las libertades italianas, Venecia despertaba muy pocas simpatías en Maquiavelo, aunque en partes cruciales de su pensamiento político se valoraran significativamente todas esas cualidades. En este sentido, el objetivo de este escrito es precisamente exponer las opiniones de Maquiavelo sobre la *Serenissima* y explicar las razones de su animadversión, con el fin de contribuir así a una mejor

comprensión y explicación de sus ideas republicanas y nacionalistas.

2. Historia y mito

Cuando Maquiavelo habla de Venecia en su *Historia de Florencia*, escrita en los años veinte del siglo XVI, comienza por reconocer que en ese momento es el Estado más importante de Italia, tanto por su organización como por su poderío. Y tenía razón, porque de todos los Estados italianos, Venecia era la que había conservado el mayor margen de independencia y autonomía frente al exterior desde que comenzaron las guerras italianas de 1494 (Maquiavelo, 2009: 64; Cronin, 1972: 176-193).

Aproximadamente en los diez años que habían transcurrido desde 1513, cuando en el Capítulo XI de *El príncipe* Maquiavelo hacía el recuento de los cinco Estados italianos más importantes, casi todos ellos habían terminado de perder su autonomía: Nápoles había caído irremediablemente bajo el dominio español, Milán bajo el francés, Florencia se había convertido en un satélite de los Estados pontificios, y finalmente éstos, de la mano del papa, habían seguido una política errática de aproximación y disociación frente a Francia y España, que terminaría tristemente con el sometimiento a esta última, simbolizado con la coronación de Carlos V como emperador por parte de Clemente VII en 1530. Solo Venecia, con enormes dificultades, había conservado su autonomía (Maquiavelo, 2010: 92-93; Hay y Law, 1989: 149-168).

En este mismo pasaje, Maquiavelo plantea que este resultado se debía en buena medida al desarrollo histórico de ese Estado, y para ilustrarlo se remonta hasta la época de su fundación.

Maquiavelo ya se había referido a la fundación de Venecia en los *Discursos* poniéndola como ejemplo de tres cosas. En primer lugar, la pone como ejemplo de las repúblicas que no son fundadas por extranjeros, sino que las crean los hombres que radicaban con anterioridad ahí y que por alguna razón decidieron en un cierto momento congregarse para fundar un Estado. En segundo lugar, la exhibe como una de las repúblicas cuya creación y legislación fundacional no se debe a un gran líder, sino que es producto del genio y empeño del conjunto de los individuos que forman la república. En tercer lugar, denota el acierto de sus fundadores al elegir un lugar apropiado para su defensa, como era el caso de Venecia, que no era accesible por tierra para sus enemigos, solo por mar (Maquiavelo, 2005: 47-51; Guicciardini, 2006: 51).

Maquiavelo recomienda en ese mismo pasaje establecerse en lugares fértiles y productivos, de donde podría inferirse una crítica a los primeros venecianos que eligieron este lugar pantanoso e insalubre. No obstante, en este mismo pasaje reconoce que cuando hay restricciones importantes a la libertad de elección, tal y como lo experimentaron éstos, la virtud de los fundadores de estas repúblicas es mayor, lo que constituye indirectamente y en conjunto un reconocimiento a virtud de los fundadores de Venecia (Maquiavelo, 2005: 30; Diehl, 1961: 15-18; Psarra, 2018: 27-81).

Como se ha dicho ya, en el Capítulo XXIX del Libro I de la *Historia de Florencia* Maquiavelo hace un recuento de las primeras fases de la historia de Venecia. Tal vez sea pertinente señalar que Maquiavelo dedica casi la totalidad de este Libro I a exponer la historia de Roma y el papado, incluyendo también breves pasajes o ca-

pítulos dedicados tanto a Venecia como a Milán, pero dejando hasta el Libro II el inicio propiamente de la historia de Florencia (Maquiavelo, 2009: 29-75).

En este sentido, Maquiavelo recoge en el Capítulo XXIX una parte de la historia legendaria de Venecia, una versión que los mismos venecianos se complacían en difundir, la cual contaba que los primeros habitantes de las islas habían llegado a ellas huyendo de la invasión de los bárbaros, particularmente de la furia de los hunos, quienes conducidos por Atila habían atacado Aquilea y los territorios circunvecinos en 452, por lo que sus habitantes se habían refugiado en esta zona, tanto por el miedo a los bárbaros como por su resistencia a la sumisión, conservando así su libertad, que con el paso del tiempo convertirían en principio y dogma constitucional de su vida política (Norwich, 1989: 3-14; Ravagnani, 2006: 11-33; y Lane, 1978: 3-15).

Ciertamente, es muy probable que el mayor impulso poblacional en su origen sea precisamente la invasión de Atila, sin embargo, la región ya se había comenzado a poblar mucho antes, al grado de que el mismo emperador Augusto había dividido Italia en diez provincias, siendo una de ellas precisamente *Venetia e Istria*, razón por la cual, dice Maquiavelo, desde la misma antigüedad esa provincia ya se llamaba Venecia. No obstante, es muy probable que la primera oleada poblacional de importancia se diera a raíz de la invasión de los visigodos comandados por Alarico en el 401, dado que algunos años después se dio un acontecimiento que es considerado la ceremonia de fundación de la ciudad, cuando el 25 de marzo del 421, día de la Anunciación, se fundó la iglesia de San Giacometo (Baron, 1955: 203; Burkhardt, 1984: 35).

A partir de esa época, los pobladores de la zona se fueron acercando y concentrando en uno de los montículos más altos de las islas, en el *Rivus Altus*, de donde se derivó el nombre de Rialto, a donde dice Maquiavelo que llegaron principalmente los paduanos que también huían de Atila, por lo que desde entonces se convirtió en el centro urbano de la ciudad (Diehl, 1961: 17-18; Psarra, 2018: 83-137).

Estos años de fundación y poblamiento pueden ser considerados la primera etapa de la historia de Venecia, que bien puede dividirse en cinco segmentos si se parte desde su origen hasta la época del Renacimiento.

Partiendo de ese supuesto, la segunda etapa de esta historia se abre a fines del siglo VI, con la ofensiva de Bizancio sobre los godos, quienes controlaban todo el norte de la península, gracias a la cual consiguieron someter toda esta zona a su dominio imperial, incluida la propia Venecia (Ravagnani, 2006: 20-46).

De este modo, inicia todo un período de sometimiento a Bizancio que no acabaría sino hasta fines del siglo VIII. Durante estos dos siglos Venecia fue gobernada mediante la estructura administrativa del Imperio, el cual desde fines del siglo VI había creado un exarca radicado en Rávena, el cual gobernaba todo el territorio nororiental de la península a través de una red de duques nombrados por el propio emperador.

En esta época vuelven a destacarse los rasgos de libertad y autonomía que los venecianos se sentían orgullosos de exaltar. Como lo dice Maquiavelo, desde los tiempos de los primeros asentamientos sus habitantes se gobernaron con sus propias leyes y *orchini*, una especie de tribunos elegidos popularmente, a los cuales vino

a sobreponerse el duque designado por el exarca de Ravena, el *dogo*, como lo traducían los venecianos. Sin embargo, a fines del siglo VII se suscitó una rebelión en contra del exarcado, a partir de la cual lograron que el duque que los gobernaba fuera elegido popularmente (Maquiavelo, 2009: 65; Norwich, 1989: 15-25).

Del mismo modo, desde esta época los venecianos pusieron distancia y límites frente a la autoridad eclesiástica de Roma. Aprovechando su dependencia política de Bizancio y las distancias que se fueron incrementando entre la iglesia romana y la bizantina, se resistieron y marginaron cada vez más de la jerarquía católica.

A mediados del siglo VI se suscitó un conflicto dogmático religioso acerca de la naturaleza humana y/o divina de Cristo, un conflicto que alcanzó tales proporciones que un conjunto de obispos de la zona nororiental de la península se alejó y desvinculó de Roma, protagonizando el llamado *Cisma de los Tres Capítulos*. Desde entonces, las relaciones entre el papado y la iglesia local no fueron las mejores, al grado de que a mediados del siglo IX lograron arrancarle a Roma la facultad de nombrar a sus propios obispos y de retener los diezmados y las contribuciones ordinarias del clero.

Tanta importancia alcanzó la iglesia local veneciana, que se fundó un consejo llamado los Procuradores de San Marcos, formado por nueve patricios destacados de la ciudad, cuya relevancia se deduce directamente al considerar que casi todos los dogos ocuparon primero el cargo de procurador (Gilbert, 1980: 10).

La tercera etapa del desarrollo histórico de Venecia la marca la caída de Ravena a manos de los longobardos en el 751. Su invasión del norte de la península provocó un serio debilitamiento del control que

ejercía Bizancio en la zona, al grado de que nunca pudo recuperarlo del todo. Dado que Bizancio se encontraba muy presionada por su lucha contra los turcos y le era imposible recuperar el norte de Italia y simultáneamente ayudar a Roma ante el asedio de éstos, el papa Esteban II no vio otro recurso que pedir ayuda a Pipino, el rey de los francos. Pipino aceptó la petición, y de hecho procedió al establecimiento de una alianza entre ambos, por medio de la cual obtuvo del papa que lo consagrara tanto a él como a sus hijos y esposa, sentando las bases más sólidas del *derecho divino* al trono que reclamarían después los reyes franceses. Pipino rompió así su acuerdo con los longobardos y los combatió hasta debilitarlos sensiblemente y dejar a salvo Roma (Rendina, 2013: 179-184).

Maquiavelo da cuenta en ese mismo pasaje de esta relación entre el papa y Pipino, atribuyendo a un acuerdo entre éste y Bizancio la concesión de un mayor margen de libertad a Venecia (Maquiavelo, 2009: 65). En realidad, Bizancio siguió tratando de someter a Venecia, al grado de que años después, ante las nuevas acometidas de los longobardos, el papa Adriano I le solicitó a Carlomagno, el hijo de Pipino, que entrara en Italia nuevamente para hacerle efectiva la entrega de las ciudades del norte, lo que aprovecharon los venecianos para acudir ante Carlomagno en el 805 y ponerse a su resguardo, por lo que los bizantinos los acusaron de traición. A pesar de que tan solo siete años después, en el 812, Carlomagno restituyó Venecia a Bizancio, nunca se restablecieron del todo los vínculos de dependencia (Ravegnani, 2006: 47-102).

Venecia aprovechó durante todo este tiempo la debilidad de Bizancio para fortalecer sus estructuras de autogobierno.

Desde principios del siglo VIII había logrado que el duque designado por Bizancio fuera elegido popularmente, lo cual constituyó un verdadero triunfo. No obstante, los duques así elegidos comenzaron a adquirir una gran autonomía frente a la asamblea popular, al grado de asimilarse a una figura monárquica. Tanto fue así, que el duque elegido en el 774, Maurizio Galbaio, tomó la decisión de *asociar* al ducado a su propio hijo, quien lo sucedió a su muerte sin que mediara la elección de la asamblea popular, una acción sin precedente. Esta decisión significaba en realidad la introducción del principio hereditario en una institución de gobierno en tránsito hacia la monarquía; un gobierno que hasta hacía no mucho tiempo tenía fuertes tintes democráticos, que había cedido ante lo que podría llamarse una monarquía electiva y que ahora apuntaba a convertirse en una monarquía hereditaria (Norwich, 1989; Ravagnani, 2013).

Poco después, en los primeros años del siglo IX, el dogo en turno tomó por esposa a una de las damas de la corte de Carlomagno, tratando de adoptar así la práctica que ya comenzaba a extenderse en las monarquías europeas, es decir, la asociación de sus casas reales mediante esta *política de matrimonios*, una práctica que tantos conflictos causó en los siglos posteriores.

La cuarta etapa de la historia de Venecia inicia en el siglo IX, cuando comienza a crecer y expandirse aceleradamente, convirtiéndose en una potencia comercial y naviera de enorme importancia, al grado de construir todo un Imperio marítimo que alcanza lugares distantes en el oriente.

Maquiavelo refiere cómo los venecianos por necesidad y vocación adquirieron una gran experiencia en los asuntos ma-

rítimos, transportando tanto mercancías como personas, pues disponiendo de una gran flota naviera no faltaron quienes les solicitaron el transporte de sus bienes o sus ejércitos (Maquiavelo, 2009: 65).

En cierta medida ya en el siglo X, y con toda plenitud en el siglo XI, Venecia se convirtió en toda una potencia económica. Siendo el transporte marítimo el principal medio de movilidad de media y larga distancia, los venecianos tuvieron el enorme acierto de construir a principios del siglo un arsenal naviero que se fue desarrollando hasta convertirse en el mayor de Europa, al grado de que para principios del siglo XV, la ciudad disponía de 3000 buques comerciales y 300 de guerra (Diehl, 1961: 69).

Su crecimiento comercial les permitió convertirse en señores del Adriático, al que llamaban *nuestro golfo*, pues llegaron a controlar todo el tráfico comercial en esta zona, estableciendo colonias a todo lo largo de la costa dálmatas, llegando incluso a Creta, Chipre y la misma Bizancio.

Su presencia y desarrollo en toda la zona de influencia del Imperio bizantino, permitió a que después de la cuarta cruzada y de su papel relevante en ella se le concediera un importante número de posesiones, por lo que desde entonces el dogo fue llamado *señor de un cuarto y medio del Imperio romano*, es decir, gobernante y titular de los derechos de poco más de una tercera parte de esos dominios (Ravagnani, 2006: 103-122).

Por otro lado, durante todo este periodo, Venecia logró tejer una estrategia internacional para lograr darse un mayor margen de autonomía frente a las grandes potencias de las que se encontraba rodeada, pues la circundaban el reino de los franceses, el ducado de Milán, el papa y

sus Estados, el Sacro Imperio y el Imperio bizantino. Su habilidad le permitió incluso fungir como mediadora y anfitriona de la paz que alcanzaron en 1171 el papa y Federico Barbarroja.

Adicionalmente, su participación fue determinante para que no sólo ella sino muchas otras ciudades del norte de Italia lograran en esta época un mayor margen de autonomía frente al Imperio. Así, desde el siglo X y hasta el siglo XIII, se dio un gran auge de los gobiernos comunales en la zona, los cuales tuvieron que agruparse en la Liga Lombarda en 1168, en la cual Venecia participaba, para luchar contra Barbarroja y hacer respetar su autonomía. La derrota de los ejércitos imperiales en la batalla de Legnano en 1176 determinó el desenlace a favor de la Liga y condujo a la paz de Constanza en 1183, que garantizó a sus integrantes los derechos de a) elegir a sus propias autoridades, b) gobernarse libremente y c) hacer sus propias leyes (Martines, 1979: 25).

De este modo, durante esta etapa también se desarrollan y llegan a su plena madurez las principales instituciones constitucionales de Venecia. De hecho, hay dos momentos cruciales en esta transformación y construcción: 1172, cuando se arranca la elección del dogo a la asamblea popular y se le entrega a un pequeño consejo de notables; y 1297, cuando se decreta la *Serrata del Consiglio*, el Cierre del Consejo, que consistió en restringir significativamente el acceso popular al Consejo Mayor. De este modo, por su relevancia para los propósitos de este escrito, es conveniente tratar por separado la creación o transformación de cada una de las instituciones de la constitución política veneciana (Pocock, 2002: 356-358; Lane, 1978: 108-120).

En primer lugar, comenzando con el dogo, debe notarse que fue durante este período que se transformó totalmente su función, pues sus tentaciones monárquicas se vieron seriamente coartadas en 1032 cuando se creó una ley para impedirle que nombrara un *corregente* o *asociado*, como habían venido haciendo varios de ellos desde fines del siglo VIII. Al mismo tiempo y con el mismo fin se crearon dos consejeros que debían acompañar su gestión para garantizar su rectitud (Ravegnani, 2013: 21; Norwich, 1989: 49-75).

Este fue solo el primer paso de una larga secuencia de medidas que se adoptaron para irle restando facultades y poder, pues las restricciones siguieron y se multiplicaron de manera aplastante. Luego de la imposición de dos consejeros en 1032, en 1178 se aumentó el número a seis, y se le prohibió dar audiencia o extender una carta oficial sin que estuvieran presentes al menos cuatro consejeros. En 1268 se le prohibió realizar operaciones comerciales, y más tarde, en 1347, se le prohibió tener propiedades fuera de Venecia, reduciendo así al mínimo su actividad económica. En 1275 se le prohibió a él y a sus hijos casarse con princesas extranjeras, y en 1343 se excluyó a sus hijos de la posibilidad de asumir cualquier magistratura. En 1400 se autorizó incluso a los abogados del municipio para que pudieran citarlo a juicio, y en 1523 se le prohibió poner su emblema fuera del palacio y salir al extranjero sin permiso.

Como puede verse, considerar al dogo de Venecia como la primera magistratura de la república no era sino un mero formalismo, pues estaba tan sujeto al Senado y al Consejo Mayor, que más parecía un secretario al servicio de una compleja maquinaria política. Como si fuera poco, en

1339 se le había prohibido abdicar, para que no quedara duda de su incondicionalidad.

Con el mismo propósito, estaba establecido que el primer requisito para acceder al cargo era pertenecer a una familia inscrita en el Consejo Mayor. Además de ello, para mayores garantías, desde 1268, unos 30 años antes de la *Serrata del Consiglio*, se diseñó uno de los procedimientos electorales más complejos que haya creado el ingenio humano para la designación de un magistrado, en el cual intervenían sólo los miembros del Consejo Mayor que tuvieran más de 30 años de edad, lo que reducía ciertamente el universo electoral, pero no su tortuosidad (Coggins and Perali, 1998: 713-715; Lane, 1978: 131).

Como si no fueran suficientes precauciones contra del fortalecimiento del dogo, poco a poco se fue haciendo un requisito no escrito el que se eligiera a ancianos en los últimos años de su vida, al grado de que entre 1580 y 1720 su promedio de edad fue de 67 años, por lo que su mandato fue de aproximadamente cinco años. De tal manera, su carácter vitalicio quedaba así en otro mero formulismo (Burke, 1994: 112).

Como puede verse, el patriciado veneciano emprendió desde principios del siglo XI la construcción de todo un entramado legal e institucional para impedir que su dogo se convirtiera en señor de la república. Tantas precauciones no eran en vano, pues en los siglos XIII y XIV se registró toda una oleada de instauraciones de gobiernos señoriales en las ciudades del norte de Italia. La misma Venecia no estuvo exenta de este tipo de tentativas, pues en 1300, 1310 y 1355 enfrentó intentos de sublevación o golpes de estado para establecer este tipo de régimen (Tanzini,

2014: 163-186; Martínes, 1979: 62-71; Beneyto, 1947: 33).

La segunda institución relevante de la estructura constitucional de Venecia era el llamado Colegio, que se comenzó a formar desde 1032 cuando se crearon los dos consejeros adjuntos al dogo, que aumentaron a seis en 1178 para formar lo que se llamó el Consejo Menor. Luego se le sumaron tres miembros de los Cuarenta, constituyendo en conjunto lo que se llamaba la Señoría, y finalmente se les agregaron 16 miembros más, los *sabios*, que en conjunto componían este órgano, que funcionaba como una especie de gabinete y estaba facultado para tomar algunas decisiones que requerían celeridad, sobre todo las relacionadas con los asuntos bélicos (Gilbert, 1980: 4; Gilbert, 1977b: 182-187).

En tercer lugar, hay dos instituciones relevantes que hay que considerar. Una de ellas es el Consejo de los Cuarenta, o *Quarantia*, creado en 1179, dotado originalmente de facultades generales de gobierno y luego orientado especialmente a las funciones judiciales. Un órgano que por su número y su función llamaría notablemente la atención de Maquiavelo, como se verá después. Y la otra es el Consejo de los Diez, un órgano creado en 1310, luego del intento golpista de Bajamonte Tiepolo, cuya función era precisamente percibir y prevenir las inquietudes subversivas y las inconformidades potencialmente explosivas en la ciudad (Burkhardt, 1984: 37).

En cuarto lugar está el Senado, también llamado Consejo de los Rogados, o *Pregadi*, cuyo origen se remonta a 1172 cuando se creó una comisión de 11 patricios con la tarea de elegir al dogo, cuyo número aumentó a 40 en 1178 y a 60 en 1229, aunque en ciertos momentos llegó a con-

tar con 150 o 200 miembros. Era llamado el Consejo de los *Pregadi*, los llamados, convocados o rogados, porque en su origen eran aquellos patricios miembros del Consejo Mayor que el dogo llamaba en primera instancia (Lane, 1978: 241).

En quinto lugar está el Consejo Mayor, el principal órgano legislativo y de representación política de la república de Venecia. Su origen se remonta al año de 1172, cuando debido a una sublevación se decide quitar a la asamblea popular la facultad de nombrar al dogo y entregarla a un Consejo de notables compuesto por 480 personas, que serían elegidas por dos electores de cada uno de los seis barrios de la ciudad. Dado su carácter honorario, este Consejo comenzó a convertirse en el foro y receptáculo de las familias más acaudaladas y prestigiosas, lo que en una ciudad como Venecia, que ya era una potencia comercial y económica en esos años, significó convertirlo en el foro principal de la oligarquía. Eso explica que en 1297, consciente de su posición y su poder, la oligarquía haya decretado la *Serrata del Consiglio*, el Cierre del Consejo, que consistió en no permitir el acceso a éste más que a los individuos que pudieran acreditar algún antepasado que hubiera pertenecido a él, lo cual implicaba en el fondo favorecer a los miembros de las clases tradicionalmente mejor posicionadas.

Desde ese momento, y por medio de esta acción, la oligarquía veneciana tomó el control político de la ciudad, del que ya no se desprendería nunca. Desde entonces, sería en el seno de este Consejo donde se discutirían los grandes problemas del Estado y donde se decidirían las magistraturas más importantes.

Aunque en su origen estaba compuesto por 480 miembros, después descendió

hasta casi doscientos. Paradójicamente, a partir de la *Serrata* de 1297, comenzó a crecer hasta que a principios del siglo XV llegara a albergar a 1500 o 2000 miembros, una cantidad de individuos que no tenía ningún otro órgano representativo de este tipo en el mundo. Siendo tan numeroso, el Consejo albergaba a una clase oligárquica bastante extendida, al grado de que su predominio se toleró de buen grado por el resto de la sociedad excluida, a quien además le garantizó por muchos años, siglos, paz y orden social; una república *serenissima*, por lo que su autoridad se hizo más legítima aún.

Maquiavelo no sentía especial animadversión por la oligarquía veneciana, por los patricios; no los consideraba un impedimento para la vida republicana. Planteaba ciertamente que toda república requería un importante grado de igualdad, pero en el caso de Venecia, no veía a los patricios tan acaudalados que impusieran una gran distancia con respecto al resto de la comunidad. Más aún, no creía que formaran la típica clase de gentilhombres, de nobles, típicos en muchas sociedades europeas, que se habían hecho rentistas y parasitarios. Los patricios venecianos debían su posición social a su intensa actividad económica y comercial, lo que Maquiavelo veía con simpatía (Maquiavelo, 2005: 172; Burke, 1994: 42-46).

Por otro lado, aunque se ha hablado muchas veces del celo y suspicacia con que los venecianos controlaban a su dogo, poco se dice acerca de que adoptaban esa misma actitud para con ellos mismos. Los patricios venecianos asumían seriamente la convicción de que uno de sus compromisos ineludibles era servir al Estado, pues de ello dependía su fortaleza y seguridad. Así, estaban conscientes de que debían acudir a su llamado en cuanto

se les requiriera, que debían desempeñar las magistraturas que se les encomendaran, que no debían apelar o asociarse a otros gobiernos, y que debían evitar aliarse en facciones o rivalidades sociales.

Como puede verse, el orden de exposición de los órganos constitucionales de Venecia que se acaba de describir, no sigue el orden de importancia y jerarquía real que tenían a principios del siglo XV, en la época de Maquiavelo, más aún, de atender a ese criterio, bien podría seguirse un orden inverso. Sin embargo, se han expuesto así debido al orden de exposición de las ideas de Maquiavelo que se encuentra en el siguiente apartado.

La quinta etapa de la historia de Venecia es en alguna medida una continuación de la cuarta, ya que arranca a principios del siglo XV, cuando comienza a absorber una gran cantidad de ciudades y territorios vecinos en *tierra firme*, en el norte de la península italiana, por lo que esta etapa será mejor considerarla más ampliamente, para lo cual está dedicado el tercer apartado de este escrito (Braudel, 1986: 12-35).

3. Constitución y estabilidad

Ya en la época de Maquiavelo estaba bien difundida la reputación de Venecia como una república de vida longeva y una tranquilidad interior enviable, los elementos esenciales en los que se basarían poco después Gasparo Contarini en su *De magistratibus et republica venetorum* (1543) y muchos otros escritores políticos para establecer lo que se conocería como el *mito de Venecia* (Pocock, 2002: 186; Finlay, 2000: 989).

Esta reputación no era en modo alguno gratuita, como tampoco el renombre que

tenía como toda una potencia económica y política a nivel regional e internacional, que alcanzó su clímax en los primeros años del siglo XVI.

Como se ha dicho ya, Maquiavelo se refiere a Venecia por diversos motivos en la mayor parte de sus escritos, y en los *Discursos* se ocupa de ella con particular énfasis, sobre todo de su constitución política, haciendo tanto halagos como críticas a su diseño institucional, los cuales resultan del mayor interés para la teoría sobre las repúblicas.

Se puede comenzar por señalar la parte más visible del Estado, la figura que podría considerarse su timón, el *dogo*, la adaptación que los venecianos hicieron de la palabra duque, al que se refiere Maquiavelo en I,35.

En este capítulo, Maquiavelo trata una cuestión fundamental en el diseño institucional de una república: la magnitud de poder que debe conferirse a cada una de sus magistraturas. Aquí, Maquiavelo llama la atención sobre el peligro que representa dar autoridad suprema a un magistrado por un largo tiempo, por más de un año, incurriendo en el riesgo de que al prolongarse tanto el mandato, su desempeño dependa esencialmente de la buena o mala voluntad del individuo, lo que considera una vaguedad inadmisible para una república bien organizada. Maquiavelo advierte aquí de uno de los mayores riesgos que han enfrentado las repúblicas en todos los tiempos: cómo separar a los individuos de los cargos públicos más elevados en un tiempo prudente, cómo impedir que los *salvadores* de la república se conviertan en sus dictadores, en el sentido contemporáneo de este concepto. En *El espíritu de las leyes*, Montesquieu retomaría la adver-

tencia para convertirla en una regla de diseño constitucional de primer orden *En toda magistratura se ha de compensar la magnitud del poder con la brevedad de la duración* (Maquiavelo, 2005: 124-5; Montesquieu, 1980:12).

En este mismo pasaje, Maquiavelo ejemplifica el riesgo con dos ejemplos, uno negativo y uno positivo. El negativo es el de los decenviros de Roma, a quienes se les entregó una autoridad muy importante, la de rehacer las leyes, una facultad que ejercieron sin restricción ni control alguno, anulando a los cónsules y tribunos, por lo que después no hubo autoridad alguna que pudiera oponérseles. El ejemplo positivo es precisamente el de los dogos venecianos, señalando el acierto de la república al someterlos a un control estricto para que no abusaran de su poder, ya que su carácter vitalicio podía conferirles una enorme autoridad. Al final de este pasaje también se deja asentada una idea que luego Lord Acton convertiría en una de las máximas de la política más repetidas. En palabras de Maquiavelo, *una autoridad absoluta corrompe la materia en un tiempo brevíssimo* (Maquiavelo, 2005: 125; Giorgini, 2017: 70-72).

La advertencia no parecía inocua, pues aún hoy cualquier extranjero que se coloque en el centro de la plaza de San Marcos y observe la majestuosidad del Palacio de los Dogos, que se encuentra junto a la no menos fastuosa Catedral de San Marcos, podría pensar que tal edificio albergó a magistrados que en su momento debieron haber sido poderosísimos. No obstante, como se ha dicho ya, luego de su época de apogeo, en los siglos VII y VIII, la república se encargó de someterlos a tal restricción que para el siglo XVI apenas eran algo más que ministros subordinados.

En el Capítulo anterior de los *Discursos*, el I,34, Maquiavelo se había referido implícitamente a otras de las magistraturas importantes de la república. En ese Capítulo Maquiavelo habla de la importancia que tenían los dictadores romanos para el funcionamiento institucional de la república, ya que le daban una gran flexibilidad y adaptabilidad, porque eran nombrados por un período determinado muy breve y con el encargo de resolver un problema específico, lo que les permitía enfrentar ágilmente los cambios contingentes al interior y exterior del Estado.

Maquiavelo rebate en este pasaje a los críticos de esta institución, quienes planteaban que dio pábulo a la incursión y afianzamiento de los tiranos, a lo que él responde que si no hubieran usado esta vía, podían haber buscado cualquier otra. Maquiavelo insiste aquí en la importancia de que las repúblicas cuenten con un mecanismo expedito de decisión como éste; que les dé flexibilidad, que esté adecuadamente regulado y respaldado por la ley, y que esté sometido a los medios de vigilancia y control más convenientes. Si la ley no prevé recursos como éste, los gobernantes podrán verse tentados a buscar fuera de ella los medios de acción requeridos, con todos los inconvenientes que ello representa, porque *si se instituye el uso de romper la ley para bien, bajo esta apariencia podrá romperse para mal* (Maquiavelo, 2005: 122).

En este contexto es en el que Maquiavelo alude implícitamente al Colegio veneciano, una especie de gabinete que como ya se ha dicho se componía del dogo, sus seis consejeros, tres integrantes de la *Quarantia* y 16 sabios, quienes podían tomar decisiones relevantes sin necesidad de convocar al Senado o al Consejo Ma-

yor, un recurso que Maquiavelo valora y reconoce como un acierto de la república.

En el Capítulo I,49, Maquiavelo vuelve a halagar algunas de las magistraturas de la república de Venecia, y lo hace en un contexto muy peculiar, pues en este Capítulo plantea que las ciudades que nacieron libres, sin estar bajo el dominio de un principio u otro gobierno, construyeron instituciones apropiadas para la impartición de justicia, como Roma o Venecia; no así las ciudades que nacieron sujetas, como Florencia, su patria, que fallaron en esta tarea. Además de esta crítica a una institución gubernamental específica de su ciudad, lo más llamativo de este Capítulo es que Maquiavelo va más allá y repreuba de manera absoluta la organización política de Florencia, porque dice que *durante doscientos años...no ha conocido gobierno por el cual pudiera ser considerada una república*. Una crítica demoledora, dirigida no solo a la familia Medici que tomó el control del gobierno desde 1434, sino también a los regímenes políticos anteriores, que alcanzan hasta los gobiernos de los años veintes del siglo XIV, cuando la ciudad llamó a Gualtierio de Brienne, Duque de Atenas, para que la gobernara y acabara con los desórdenes previos (Maquiavelo, 2005: 155; Guicciardini, 2006: 111-123; Martines; 1979: 94-110).

En este mismo Capítulo, tratando el asunto específico de la impartición de la justicia, Maquiavelo reconoce el acierto de Venecia al entregar esta facultad en primera instancia a su Consejo de los Diez, pero sin cometer el error de Florencia, que se la entregó a los Ocho en primera y última instancia. Maquiavelo advierte que la razón de ello es que en una república los pocos tienden a favorecer a los pocos, es decir, que las magistraturas reducidas en

número o aisladas de la participación popular tienden a favorecer a los nobles, a la oligarquía, o al menos a ser más susceptibles a su presión. Por tal motivo, Venecia tuvo el acierto, comenta Maquiavelo, de encomendar esta función en primera instancia a los Diez, pero con la posibilidad de recurrir a una instancia superior, al Consejo de los Cuarenta, la *Quarantia*, que a su vez podía recurrir al Senado, el Consejo de los *Pregadi*, mismo que podía recurrir incluso en última instancia al Consejo Mayor, lo cual blindaba el proceso judicial ante presiones específicas.

Como puede verse, en estos últimos Capítulos del Libro I, Maquiavelo alude a las principales magistraturas de la república de Venecia: el Dogo, el Colegio, los Diez, la Quarantia, el Senado y el Consejo Mayor, y lo hace de una manera halagadora, reconociendo el acierto de su creación y diseño. No obstante, en la primera parte de este mismo Libro, Maquiavelo también examina la constitución de esta república, pero poniendo su atención en un aspecto distinto, no en su diseño institucional, sino en su estructura social, en la manera en que los distintos sectores sociales intervienen en el proceso político y en los efectos que esto produce. No obstante, en esta sección pueden observarse una serie de paradojas, incongruencias y contradicciones que son dignas de examinarse con detalle.

Siguiendo su característico método dicotómico, Maquiavelo analiza en el Capítulo I,5 y 6 en qué sector social de la república debe radicar la *garantía de la libertad*, si en los nobles o en el pueblo, y aunque no especifica claramente qué debe entenderse con ello, podría deducirse que trata de definir si las mayores prerrogativas de gobierno deben reservarse a uno u otro

sector. Si puede interpretarse así, entonces abre nuevamente la discusión sobre si es mejor una república aristocrática o una popular, a pesar de que poco antes, en el Capítulo I.2, había establecido que la mejor opción era el establecimiento de un gobierno mixto (Carty, 2016: 124-128; Stacey, 2014: 194-195).

Para dilucidar ahora esta alternativa, pone como ejemplos tres casos relevantes: el de Roma, que entregaba al pueblo esa atribución, constituyendo así una república popular; y el de Esparta y Venecia, que la entregaban a los nobles, determinando una república aristocrática, lo cual no deja de generar confusión, porque en el mismo Capítulo I.2 había clasificado a Roma y Esparta en el mismo tipo, como gobiernos mixtos.

No obstante, aceptando la nueva formulación de estos modelos, Maquiavelo afronta el problema, el dilema, de decidir cuál de ellos es mejor. Para resolverlo, establece que si se atiende a los *resultados*, es mejor el modelo aristocrático, ya que las dos repúblicas que constituyen su ejemplo, Esparta y Venecia, tuvieron una vida más larga, es decir, que ahí la *garantía de la libertad* fue efectiva por un período más prolongado. No obstante, Maquiavelo continúa diciendo que si se atiende a la *razón*, debe elegirse a Roma, porque ahí se entregó esta atribución, la garantía de la libertad, al sector social que menos interés tiene de usurparla, de estropearla (Soriano, 2009: 187).

¿Pero porqué se produce esta incongruencia? ¿Acaso la conducta que se guía por la *razón* no debe conducir a los mejores *resultados*?

Esta paradoja no termina aquí, sino que se magnifica al observar la solución de Maquiavelo. Plantea que de acuerdo a la

razón, la mejor opción es una república popular, pues considera que contrariamente a lo que piensan los defensores de las repúblicas aristocráticas, quien está más indicado para resguardar la libertad es la plebe, porque no pudiendo asumir el control del Estado, será la más celosa en impedir que alguien más lo haga. Así, en este terreno, Maquiavelo decide guiarse por la *razón* y no por los *resultados*.

Como puede verse, se produce así una de las más grandes paradojas del pensamiento de Maquiavelo, del autor que revolucionó el método del pensamiento político en *El príncipe*, cuando dijo en su singular Capítulo XV que sin importarle apartarse de los métodos seguidos por otros escritores, él se guiaría por la *verità effettuale* de las cosas y no por su *immaginazione*, es decir, por la verdad efectiva y no por suposiciones. Sin embargo, al parecer, en este problema no se ajusta a este método, pues hace a un lado los *resultados* objetivos que le brinda la historia y elige la opción que de acuerdo a la *razón* debía ser la mejor.

La explicación de la *razón* de Maquiavelo para preferir una república democrática y no una aristocrática conduce a otra paradoja no menos significativa. Y es que su justificación para elegir una república democrática es más negativa que positiva, es decir, opta por el pueblo debido a su incapacidad para usurpar el poder de la república. Siendo un republicano convencido, lo más pertinente sería que planteara el acceso al poder del Estado de manera que se garantizara llevar allí a los ciudadanos más *virtuosos*, no solo a los *menos perjudiciales*, lo cual reduce la acción política a una negatividad que no parece acorde con el conjunto de su pensamiento (Carrithers, 1991: 248-251; Bobbio, 1992: 64-70).

Maquiavelo agrega otra *razón* para preferir a las repúblicas democráticas que ineludiblemente conduce a una paradoja más. Cuando analiza qué sector social es más proclive a suscitar tumultos señala a los nobles, quienes al menos comparativamente están más inclinados a ello que la plebe. Sin embargo, reconoce que en sus dos ejemplos de repúblicas aristocráticas, Esparta y Venecia, sus instituciones políticas contuvieron admirablemente los tumultos nobiliarios, lo cual se debió, en el caso de Venecia, más al *azar que a la prudencia de sus legisladores*, pues cuando los venecianos juzgaron que ya eran suficientes para integrar un *orden público*, decidieron impedir el acceso al gobierno a los individuos que se incorporaran posteriormente a la comunidad. Desde ese momento, reservaron sólo a los patricios esa atribución, por lo que los primeros no tenían muchos argumentos para inconformarse, pues era una realidad que de antemano tenían que aceptar al instalarse ahí. Además, siendo considerable el número de los patricios, los excluidos constituyan una minoría.

Maquiavelo se refiere aquí implícitamente a la famosa *Serrata del Consiglio* de 1297, aunque lo hace forzando notablemente la circunstancia histórica. Como se ha visto ya, la decisión que tomó en ese entonces la república de Venecia, guiada evidentemente por la oligarquía, no fue producto del *azar*, sino una medida completamente deliberada para restringir el acceso popular al Consejo Mayor, es decir, una restricción que aplicaría no sólo a los individuos que se incorporaran posteriormente a la comunidad, sino a una buena parte de la sociedad veneciana existente en ese momento.

Además de que no fue precisamente el *azar* lo que llevó a los patricios a tomar esta decisión, tampoco podría decirse que fue la consideración de haber llegado a ser suficiente número para formar un *orden público*, o sea un Estado, como lo dice Maquiavelo, pues atendiendo al volumen de la población y al desarrollo histórico que se reseñó antes, Venecia tenía siglos de ser capaz de constituirse políticamente.

Al final de este Capítulo I.6, Maquiavelo introduce otro elemento a considerar que se convierte en una paradoja más. Si había comenzado el Capítulo I.5 con el examen de qué modelo de república garantizaba mejor la libertad, si la aristocrática o la democrática, concluye este Capítulo relativizando esa determinación, pues plantea que hay dos soluciones igualmente válidas: debe elegirse una república aristocrática, como Venecia o Esparta, si el fin es que se conserve y sea duradera, pues al no armar al pueblo para disponer de un contingente numeroso y confiable de hombres armados, no podrá tener aspiraciones sólidas de expansión; y debe elegirse una república democrática si lo que se quiere es que se expanda y se convierta en un gran Imperio, como Roma, que armó a su pueblo para disponer de un gran ejército, afrontando el inconveniente de los tumultos que ello causó y que al final acortó su vida.

Agrega además una afirmación de difícil integración con el cuerpo de estos dos Capítulos: *para constituir una república muy duradera, el método es ordenarla interiormente como Esparta o como Venecia...si se pudiera mantener este equilibrio, se encontraría la verdadera vida política* (Maquiavelo, 2005: 51).

De manera que se encuentran aquí dos principios contrapuestos: la *garantía de la libertad*, que dijo en el Capítulo I.5 que estaba mejor garantizada en la república democrática, y la *verdadera vida política*, que dice se encuentra en las repúblicas aristocráticas. Y entonces cabe la pregunta ¿Cuál de estas dos expresiones debe interpretarse como el fundamento más sólido de las repúblicas?

Adicionalmente, Maquiavelo introduce aquí el problema del equilibrio internacional. Desde su punto de vista, hay que elegir una república aristocrática si el objetivo es la estabilidad y la longevidad, aliciente al cuál se suma el que sólo en ésta es donde se puede encontrar la *verdadera vida política*. Sin embargo, para que sea efectiva esa estabilidad y durabilidad, la república debe ser de un tamaño mediano; ni tan débil para ser fácilmente vencida, ni tan fuerte que pueda atemorizar a sus vecinos e inducirlos a atacarla preventivamente. Pero Maquiavelo dice que este equilibrio es algo muy difícil de lograr, más aún, dice que todo equilibrio es efímero, por lo que al no haberlo, dejan de existir las condiciones propicias para la paz, estabilidad y longevidad, y por lo tanto, las condiciones necesarias para la *vida política*; entonces, la naturaleza del escenario internacional es más propicia a la existencia de repúblicas democráticas en expansión. En este sentido, Maquiavelo concluye este asunto afirmando que a pesar de todo, es mejor y más *honorable* diseñar una república que cuando tenga la necesidad de expandirse pueda hacerlo, como Roma, una república democrática, es decir, es una cuestión de *principios, de razón*.

Maquiavelo busca explicar la caída de Venecia en la batalla de Agnadelo de 1509 conjuntando estos elementos: como era

una república aristocrática que por definición no armó a su pueblo, esto le impidió tener la base y la fuerza apropiada para la expansión que intentó en esa época, lo que explica su caída (Maquiavelo, 2000: 29). Sin embargo, habría que advertir que esta interpretación se enfrenta a fuertes objeciones históricas. En principio, Venecia se enfrentó sola a una de las mayores coaliciones que hasta ese momento se hubieran conjuntado en la época, es decir, no puede plantearse sencillamente que la razón de su derrota era un defecto interno de su ejército. En segundo término, el ejército contra el cuál se enfrentó estaba integrado de la misma manera que el de ella, es decir, compuesto de mercenarios.

Como puede observarse, en estos dos Capítulos Maquiavelo incurre en varias paradojas y contradicciones difíciles de conciliar. En primer lugar ¿a quién debe confiarse la *garantía de la libertad*, a los nobles o al pueblo?; en segundo lugar ¿en el análisis político e histórico, debe atenderse a la *razón* o a los *resultados*?; en tercer lugar ¿debe elegirse una forma de gobierno con base en los menores *inconvenientes* que contrae o bien en consideración de sus *bondades*?; en cuarto lugar ¿qué sector social produce mayores desequilibrios en el Estado, los nobles o el pueblo; en quinto lugar ¿cuál debe ser el criterio determinante para elegir una forma de gobierno, la estabilidad y conservación interior o la expansión exterior?; finalmente, en sexto lugar ¿cuál es el principio básico de una república, la *garantía de la libertad* o la *verdadera vida política*? Como se ha dicho ya, en todas estas disyuntivas Maquiavelo ofrece argumentos y conclusiones contradictorias y ambivalentes, al grado de que cualquier conclusión resulta de uno u otro modo disputable.

4. Expansión y sometimiento

Maquiavelo se refiere en *El príncipe* en tres ocasiones a Venecia, y todas ellas tienen que ver de uno u otro modo con su expansión territorial y con la manera en que gobernaba sus dominios (Maquiavelo, 2010: 56-58, 136, 143).

En el Capítulo III, Maquiavelo plantea que los venecianos introdujeron por ambición en Italia a Luis XII de Francia con la intención de obtener la mitad de la Lombardía, a pesar de que poco después fueron despojados por él mismo de esas posesiones. No obstante, si se pone en perspectiva y se contextualiza esta alianza de Venecia con Luis XII, se verá que tiene una explicación y significación más amplia que la simple ambición de los venecianos, como dice Maquiavelo (Maquiavelo, 2010: 56-58; 2002: 316).

El primer antecedente digno de considerar es la guerra de Ferrara de 1484. En esa ocasión Venecia entró en disputa con Ferrara por la posesión de las salinas ubicadas en la desembocadura del río Po, cuyo monopolio reclamaba Venecia y Ferrara quería disputar. Al recrudecerse las diferencias y comenzar la guerra, Venecia se encontró con que los Estados italianos más fuertes, como Milán, Florencia y Nápoles se pusieron del lado de Ferrara, e incluso el papa que en un principio la apoyaba, cambió de bando, con lo que Venecia se encontró sola contra todos ellos. Fue entonces que en busca de apoyo convocó a Carlos VIII de Francia para que entrara en Italia y reclamara el trono de Nápoles, al que hereditariamente tenía algún derecho, y para que también su primo, el Duque de Orleans, el futuro Luis XII, reclamara el ducado de Milán, al cual lo ligaban igualmente ciertos derechos

hereditarios. No obstante la invitación, el rey francés no bajó a Italia, ocupado con la rebelión nobiliaria que entonces enfrentaba (Norwich, 1989: 359-366; Diehl, 1961: 159-172).

Diez años después, en 1494, no fue Venecia quien convocó a Carlos VIII para intervenir en Italia, sino Ludovico el Moro, el Duque de Milán, quien pretendía afianzar su propia posición mediante el apoyo francés. En esta ocasión Carlos sí aceptó la invitación del Duque, ante lo cual Venecia se mantuvo neutral en un principio, pero poco después aceptó entrar a una coalición de varios Estados italianos para expulsar a los franceses del suelo italiano (Pellegrini, 2009: 23-48).

Con estos antecedentes como telón, Maquiavelo se refiere específicamente al acuerdo que tuvieron en Blois en 1499 Francia y Venecia, por medio del cual se despojaría a Ludovico del Ducado y se repartirían su territorio, del cual le correspondería a Venecia Cremona y todo el territorio al sudeste del Adda, hasta su confluencia con el Po. Como se ha dicho ya, algunos años después, Luis arrebataría a los venecianos estos territorios en el marco de la ofensiva de la Liga de Cambrai que derrotó a Venecia en 1509.

Como puede verse, Venecia trató de apoderarse de una porción de la Lombardía en un momento en que los Estados italianos y los ultramontanos estaban en expansión; era una situación de desequilibrio y turbulencia política en la que la supervivencia parecía estar asociada al crecimiento y ampliación más que a la contención y estabilización, tal y como Maquiavelo había descrito el orden internacional el final del Capítulo I.6 de los *Discursos*. Es decir, que describir el hecho simplemente como producto de la ambi-

ción de los venecianos, como lo hace Maquiavelo, probablemente no ayude a entender mucho la situación (Guicciardini, 2006: 406-468).

En el Capítulo XX Maquiavelo deja ver también su animadversión en contra de Venecia, pues la acusa de *fomentar las sectas güelfa y gibelina en las ciudades que habían sometido...con el fin...de que no se unieran en su contra* (Maquiavelo, 2010: 136; Gilbert, 1977a: 295-322).

Como se ha dicho antes, desde principios del siglo XV Venecia venía construyendo un vasto Imperio en *terra ferma*, incluso había dado ya unos pasos antes, pues desde 1339 había sometido a Treviso, y aunque la perdió en 1381, la recuperó nuevamente en 1387. Sin embargo, su más fuerte tendencia expansiva se dio a principios de este siglo, más específicamente a partir de 1404.

En ese momento, Venecia aprovechó la muerte del duque de Milán, Gian Galeazzo Visconti, acaecida en 1402, quien durante los 17 años que gobernó Milán pudo expandir y fortalecer su dominio al grado de convertirse en una de las principales amenazas al equilibrio regional, incluso tuvo la habilidad para arrancarle al emperador en 1397 la concesión de convertir a Milán en un ducado, convirtiéndose así él mismo en el primer duque de ese Estado.

Por tal razón, los Estados vecinos experimentaron un gran alivio cuando murió, lo cual Venecia aprovechó además para comenzar una expansión vertiginosa en *terra ferma*. Así, tomó Verona y Padua en 1405, Rovereto en 1416, Udine en 1420, Brescia en 1426, Bergamo en 1428, Ravena en 1441, Crema en 1454, Cervia en 1463, Cremona en 1499, y a la muerte del papa Alejandro VI, en 1502, tomó Faenza, Rimini y Forli, importantes ciudades de

la Romaña pertenecientes a los Estados pontificios, mismas que muy poco antes había conquistado César Borgia, el hijo de Alejandro, con las cuales pensaba construir un dominio y patrimonio para esta familia (Law, 1992: 154-155; Chabod, 1990: 585-590).

A fines de 1503, poco después de que los venecianos tomaran estas ciudades, Maquiavelo fue enviado a Roma en misión diplomática, lo cual le permitía observar estos acontecimientos desde una posición privilegiada. Apreciaba que Venecia era ya una seria amenaza para los Estados pontificios y advertía que *el papa se convertiría en capellán de los venecianos si se hacen más grandes de lo que son* (Maquiavelo, 2002: 172).

El mismo papa Julio II, artífice e impulsor de la Liga de Cambrai, no sólo tenía reclamos territoriales que hacer a los venecianos, sino también eclesiásticos. Debea recobrar una serie de prerrogativas eclesiásticas que desde hacía siglos se habían apropiado los venecianos, como el nombramiento de obispos y las contribuciones del clero local. Luego de su derrota en 1509, el papa pudo recobrar muchas de éstas (Gilbert, 1977: 111-120).

Como puede verse, en su larga y consistente tendencia expansiva, Venecia se había apoderado de ciudades y territorios pertenecientes a otros Estados, por lo que se había atraído el odio de muchos. Incluso algunos Estados que no habían sido directamente afectados se llenaron de suspicacias y recelos, pues los territorios y ciudades tomadas por los venecianos funcionaban frecuentemente como *buffer* en la región. De este modo, todos tenían algo que cobrarles o imponerles, tanto los Estados italianos como las potencias ultramontanas con fuertes intereses en la

región, lo cual constituyó el ánimo con el que se fraguó la Liga de Cambrai. (Finlay, 1999: 933-939; y Finlay, 2000: 990-992)

No obstante, a lo largo del siglo XV en que Venecia se convirtió en un Imperio dentro de Italia, se forjó un renombre de tolerancia y benignidad ante sus colonias. Sus mismos métodos de conquista diferían notablemente con respecto a los otros Estados, ya que buscaba siempre no tomar a saco las ciudades que deseaban conquistar, sino buscaba irlas cercando hasta que estas se entregaran voluntariamente a su dominio, lo que hacía una diferencia notable. Además, trataba siempre de respetar hasta donde le era posible sus leyes, costumbres e instituciones, haciendo del dominio colonial algo menos odioso (Law, 1992: 166-174; Diehl, 1961: 173-207; Cronin, 1972: 134-193).

Incluso los venecianos solían concebirse como los defensores y protectores de la libertad en sus territorios dominados, por lo que su misma expansión era presentada como una campaña de protección de esas mismas comunidades, planteando que al protegerlas procuraba tanto su libertad como la suya propia, pues aseguraba así mejor sus fronteras (Baron, 1966: 392-395; Bowd, 2000: 404-406).

Es cierto que muchas de las ciudades que conquistó Venecia tuvieron un pasado de discordias múltiples, incluidas las que se daban entre güelfos y gibelinos, como lo dice Maquiavelo, pero la opinión que él emite del dominio veneciano no coincide con su real sistema de conquista y control, el cual, como se ha visto, era digno de admiración. Incluso unas líneas más adelante, Maquiavelo vuelve a forzar su interpretación del dominio imperial de Venecia cuando dice que al ser vencida en 1509 por la Liga de Cambrai en Vailate,

o Agnadelo, como se conoce más generalmente a esta batalla, *una parte de las ciudades que perdió cobró audacia y les arrebataron todas sus anteriores conquistas* (Maquiavelo, 2005: 137).

Como es bien sabido, a la larga, en 1516, Venecia recobró casi todas sus posesiones previas a 1509, por lo que queda la duda de si este pasaje de los *Discursos* es previo a 1516, o bien, si es posterior. En este último caso, cabe preguntarse si Maquiavelo no se enteró de ello, lo cual es poco factible, o si aún enterado, ya no quiso o tuvo el cuidado de hacer la puntualización. Más aún, Maquiavelo debió estar informado que desde 1512 varias de esas ciudades se rebelaron en contra del dominio francés y trataron de volver al dominio veneciano, incluso era ya muy sonado el *saco de Brescia* de 1512 y la masacre que implicó, el cual se produjo como respuesta de los franceses a la organización de una sublevación para tratar de sacudirse su dominio y volver al campo veneciano. Al parecer, Maquiavelo vuelve aquí a dejarse guiar por su animadversión contra los venecianos.

5. Conclusiones

Como ha podido verse, Maquiavelo estimaba muy poco a los venecianos. Es cierto que, como dice Gilbert, los conocía poco, al menos en el plano personal, pues nunca estuvo en Venecia sino hasta el final de su vida, en 1525, cuando ya había escrito sus obras capitales. Sin embargo, evidentemente no son las cuestiones personales las que provocaron el juicio negativo de Maquiavelo con respecto a los venecianos, sino su posición y acción política, su actuación como Estado, la cual sí generó muchas circunstancias que avivaron su antipatía.

En primer lugar, Venecia era una república, una república que en los 100 años precedentes había venido construyendo un Imperio muy considerable en el norte de la península, desafiando con ello la hipótesis y el deseo de Maquiavelo de ver unificada a Italia de la mano de un príncipe, tal y como lo plantea en el Capítulo XXVI de *El Príncipe*, en donde recuerda el fracaso de César Borgia al intentarlo, pero traslada sus expectativas a un Medici, a un príncipe surgido de ese linaje florentino.

Es cierto que Maquiavelo era un republicano convencido, de ánimo ferviente y entusiasta, sin embargo, como el gran observador político que era, reconocía que había ciertas empresas y tareas que eran mejor desempeñadas por una sola persona, por un príncipe, como en este caso, que se trataba de la unificación de Italia, cuyo desorden y corrupción requería la mano firme de un soberano de este tipo. Además, dado que de acuerdo a Maquiavelo es mucho más factible librarse del yugo de un señor que del de una república, una vez cumplida la tarea, probablemente Maquiavelo habría concebido la hipótesis de que los italianos podrían sacudirse más fácilmente el dominio de un príncipe que el más pesado y duradero de una república, un yugo al que no quería ver sometida ni a Florencia, su patria, y tal vez tampoco al resto de los italianos.

En segundo lugar, Maquiavelo sentía animadversión contra Venecia por puro patriotismo, porque era una seria competidora de Florencia en una gran cantidad de aspectos. Los venecianos eran una competencia temible en el comercio, la industria, la banca, el transporte; el tamaño de su sociedad era mayor y la belleza de la ciudad rivalizaba con la de Florencia y cualquier otra de Italia y Europa. Aun

cuando los florentinos eran muy reconocidos por su lengua, por sus artes y por sus monumentos, los venecianos tenían también importantes logros en cada uno de estos campos. Al considerar todos estos aspectos, sería difícil hacer un balance resolutorio, pero atendiendo al terreno estrictamente político y a su peso internacional, muy probablemente los venecianos salían ganando.

Partiendo de esa comparación, tal vez Venecia podía considerarse una potencia superior a Florencia, por lo que su capacidad y posibilidad de unir a la península era mayor, lo que no podía sino desagradar al apasionado florentino que Maquiavelo llevaba dentro. Vemos competir así en este caso dos de los valores más importantes para Maquiavelo, el nacionalismo y el republicanismo, de donde sale vencedor el primero.

En tercer lugar, Venecia empañaba la visión que Maquiavelo quería proyectar de la antigüedad. Para él, casi todo lo que habían hecho los antiguos era glorioso, heroico, ejemplar, digno de emular por los modernos, por sus contemporáneos, a quienes frecuentemente reprochaba su conformidad, indolencia y corrupción. De ahí que cuando en los primeros capítulos de los *Discursos* comienza a ilustrar sus afirmaciones, salgan a relucir los ejemplos de repúblicas renombradas: Atenas, Esparta, Roma y... Venecia, un ejemplo contemporáneo de una república ejemplar en más de un sentido; por su apacibilidad, por su longevidad, por su riqueza, por su constitución. Y entonces esa imagen épica y gloriosa de los antiguos que le permitía a Maquiavelo denostar y espolear a los modernos se deseñía en cierta medida, pues parecía evidenciarse que entre los modernos, entre los mismos italianos, también había ejemplos a seguir.

En cuarto lugar, Venecia también estropeaba la valoración que Maquiavelo hacía de las repúblicas, ya que prefería a las democráticas, como Roma, por sobre las aristocráticas, como ella. Sin embargo, cuando las comparó, la república de los venecianos parecía desempeñarse mejor en algunos aspectos, como la tranquilidad interior y la durabilidad, algo contrario a la *razón*. Así, los mejores *resultados* de las repúblicas aristocráticas, como Esparta y Venecia, con respecto a la democrática Roma, lo forzaba a brindar alguna explicación de su preferencia, la cual lo condujo a la incómoda deducción de que había incongruencia entre la *razón* y los *resultados*, una paradoja que no puede verse sino como una seria inconsistencia en el pensamiento analítico de Maquiavelo.

En quinto lugar, Maquiavelo desprecia a Venecia por su organización militar, porque es el ejemplo de todo lo negativo que en esta materia él considera que se debe hacer. Venecia era un Estado que no tenía ejército propio, que dependía de mercenarios, la mayor falla en la que podía incurrir un Estado, en opinión de Maquiavelo. Él tenía un gran interés en las cuestiones militares, tanto por inquietud intelectual como por experiencia laboral. Su lectura de los autores clásicos romanos lo había llevado a admirar su espíritu y organización militar, basada en un ejército propio y popular. Además, durante su gestión como segundo secretario de la república, empeñó todas sus fuerzas y ánimos en la creación de un ejército similar para Florencia. Ciertamente Venecia no era el único Estado italiano que incurría en esta terrible falla, Florencia había cometido el mismo error durante mucho tiempo, lo cual Maquiavelo criticó reiteradamente con la misma reprobación que había dirigido a aquélla.

En este sentido, Maquiavelo interpretó la derrota fulminante de Venecia en la batalla de Agnadello de 1509 como una consecuencia lógica de esa falla estructural, una derrota que por un lado satisfacía la animadversión que sentía por ella y al mismo tiempo comprobaba su hipótesis sobre la necesidad de apoyarse en un ejército propio. Sin embargo, lo que Maquiavelo no podía saber en ese entonces era que la *Serenissima* fue la que salió mejor librada de estas guerras y la que defendió mejor su independencia y autonomía en los años posteriores.

Bibliografía

- Baron, H. (1955). *The Anti-florentine Discourses of the Doge Tommaso Mocenigo (1422-1423)*. En *Humanistic and Political Literature in Florence and Venice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Baron, H. (1966). *The Crisis of the Early Italian Renaissance*. Princeton: Princeton University Press.
- Beneyto Perez, J. (1947). *Fortuna de Venecia. Historia de una fama política*. Madrid: Revista de Occidente.
- Bisticci, V. (1963). *Renaissance Princes, Popes and Prelates*. New York: Harper Torchbooks.
- Bobbio, N. (1992). *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. México: FCE.
- Bowd, S. D. (2000). The Republics of Ideas: Venice, Florence, and Defence of Liberty, 1525-1530. *History*, 85 (279), 404-427.
- Braudel, F. (1986). *Il secondo Rinascimento. Due secoli e tre Italie*. Torino: Giulio Einaudi.
- Bruckner, G. (1983). *Tales of Two Cities: Florence and Venice in the Renaissance*.

- The American Historical Review*, 88 (3), 599-616.
- Burckhardt, J. (1984). *La cultura del Renacimiento en Italia*. México: Porrúa.
- Burke, P. (1994). *Venecia y Amsterdam*. Barcelona: Gedisa.
- Carrithers, D. W. (1991). Not so Virtuous: Montesquieu, Venice and the Theory of Aristocratic Republicanism. *Journal of the History of Ideas*, 52 (2), 245-268.
- Carty, Jarrett A. (2016). "Machiavelli's Art of Politics: A critique of Humanism and the Lessons of Rome". En Kellow, Geoffrey y Leddy, Neven (eds.) *On Civic Republicanism*. Toronto: Toronto University Press, pp. 119-135.
- Chabod, F. (1990). *Escritos sobre el Renacimiento*. México: FCE.
- Coggins, J. S. y Perali, C. F. (1998). 64% Majority Rule in Ducal Venice: Voting for the Doge. *Public Choice*, 97 (4), 709-723.
- Cronin, V. (1972). *The Flowering of Renaissance*. Suffolk: Collins/Fontana.
- Davies, S. y Davis, J. L. (2007). Greeks, Venice, and Ottoman Empire. *Hesperia Supplements*, 40, 25-31.
- Diehl, C. (1961). *Una república de patriarcos: Venecia*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Finlay, R. (1999). The Immortal Republic: The Myth of Venice during the Italian Wars. *The Sixteenth Century Journal*, 30 (4), 931-944.
- Finlay, R. (2000). Fabius Maximus in Venice: Doge Andrea Gritti, the War of Cambrai, and the Rise of Habsburg Hegemony, 1509-1530. *Renaissance Quarterly*, 53 (4), 988-1031.
- Gilbert, F. (1954). The Concept of Nationalism in Machiavelli's Prince". *Studies in the Renaissance*, 1, 38-48.
- Gilbert, F. (1977a). Machiavelli e Venezia. En *Machiavelli e il suo tempo*. Bologna: Il Mulino.
- Gilbert, F. (1977b). *Choice and Commitment*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gilbert, F. (1980). *The Pope, his Banker and Venice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gilbert, F. (1984). *Machiavelli and Guicciardini. Politics and History in Sixteenth Century Florence*. New York: Norton.
- Giorgini, Giovanni (2017). "Machiavelli on Good and Evil: The Problem of Dirty Hands Revisited" En Johnston, David, Urbanti, Nadia y Vergara, Camila (eds.). *Machiavelli on Liberty and Conflict*. Chicago: Chicago University Press, pp. 58-86.
- Guicciardini, F. (1932). *Dialogo e discorsi del reggimento di Firenze*. Bari: Laterza.
- Guicciardini, F. (2006). *Historia de Florencia 1378-1509*. México: FCE.
- Hale, J.R. (1998). *La Europa del Renacimiento 1480-1520*. México: Siglo XXI.
- Hay, D. y Law J. (1989). *Italy in the Age of Reinassance 1380-1530*. London: Longman.
- Lane, F. C. (1978). *Storia di Venezia*. Torino: Einaudi.
- Law, J. E. (1992). The Venetian Mainland State in the Fifteenth Century. *Transactions of the Royal Historical Society*, 2, 153-174.
- Maquiavelo, N. (2002). *Antología*. Barcelona: Peñínsula.
- Maquiavelo, N. (2000). *El arte de la guerra*. Madrid: Tecnos.
- Maquiavelo, N. (2005). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza.
- Maquiavelo, N. (2009). *Historia de Florencia*. Madrid: Tecnos.
- Maquiavelo, N. (2010). *El príncipe*. Madrid: Alianza.
- Maquiavelo, N. (2013). *Epistolario 1512-1527*. México: FCE.

- Martines, L. (1979). *Power and Imagination. City-states in Renaissance Italy*. New York: Alfred A. Knoff.
- Mattingly, G. (1965). *Renaissance Diplomacy*. London: Penguin.
- Montesquieu, Ch. S. (1980). *El espíritu de las leyes*. México: Porrúa.
- Norwich, J. J. (1989). *A history of Venice*. New York: Vintage.
- Pellegrini, M. (2009). *Le guerre d'Italia 1494-1530*. Bologna: Il Mulino.
- Pocock, J. G. A. (2002). *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid: Tecnos.
- Psarra, Sophia (2018). *Venice Variations: Tracing the Architectural Imagination*. London: UCL Press.
- Ravegnani, G. (2006). *Bisanzio e Venezia*. Bologna: Il Mulino.
- Ravegnani, G. (2013). *Il doge di Venezia*. Bologna: Il Mulino.
- Rendina, C. (2013). *I papi. Da San Pietro a papa Francesco. Storia e segreti*. Roma: Newton Compton
- Rubinstein, N. (1968). Florentine Constitutionalism and Medici Ascendancy in the Fifteenth Century. En Rubinstein, N. (comp.). *Florentine Studies. Politics and Society in Renaissance Florence*. Evanston: Northwestern University Press,
- Salvatorelli, L. (1955). *Sommario della storia italiana. Dei tempi preistorici ai nostri giorni*. Torino: Einaudi.
- Soriano González, María Luisa (2009) "De la República de Maquiavelo a la República de Giannotti" *Revista Internacional de Pensamiento Político*, Vol. 4.
- Stacey, Peter (2014). "Definition, Division, and Difference in Machiavelli's Political Philosophy". *Journal of the History of Ideas*. Vol. 75, No. 2, pp. 189-212.
- Tanzini, L. (2014). *A consiglio. La vita política nell'Italia dei comuni*. Bari: Laterza.

THOMAS JEFFERSON: ENTRE EL LIBERALISMO Y EL REPUBLICANISMO. LA POSICIÓN DE HANNAH ARENDT

THOMAS JEFFERSON: BETWEEN LIBERALISM AND REPUBLICANISM. THE POSITION OF HANNAH ARENDT

Elisa Goyenechea

Universidad Católica Argentina

Eligoye@gmail.com

Recibido: febrero de 2018

Aceptado: abril de 2018

Palabras clave: Arendt, Jefferson, liberalismo, republicanismo, consejos

Keywords: Arendt, Jefferson, liberalism, republicanism, wards.

Resumen: El trabajo examina la interpretación de Hannah Arendt del pensamiento político de Thomas Jefferson. En primer lugar, presentamos los principales argumentos que lo ubican en el marco de las ideas del liberalismo. Al respecto, en sus escritos del período pre revolucionario Jefferson alude a la antigua constitución sajona y a los derechos naturales de John Locke. En segundo lugar, exponemos la posición de Hannah Arendt respecto de la Revolución americana como réplica del republicanismo clásico, en desmedro de la tesis prevaleciente hasta 1960, que la ubica bajo la égida del liberalismo clásico. En este contexto, mostramos que la autora interpreta a T. Jefferson como representante del republicanismo, destacando, en particular, su tesis sobre el sistema de consejos.

Abstract: The paper examines Hannah Arendt's interpretation of Thomas Jefferson's political thought. First, we put forward the main arguments that place him within the framework of political liberalism. In this regard, his writings of the pre-revolutionary period allude to the ancient Saxon constitution and to the natural rights of John Locke. Second, we expose Hannah Arendt's assessment of the American Revolution as a replica of classical republicanism, to the detriment of the thesis prevailing until 1960, which places it within the context of classical liberalism. We assert that she interprets T. Jefferson as representative of republicanism, highlighting in particular his thesis on the council system.

“It has also been a great solace to me to believe that you are engaged in vindicating to posterity the course we have pursued for preserving to them, in all their purity, the blessings of self-government, which we had assisted too in acquiring for them.” (Jefferson tenía 82 años cuando, preocupado por su legado, escribió esta carta a James Madison, el 17 de febrero de 1826).¹

“The councils say: We want to participate, we want to debate, we want to make our voices heard in public, and we want to have a possibility to determine the political course of our country”. (Hannah Arendt, *Crises of the Republic*, A Harvest Book. Harcourt Brace & Company, San Diego, New York, London, 1973; cf. p. 232).

Este trabajo busca poner en evidencia la recepción de algunos aspectos del pensamiento de Thomas Jefferson por parte de Hannah Arendt. En *On Revolution* (1963), la pensadora pone en tensión las dos Revoluciones del siglo XVIII, la francesa y la estadounidense. En el marco de ésta última, aborda el pensamiento de los Padres Fundadores y el de Thomas Jefferson, en particular. Nos proponemos tres objetivos. En primer término, presentaremos las ideas políticas de T. Jefferson en el marco del liberalismo y bajo la égida del *Second Treatise on Civil Government*², de John Locke. En segundo lugar, desarrollaremos brevemente la posición de Arendt sobre la Revolución Americana como réplica del

republicanismo clásico, en desmedro de las posiciones prevalecientes hasta el 60 que la ubican en el marco del liberalismo clásico³. El republicanismo clásico y el humanismo cívico con sus ideas de igualdad y participación, destaca el rol central de la virtud cívica en la preservación del ideal clásico de la libertad política.⁴ Como dice Helena Béjar, Arendt es pionera al respecto pues *On Revolution* (1963) introduce esta novedad aportando evidencia de las ideas y convicciones afines al republicanismo en sus Padres Fundadores⁵, varios años antes de Pocock en su *The Machiavellian Moment* (1975), quien asume la posición de Arendt sin darle el debido crédito⁶. Tercero, indagaremos particular-

3. El texto clásico al respecto es el de Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America*, Harcourt Brace and World, New York, 1955.

4. Para precisar la naturaleza y la procedencia del republicanismo clásico o “humanismo cívico”, véase Hans Baron, *In Search of Florentine Civic Humanism. Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought. Volume II*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1988; cf. pp. 101-151. También, del mismo autor, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1966; cf. pp. 3- 46.

5. Béjar, Helena, *El corazón de la república: avatares de la virtud política*, Paidós, Barcelona, 2000; cf. pp. 67-69. Dice Béjar: “[...] Arendt conecta ambas revoluciones con la resurrección del mundo clásico y de la República que defendían Harrington, John Milton y Montesquieu. Con ello se adelanta en más de diez años a los historiadores republicanos centrales como Pocock, Skinner o Wood, que apenas la citan”.

6. En el capítulo XV, “The Americanization of Virtue: Corruption, Constitution and Frontier”, de *The Machiavellian Moment*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 1975, Pocock alude a *On Revolution* (en la p. 516) y a *The Human Condition*, más extensamente (en la p. 550). En esta última, afirma que ha toma-

1. Cf. Jefferson, Thomas, *The Works of Thomas Jefferson, Federal Edition* (New York and London, G. P. Putnam's Sons, 1904-5). Vol. 12. [Online] available from <http://oll.libertyfund.org/titles/808>; accessed 14/2/2018; Internet (Formato Ebook); cf. p. 279.

2. Locke, John, *Second Treatise of Government. Edited, with an Introduction, by C. B. Macpherson*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis. Cambridge, 1980.

mente la interpretación de Hannah Arendt del pensamiento político de T. Jefferson. Sostenemos que la pensadora interpreta al autor de la *Declaración de la Independencia* en el marco del republicanismo clásico destacando su defensa de la democracia participativa a través del sistema de consejos (*ward system*), a los que llamó “repúblicas elementales”⁷. Entendemos que su concepción del “espíritu revolucionario”⁸ y sus nociones clave de “espacio público”⁹ y de “praxis mancomunada”¹⁰ son, en gran medida, deudoras de las ideas de Jefferson. Buscaremos probar nuestra posición refiriendo e interpretando los fragmentos más significativos de ambos autores en donde se evidencia la deuda.

Los estudios especializados sobre Thomas Jefferson señalan tres fuentes decisivas de su pensamiento¹¹. Primero, el liberalismo clásico fundado en el *Second Treatise...* de John Locke, compatible con la idea de un gobierno moderado, esencialmente limita-

do de Arendt la idea de *homo politicus* (Arendt no emplea ese término. Alude al “orador” y al “agente”) como tipo humano distinto del *homo credens*, del *homo mercator* y del *homo faber*.

7. Jefferson emplea la expresión en la carta a Joseph Cabell del 2 de febrero de 1816.

8. Arendt, Hannah, *On Revolution* (Introduction by Jonathan Schell), Penguin Books, New York, 2006; cf. pp.165, 195, 213.

9. Arendt, Hannah, *The Human Condition* (With an Introduction by Margaret Canovan), The University of Chicago Press, Chicago and London, 1978; cf. pp. 35, 56-57.

10. Cf. *idem*; pp. 123, 162.

11. Meacham, Jon, *Thomas Jefferson: The Art of Power*, Random House, New York, 2012; cf. Part I, Chapter 3: “Roots of Revolution”; Part II, Chapter 9 and 10: “The Course of Human Events”, “The Pull of Duty”. Maier, Pauline, *American Scripture. Making the Declaration of Independence*, Random House, New York, 1998; cf. pp. 34-45; 69-95.

do, cuyo fin es la protección de los individuos y sus libertades garantizadas constitucionalmente. Segundo, el republicanismo clásico, desde Aristóteles hasta Maquiavelo y Harrington, con sus ideas de virtud cívica, libertad política y compromiso activo; teoría que incluye un fuerte contenido ético y que reclama una particular visión antropológica y de la comunidad humana, cuya fuente es Aristóteles. Tercero, las premisas de la ilustración escocesa, cuya influencia estudian Gilmar Ostrander en su artículo, “Jefferson and the Scottish Culture”, y Daniel Robinson en “The Scottish Enlightenment and the American Founding”¹². Nuestro trabajo no indagará esta tercera línea de influencia.

A continuación, seguiremos el siguiente orden: primero, identificaremos los postulados del liberalismo clásico en Thomas Jefferson, destacando los fragmentos más significativos de dos obras del período revolucionario: *A Summary View of The Rights of British America* (1774) y *Declaration of the Causes and Necessity of Taking Up Arms* (1775)¹³. En particular, recalaremos en su invocación de las libertades sajones de la *Ancient Constitution* inglesa y en su apropiación de las premisas lockeanas, en relación a su modo novedoso de concebir el imperio británico. En segundo lugar, señalaremos sucintamente la interpretación que realiza Hannah Arendt de la Revolución americana, como réplica del republicanismo clásico, en desmedro de la

12. Robinson, Daniel N., “The Scottish Enlightenment and the American Founding”, *The Monist*, vol. 90, no. 2; cf. pp. 170-181. Puede consultarse también: Ostrander, Gilman M., “Jefferson and Scottish Culture”, *Historical Reflections / Réflexions Historiques*, vol. 5, no. 2, 1978, pp. 233–249. (www.jstor.org/stable/41298719).

13. Por razones de espacio, no nos referiremos a *Declaration of Independence* (1776) y al *First Inaugural Speech* (1801), en los que también se encuentra esta temática.

posición prevaleciente, que la alinea tras los ideales del liberalismo. En ese marco, pondremos en evidencia –en tercer lugar– los tópicos esenciales del republicanismo que ella encuentra en Thomas Jefferson. Entendemos que la preocupación por el autogobierno, la virtud y la participación –la posición de H. Arendt– se encuentra principalmente en su epistolario, y en particular, en las cartas posteriores a 1800.

1. Thomas Jefferson entre el liberalismo y el republicanismo

En *The Political Philosophy of Thomas Jefferson* (1993), Garret Ward Sheldon ubica a Jefferson entre el liberalismo y el clasicismo¹⁴. Ciento es que las premisas del liberalismo y las del republicanismo predominan en períodos bien diferenciados, siendo lockeano durante el período revolucionario y anti-federalista, y republicano durante el período de construcción nacional post-revolucionario. Sin embargo, tras una lectura atenta, ambas vertientes atraviesan sus escritos durante su vida. En *The Creation of the American Republic, 1776-1787* (1969), Gordon Wood defiende la tesis de una amalgama de ideas filosóficas reunidas en un todo comprensivo y coherente. Para el historiador, Jefferson no habría considerado contradictorio defender al mismo tiempo la protección de los derechos naturales individuales y la participación popular de las repúblicas democráticas clásicas¹⁵.

14. Sheldon, Garret Ward, *The Political Philosophy of Thomas Jefferson*, The John Hopkins University Press, Baltimore & London, 1993; cf. pp. 1-8

15. Wood, Gordon, *The Creation of the American Republic, 1776-1787*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1969; cf. pp. 3-10.

Más aun –defiende Wood– él creía que la participación asidua y comprometida de los ciudadanos funcionaría como garantía de la preservación de los derechos¹⁶. En efecto, en sus obras del período revolucionario, T. Jefferson toma una posición cercana al liberalismo lockeano, que predomina contra el parlamento y contra los federalistas al defender una república de legislaturas autónomas en las colonias o en los estados. Al mismo tiempo, su defensa de la república clásica (o sea, participativa) en todos los niveles de organización política, es decir, tanto en el consejo, como en el condado, en el estado y en el gobierno nacional (propia del segundo período), conduciría directamente a la protección de los derechos y las libertades individuales del gobierno tiránico. Contrario a James Madison, quien veía en la participación popular mayoritaria una amenaza potencial a los derechos individuales¹⁷, Jefferson vinculaba estrechamente ambas circunstancias, por lo que –argumenta Wood– tuvo éxito en fusionar las ideas republicanas clásicas con las liberales lockeanas.

Si la lectura de Gordon Wood es acertada, entonces la praxis concreta de los ciudadanos, reunida en las ideas de participación popular y de compromiso activo, constituiría el *medio* instrumental propicio para el verdadero fin la política, que coincidiría con la garantía de las libertades civiles y la defensa de los derechos consagrados por la Constitución. O sea, si seguimos esta lectura, el republicanismo de T. Jefferson sería subalterno de su liberalismo y –en los términos de Arendt– la participación activa en la cosa pública sería el *medio* por el que se logran los ver-

16. Idem, cf. pp. 28-33.

17. Cf. *The Federalist*, 10.

daderos fines de la vida humana, en este caso, las libertades garantizadas constitucionalmente. Claramente, Hannah Arendt no comparte esta lectura de Jefferson, pues conceptualiza la política como un fin en sí mismo, y entiende que esta perspectiva es compatible con las ideas del propio Jefferson.

Cuando Arendt cuestiona la gran tradición de pensamiento político occidental, especialmente en *Was ist Politik?* (1993) y en *The Human Condition* (1958), defiende un modo de entender la política diverso del inaugurado con Platón, el iniciador de la Filosofía política¹⁸. Su posición es que desde Platón la política se entendió como un medio para fines más elevados (en su caso, la paz y el orden para la actividad filosófica), todos ellos, con independencia de su contenido, se ubican fuera de la política¹⁹. En otras palabras, a partir de la filosofía política, que Platón inaugura, encontramos una versión precoz de la invasión de la razón instrumental, en perjuicio de la razonabilidad o la sensatez fronética. De allí el título del párrafo 31 de *The Human Condition*: “La tradicional substitución de actuar [*acting*] por hacer [*making*]”²⁰. Fundando su interpretación en poetas e historiadores previos a la escuela socrática, Arendt entiende la política como un fin en sí mismo, como espacio de despliegue de la praxis conjunta (como algo distinto de la destreza técnica)²¹ y de la libertad como un hecho

a la vista de todos (como algo distinto del libre arbitrio)²². Para la pensadora, la política comprende las actividades más eminentes de la *vita activa -praxis y lexis-* por las cuales exhibimos nuestra verdadera humanidad al actuar junto a otros en beneficio de lo que es común a todos²³. Este modo de entender la política, más cercano a las notas del republicanismo que a la defensa de las libertades negativas, propio del liberalismo, es el que Arendt atribuye a Thomas Jefferson.

Jefferson creció y se formó profesionalmente en el contexto ideológico del imperio británico. G. Sheldon esclarece este concepto asignándole la condición de *imperio* a la Inglaterra del XVIII y calificándola como un dominio imperial que había asentado colonias en América bajo un monarca absoluto²⁴. Los vínculos entre ambos estaban asentados en Cartas Reales y tradiciones feudales. Según Sheldon, las ideas revolucionarias que Jefferson aprendió como estudiante de abogacía contenían los principios políticos generados en Inglaterra en los tumultos entre 1660 y 1688, año que marcó el final de la restauración Estuardo y la llegada al trono de Guillermo III de Orange, con su esposa María II. Particularmente,

22. Arendt, Hannah, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Penguin Books, New York, 1993; cf. pp. 150-152, 161-162.

23. Arendt, Hannah, *The Human Condition*, op. cit.; pp. 7-17.

24. Sheldon, *The Political Philosophy of Thomas Jefferson*, op. cit.; pp. 22-24. Véase también Carl Becker, *The Declaration of Independence. A Study in the History of Political Ideas*, Harcourt, Brace and Company, New York, 1922; cf. cap. III: “Historical Antecedents of the Declaration. Theory of the British Empire”. (<http://oll.liberty-fund.org/titles/becker-the-declaration-of-independence-a-study-on-the-history-of-political-ideas>).

18. Arendt, Hannah, “Philosophy and Politics”, *Social Research*, Vol. 57, No. 1 (Spring 1990), pp. 73-103; cf. pp. 76-78, 94-96, 99-102.

19. Arendt, Hannah, *Was ist Politik? Aus dem Nachlass*, Pieper Verlag, München, 1993; cf. pp. 28-70.

20. Arendt, Hannah, *The Human Condition*, op. cit.; cf. pp. 220-230.

21. Idem, cf. pp. 195, 205-207.

la invocación a la *Ancient Constitution*, a las libertades sajones, y a los derechos naturales de Locke, las armas teóricas que el Parlamento había esgrimido para destituir a Jacobo II. Entendemos que T. Jefferson adaptó estas ideas convenientemente para su batalla ideológica por la independencia de las colonias, inclusive al precio de caer en ambigüedades e inconsistencias, como veremos. Mostraremos, además, que empleó nociones clave del pensamiento de John Locke para reformular, en términos modernos, la noción tradicional de *imperio*.

1.1 Jefferson y la antigua Constitución sajona

Jefferson transitó los años previos a la revolución con temor, por las posibles acusaciones de traición y la perspectiva de la muerte, y con angustia, por el corte con los lazos tradicionales con la madre patria²⁵. En la *Declaration of Independence*, alude claramente al dolor de la ruptura de lazos afectivos e inclusive sanguíneos (“brethren”), pero al mismo tiempo consigna que la medida de la opresión que las colonias están dispuestas a soportar ha sido sobrepasada y su paciencia, colmada: “Cuando la corona fue a la guerra contra las colonias [...] con mercenarios escoceses y extranjeros [...] la última estocada de un afecto agonizante [...] renuncia para siempre a estos hermanos insensibles [...] olvida nuestro antiguo amor por ellos»²⁶.

25. Sheldon, *The Political Philosophy of Thomas Jefferson*, op. cit.; cf. pp. 20 y 21.

26. Becker, Carl Lotus, *The Declaration of Independence: A Study on the History of Political Ideas* (New York: Harcourt, Brace and Co., 1922). [Online] available from <http://oll.libertyfund.org/titles/1177>; accessed 2/2/2018; Internet. (Formato Ebook PDF); cf. p. 73. (Todas las traducciones son nuestras).

Desde los primeros asentamientos coloniales con Elizabeth I, Inglaterra había mudado su fisonomía y estructura, hasta convertirse en un imperio expansivo y dominante. Su estructura imperial ya no respondía a los parámetros tradicionales de la monarquía feudal, ámbito en que las colonias habían sido asentadas en el XVII. Esta “ideología imperial”, involucraba convicciones, parámetros de juicios, pre-conceptos y hábitos de pensamiento que conforman, juntos, la cosmovisión política y social de la época. Con la palabra *ideología*, se alude a la auto-comprensión que una época tiene de sí misma y al modo en que los humanos en determinada época, se comprenden a sí mismos y actúan en consecuencia²⁷. Las ideas y conceptos,

fund.org/titles/1177; accessed 2/2/2018; Internet. (Formato Ebook PDF); cf. p. 73. (Todas las traducciones son nuestras).

27. Para el uso de la palabra *ideología* véase Joyce Appleby, “*Republicanism and Ideology*”, *American Quarterly*, Vol. 4, n. 7, 1985; pp. 461-473. (Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2712577>). Appleby recalca en la diferencia entre *idea* e *ideología* y afirma que las ideas no pueden orientar la praxis a menos que se hayan encarnado en una estructura social. O sea, cuando expresan la auto-comprensión de esa comunidad en una determinada etapa. Appleby alude al cap. 2 (p. 35), del texto de B. Bailyn, *The Ideological Origins of the American Republic*, donde el autor alude a la ideología como un “comunicador intelectual conectado de modo tal que una serie dada de acontecimientos ponía en acción un juego claro de señales”. Dice Appleby: “[he [Bailyn] replaced the tired old notion of intellectual influence with the exciting concept of ideology. Ideas, Bailyn maintained, only influence political action when they are part of a socially-created structure. The Cassandras of the British Opposition shaped events in America because their opinions organized attitudes otherwise too vague to be acted upon, because, as he said, they crystallized otherwise inchoate discontent. Ideas, to use Bailyn's metaphor, compose themselves into intel-

por sí solos, no pueden orientar la praxis a menos que estén encarnados en una estructura social. Se vuelven *ideología* cuando expresan la auto-comprensión de una comunidad en una determinada etapa e inspiran sus acciones.

La cosmovisión o *ideología* imperial involucraba política, economía, sociedad y religión en un todo integrado y armónico gobernado por un solo soberano bajo una ley natural, cuya fuente era Dios. Esta visión de una totalidad integrada tradicional fue trasladada a las colonias y a todo el imperio. Suponía una dependencia asentada en vínculos feudales y en la fidelidad al rey. El control de la corona sobre la política de las colonias era generalizada. La legítima posesión de las tierras era garantizada por Carta real, los funcionarios, gobernadores y consejos eran nombrados por la Corona; las leyes, promulgadas por asambleas públicas menores, eran enviadas a Londres para la aprobación real y regresaban como Decretos Reales. La auto-comprensión de los colonos estaba ligada a su pertenencia a esta estructura imperial feudal.

Tras la *Glorious Revolution* de 1688 y el *Act of Settlement* de 1701, el paradigma de la monarquía tradicional se modifica y deja paso al establecimiento de la supremacía parlamentaria. Es decir, la soberanía se desplazó de la Corona al Parlamento, y el Imperio Británico se volvió más comercial pues este estamento se volvió cada vez

lectual switchboards [commutadores intelectuales] wired so that certain events almost surely will provoke particular reactions. The colonial elite, confronting the Parliamentary reforms of the 1760s, for example, was compelled to interpret the new measures as signs of a tyrannical impulse in England because this unexpected exercise of power tripped existing fears about the unbalancing of the constitutional order which preserved Englishmen in their liberties and estate”.

más influyente en el Parlamento. Acaece un cambio de paradigma. Los intereses mercantiles, la expansión territorial y las atribuciones desmedidas que se arrojó el Parlamento primaron por sobre la antigua conducta del imperio feudal²⁸. En el lugar de una dependencia integral basada en vínculos feudales en la gran familia de estados o colonias, las colonias se volvieron objeto de preocupación e interés en vistas de los beneficios pecuniarios, que podían reportar al imperio (fundamentalmente para saldar deudas). Ahora bien, aun si el Parlamento y sus ambiciones expansionistas comerciales tomaron el control del imperio, este aún retenía la estructura, las ideas y pre-conceptos explicativos de la “benigna ideología real”²⁹, que en origen lo estableció. Según Sheldon, una conducta primordialmente comercial y agresiva, pero revestida del ropaje de una cosmovisión tradicional influyó en la confusión, abonó el resentimiento y, finalmente, activó el deseo de independencia de las colonias.

La expresión teórica de ese deseo en las colonias empleó las mismas armas ideológicas con las que el Parlamento inglés había tumbado la monarquía, casi cien años antes. Es decir, la invocación de la *Ancient Constitution* y de los derechos naturales, fueron el principal argumento usado por los colonos en América, y por Jefferson en particular, para derribar los vestigios de la supremacía real, a saber, la ideología tradicional del imperio bri-

28. Para el tema de la supremacía parlamentaria y el derecho del Parlamento a imponer impuestos a las colonias, véase: Reid, John Phillip, *Constitutional History of the American Revolution*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin and London, 1995; cf. Chapter 2: “The Authority to Tax”, cf. pp. 26-47.

29. Sheldon, G. W., *The Political...*, op. cit.; cf. p. 24.

tánico. Se trata, repetimos, de las ideas británicas del período 1660-1688, que culminó con la abdicación de Jacobo II, la entronización de Guillermo III de Orange, y la *Bill of Rights* (de 1689)³⁰. Las ideas independentistas de Thomas Jefferson

30. El historiador británico y neozelandés, J. G. A. Pocock, en cambio, vincula los eventos con el *affair Walpole* y la reacción republicana al comercialismo de 1690-1740. La diferencia de posturas no alude solamente a los treinta años que median entre ellas, sino a la verdadera fuente de la ideología emancipatoria en las colonias. Si las ideas políticas inglesas que alimentaron la revolución en América eran de cien años atrás (los principios que alimentaron la *Glorious Revolution*), entonces se trata de los principios antimonárquicos, cuya fuente es la *Ancient Constitution* y el *Second Treatise*...de John Locke. Pero si eran del período posterior, cuando el poder del Parlamento y la expansión comercial estaban ya bien afianzados, entonces las ideas inspiradoras de Jefferson habrían provenido del republicanismo clásico y sus ideas de virtud y frugalidad. Véase, Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition. (With a new afterword by the author)*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 1975; cf. pp. 122-126, 426. La idea clave de la oposición –esclarece Pocock en su “Afterword” a *The Machiavellian Moment*, de 2002, no era tanto el auge del comercio sino el crédito, y el reclamo de conducta virtuosa frente a la corrupción del clientelismo (*political patronage*). Cf. idem, pp. 579-581. Pocock minimiza el papel de Locke en la Revolución y la Fundación de los EEUU. Dice en la p. 580: “No existe un prototipo [blueprint] de una república lockeanas, y Locke –que estaba más interesado en el origen y el fin del gobierno que en su estructura y ejercicio- se abstuvo cuidadosamente de instruir al pueblo sobre cómo reconstituir al estado, después de haberlo disuelto. Un orden político [policy] lockeano sería una comunidad de portadores de derechos, pero no dice nada sobre su forma, ni de su constitución. Debemos, por lo tanto, mirar más allá de Locke para descubrir por qué se dio por descontado que los nuevos estados independientes serían repúblicas.”

fueron las proclamas compatibles con el liberalismo lockeano, anti-autoritarias y anti-monárquicas, que desembocaron en la Revolución Gloriosa. Cuando buscaron justificar su separación de la Metrópoli, los patriotas de las colonias americanas –y Jefferson especialmente- insistieron en que la emancipación era el resultado de las reiteradas violaciones de los principios y tradiciones históricas por parte de la madre patria en su trato con las colonias ultramarinas, en particular en su política fiscal discriminatoria e injusta.

Fundaremos esta apreciación que vincula a Thomas Jefferson con las ideas del liberalismo en algunos fragmentos destacados de dos obras del período pre-revolucionario: *A Summary View of the Rights of British America* (1774) y *Declaration of the Causes and Necessity of Taking Up Arms* (1775). Allí, Jefferson esgrime dos justificaciones teóricas: primero, la *Ancient Constitution* como la cuna -históricamente emplazada- de las venerables libertades sajonas, el precedente fundacional para los derechos coloniales. Segundo, el liberalismo lockeano, con su noción clave de los derechos naturales, reforzaba los reclamos coloniales invocando una naturaleza humana supra-histórica, tan universal y abstracta, como los derechos inalienables que fundaba. Además, la herencia de John Locke y la deuda con el liberalismo clásico es evidente en su novedosa concepción del imperio. Ambas fuentes le proveyeron los argumentos que las colonias independentistas necesitaban para justificar teóricamente su desvinculación de una estructura imperial tradicional, a la que consideraban corrupta. Ciertamente, Jefferson denuncia abiertamente la corrupción parlamentaria y la inoperancia del rey, pero al hacerlo no invoca a la virtud republicana (como defiende Pocock), sino que usa el lenguaje

de los antiguos derechos sajones. Es decir, busca defender las libertades agraviadas y los derechos usurpados. Adaptó a sus propias circunstancias esas venerables y tradicionales verdades -la herencia de las libertades sajonas- y formuló una concepción original del imperio británico confederado.

En *The Ideological Origins of the American Revolution*, B. Bailyn sostiene que para Inglaterra la *Ancient Constitution* era considerada la “libertad perfecta”, asentada en principios y prácticas de gobierno de las tribus sajonas pre-feudales. El término alude a una edad dorada en los albores de la historia inglesa, que luego sería vulnerada con la invasión normanda y su codificación (siglo XI), con las que llegaron la monarquía y la organización feudal³¹. El paraíso perdido y mítico de la libertad inglesa previo a la incorporación de la estructura e influencias de la autoridad monárquica. Más específicamente, esta antigua constitución sajona era el fundamento último de la salvaguarda de las libertades de los individuos para participar en políticas de gobierno que afectaran su propiedad privada (*taxation*). El aspecto específico en el que Jefferson recaló, era que la constitución sajona era hostil a la estructura monárquica feudal, que consideraba toda propiedad territorial como posesión y don del soberano. Además, el feudalismo monárquico no consideraba esas distintas esferas de la vida humana como espacios de libertad del individuo, sino como partes integrales de un cuerpo orgánico ordenado piramidalmente bajo la égida de su majestad.

Esta peculiar *constitución* inglesa fue descripta por John Adams como “la más

perfecta combinación de poderes humanos en sociedad, que la sabiduría finita ha ideado [*contrived*] y puesto en práctica para la preservación de la libertad y la producción [*production*] de la felicidad”³². Para B. Bailyn, en los años previos a la Revolución, los colonos americanos no entendían la palabra *constitución* como lo podríamos hacer nosotros, como un documento escrito, o inclusive como un diseño de gobierno no escrito, pero deliberadamente elaborado, sumando a una especificación de los derechos, que la legislación no puede tocar. Por el contrario, concebían la constitución como el “orden [*arrangement*] constituido –es decir, pre-existente– de instituciones gubernamentales, leyes y costumbres, junto con los principios y los fines que las animan”³³. Ese sentido de *constitución* era el invocado por los colonos, cuando reclamaban a la madre patria por sus derechos usurpados. Como dice Pocock, citando precisamente *On Revolution*, de Arendt: “En defensa de su virtud contra la corrupción de la tiranía de la monarquía parlamentaria, los americanos empezaron a reconstituirse a sí mismos en una federación de repúblicas; hasta este punto su revolución fue una *rinnovazione*”³⁴, es decir, una restauración de libertades antiguas (*Constitution*). En suma, mientras que los parlamentarios, abogados y jurisconsultos ingleses habían situado su reclamo históricamente sobre bases que antecedían a la monarquía, Jefferson he-

32. Adams, John, *The Political Writings of John Adams* (Edited with an Introduction by George W. Carey), Regnery Publishing, Inc., Washington, 2000; cf. p. 644.

33. Bailyn, B, *The Ideological Origins of the American Revolution*, op. cit.; cf. p. 68.

34. Pocock, J.G.A., *The Machiavellian Moment*, op. cit.; cf. p. 516.

31. Bailyn, Bernard, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Belknap Press, Cambridge, Massachusetts, 1967; cf. pp. 67-68, 80-82.

redó este concepto y lo empleó para sus propios propósitos, que comprendían, inicialmente, la restauración de viejas libertades y, finalmente, la impugnación de la monarquía feudal entendida como tiranía parlamentaria.

Thomas Jefferson vinculó directamente el argumento histórico de la *Ancient Constitution* con los derechos naturales a-históricos (*the Rights of Man*), combinando sin escrupulo razón e historia, teoría y datos empíricos, o como dice Gordon Wood, *empirismo y racionalismo*³⁵. Para el historiador estadounidense, Jefferson buscó reforzar el argumento de la legitimidad histórica con el plus de los derechos naturales de John Locke. En otras palabras, derivó principios universales de los datos históricos contingentes. Al respecto sostiene Wood: “El *blend* de empirismo y racionalismo de los americanos les concedió cierta permisividad en el uso de la historia [...], a menudo parece que simplemente seleccionan del pasado ejemplos para reforzar generalizaciones deducidas por la pura razón. [...] Sus argumentaciones presentan el delicado equilibrio entre experiencia histórica y verdad auto-evidente. Y el verdadero riesgo es que las urgencias y necesidades racionales del momento podrían dominar [*overpower*] la veracidad del pasado”³⁶. Es decir, ante la urgencia política, Jefferson que era más hombre de estado que historiador, interpretó y editó los hechos efectuando un particular “uso de la historia”. Vinculó directamente la suerte de las colonias con la recuperación de las libertades sajonas, en desmedro de la herencia normanda, que introducía

premisas inconvenientes. Creemos que esta estrategia introdujo inconsistencias en el argumento de Thomas Jefferson. En lo que sigue, mostraremos la ambigüedad del discurso del autor en sus escritos.

1.2 Perplejidades del discurso de Jefferson

Para Thomas Jefferson, la Metrópoli usurpó los derechos de los colonos, expoliando riqueza de las tierras coloniales para hacer frente a la descomunal deuda pública contraída para financiar la guerra de los siete años contra Francia (1756-1763). Dice Jefferson: “Ellos [el Parlamento] hablan de hacer cumplir las leyes, cuando están violando la Constitución [...]. ¿Acaso sus ministros -Señor!- descubrieron minas de inextinguible riqueza en América, para expoliar, para cancelar nuestra enorme deuda nacional?”³⁷. La Metrópoli pretendía cancelar sus deudas mediante la entrega de tierras, y la alta burguesía terrateniente virginiana, a la que Jefferson pertenecía, quería defender su propiedad ante la amenaza de expropiación. De allí que Jefferson avale una aristocracia propietaria y terrateniente intocable. Pero esta idea -admitáse- responde al paradigma de la monarquía feudal, que claramente entra en colisión con su permanente invocación de los derechos sajones, como previos a (y posteriormente contaminados por) la legislación normanda. Quizá Jefferson era consciente de esta inconsistencia en su argumentación y, por eso, usó como principal argumento la voracidad y la extra

35. Wood, Gordon, *The Creation of the American Republic, 1776-1787*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London, 1998 (First Edition 1969); cf. p. 8.

36. Idem, cf. pp. 8-9.

37. Cf. Thomas Jefferson *The Works of Thomas Jefferson, Federal Edition* (New York and London, G. P. Putnam's Sons, 1904-5). Vol. 2. [Online] available from <http://oll.libertyfund.org/titles/755>; accessed 28/1/2018; Internet. Véase p. 53. (Formato Ebook pdf).

limitación del Parlamento: “Mientras que cada día asistimos a un nuevo e injustificado ejercicio de poder sobre sus súbditos del otro lado del agua [*on that side the water*]. [...] la verdadera razón por la que declaramos estas leyes nulas es que el Parlamento británico no tiene derecho a ejercer su autoridad sobre nosotros”³⁸.

Como destaca Garret Sheldon, la principal perplejidad del recurso teórico a una constitución sajona para legitimar los deseos emancipatorios de las colonias, es que la validez histórica del precedente sajón es cuestionable. La noción de una *Ancient Constitution* esgrimida por los revolucionarios es un peculiar *uso de la historia*: “una edad dorada, un paraíso perdido en el que los ingleses habrían gozado de libertades que luego fueron usurpadas, y que debían ser restauradas”³⁹. Es decir, un relato pergeñado durante el siglo XVII en ocasión de las luchas políticas entre el rey y el Parlamento agravado. Más específicamente, los parlamentarios que habían procurado fundar sus derechos en alguna fuente diversa de la prerrogativa real y el privilegio feudal, la hallaron en una tradición constitucional pre-feudal anterior a la Corona y preservada en la *Common Law*. Compelidos a buscar una base para sus reclamos, los constitucionalistas del XVII, “vincularon sus libertades a períodos más y más mílicos y remotos en su esfuerzo por probar que esos derechos eran independientes de la voluntad de los reyes”⁴⁰. Lo decisivo del asunto es que la evocación de la mítica Constitución adolecía de rigurosidad histórica, lo cual le mermaba consistencia

al argumento revolucionario. Glosando a Pocock, Sheldon sostiene que, en rigor, la tradición de la *Common Law* no alude fundamentalmente a las antiguas libertades sajonas con las que se pretendía fundar la supremacía parlamentaria, sino que codifica las relaciones feudales que llegaron a la isla con *William the Conqueror*: “La *Common Law* era ante todo, una ley reguladora de la tenencia de la tierra, la cual presuponía usos [*tenures*] militares y feudales que los normandos habían importado”⁴¹.

En suma, por razones de conveniencia, Jefferson aludió a la constitución sajona para pasar por alto la estructura política y jurídica normanda; buscó una fuente que legitimara el derecho absoluto de los individuos propietarios sobre las tierras, para prevenir expropiaciones por deudas⁴². Despachó como “excepcional” la estructura feudal y los derechos de propiedad normandos, y pretendió expulsarlos de la tradición de la *Common Law*, como meras irregularidades a la norma. Jefferson rechazó el feudalismo por razones pragmá-

41. *Idem*, cf. p. 35.

42. Dice en *A Summary View of the Rights of British America* : “con el mismo espíritu de imparcialidad e igualdad debería evaluarse la ley del parlamento aprobada durante el 5to año del reinado por la cual las tierras americanas quedan sujetas a las demandas de acreedores británicos, mientras que sus propias tierras en Gran Bretaña están excluidas. Una de las conclusiones obligadas es que la justicia no es pareja en Gran Bretaña y en América o, al menos, que los miembros del parlamento le prestan menos atención aquí que en Londres [*else that the British parliament pay less regard to it here than there*].” Véase Jefferson, Thomas, *The Works of Thomas Jefferson, Federal Edition* (New York and London, G. P. Putnam’s Sons, 1904-5). Vol. 2. [Online] available from <http://oll.libertyfund.org/titles/755>; accessed 28/1/2018; Internet. Cf. p. 57 (Formato E-book pdf).

38. *Ibidem*.

39. Sheldon, Garret W., *The Political Philosophy of Thomas Jefferson*, op. cit.; cf. p. 33.

40. *Idem*, cf. p. 34.

ticas y enalteció las viejas leyes sajones, a pesar de que su validez era cuestionable, ya que él mismo reconocía el fundamento real feudal, que las sustituyó. Es decir, Jefferson no niega que el orden feudal importado por los normandos, finalmente, prevaleció. Pero advierte que el origen de ese orden fue la usurpación que sufrieron sus antepasados, que no eran “abogados, sino granjeros”. En consecuencia, el axioma que dice que las tierras originariamente pertenecen al rey, es falso. En *A Summary View...*, leemos: “Nuestros ancestros, sin embargo, quienes emigraron aquí, eran granjeros, no abogados. Fueron tempranamente persuadidos a creer como verdadero, el principio ficticio que dice que originariamente todas las tierras pertenecen al rey”. Y continúa diciendo: “La propiedad feudal no era sino una excepción en las leyes sajones de posesión, bajo las cuales el derecho a la tenencia de todas las tierras era absoluto. Estas leyes aún forman la base, la roca fundacional de la *Common Law*, que prevalece sin importar las excepciones que hayan ocurrido. América no ha sido conquistada por William el normando, ni sus tierras han sido entregadas a él o a sus sucesores”⁴³. Los colonos luchaban por sus derechos históricos, y a Jorge III no se le permitiría convertirse en otro William el normando, que impondría una regla tiránica a los emigrantes sajones en América. Jefferson concluye con una exhortación: “los reyes son los sirvientes, no los propietarios del pueblo. Abra su pecho, Señor, al pensamiento liberal y expandido [*liberal and expanded thought*]. Que el nombre de Jorge

III no sea una mancha en las páginas de la historia”⁴⁴.

La carta a Edmund Pendleton del 13 de agosto de 1776 pone en evidencia el pragmatismo de Jefferson. Refiriéndose a la *Ancient Constitution* y después de admitir la posibilidad de su invalidez, Jefferson simplemente abandona el terreno de la justificación teórica y recurre al de la conveniencia política, declarando el asunto como meramente especulativo (“*this matter is now a mere speculative point*”). Asimismo, exige una adhesión indeclinable al “feliz sistema de nuestros ancestros” y defiende la “restitución de las antiguas leyes sajones”, en lugar de quedar enredados en la cuestión de su problemática validez⁴⁵.

1.3 Dos concepciones imperiales. El imperio británico vs. el imperio moderno de Jefferson

Continuemos ahora examinando algunos párrafos significativos de Jefferson en relación a estas cuestiones. Con respecto a la filiación entre los ingleses (en este caso, los colonos de América) y los sajones, sumado al derecho natural de apropiación de los bienes de la tierra⁴⁶, leemos en *A Summary View of the Rights of British America*:

44. Cf. *idem*, pp. 63-64.

45. Cf. <https://founders.archives.gov/documents/Jefferson/01-01-02-0205>. No hemos hallado la carta a E. Pendleton, en la biblioteca *on line* de *Liberty Fund*, de donde preceden todas nuestras citas referidas a los escritos de Jefferson.

46. Locke, John, *Second Treatise...*, *op. cit.*; p. 19. Dice: “*Whatsoever then he removes out of the state that nature hath provided, and left it in, he hath mixed his labour with, and joined to it something that is his own, and thereby makes it his property*”.

43. Jefferson, Thomas, *The Works of Thomas Jefferson, Federal Edition* (New York and London, G. P. Putnam's Sons, 1904-5). Vol. 2. [Online] available from <http://oll.libertyfund.org/titles/755>; accessed 28/1/2018; Internet. Cf. p. 62 (Formato e-book pdf).

“Nuestros ancestros, antes de su emigración a América, eran habitantes libres de los dominios británicos en Europa, y poseían un derecho que la naturaleza ha dado a todos los hombres, de partir del país en el que viven, no por elección, sino por azar, y de ir en busca de nuevas tierras, y establecer nuevas sociedades, bajo las leyes y las regulaciones que mejor promuevan la felicidad pública. Bajo esta ley universal, sus ancestros sajones, de la misma manera, abandonaron sus bosques y sus tierras nativas en el norte de Europa, y poseyeron ellos mismos la isla de Bretaña, en ese entonces menos poblada y establecieron allí ese sistema de leyes, que ha sido, desde hace tanto tiempo, la gloria y la protección de ese país.” (Jefferson, T., *The Works of Thomas Jefferson, op. cit.*; cf. p. 54).

A renglón seguido defiende la continuidad ininterrumpida de británicos y sajones pues “no hay ninguna circunstancia que distinga materialmente la emigración británica de la sajona”⁴⁷. Es decir, su estrategia es evitar la mediación de los códices normandos de propiedad compatibles con la organización de una estructura monárquica y feudal, en la tradición de la *Common Law*, en la que los colonos se insertaban en calidad de herederos.

Con el objetivo de defender los derechos de los colonos frente a una política fiscal abusiva por parte de la Metrópoli, T. Jefferson formula una teoría del imperio original y moderna, con la incorporación de premisas lockeanas. Jefferson entiende el imperio británico como una federación de legislaturas iguales e independientes,

tanto las coloniales (la *Commonwealth* de Virginia, la de Pennsylvania, etc.), como la doméstica (el Parlamento en Inglaterra). Estos estados iguales e independientes eligen luego un rey, cuya función es la del juez, que protege los derechos de cada legislatura de toda amenaza de potencias extranjeras y que arbitra en los conflictos entre ellas. Al igual que el gobierno árbitro creado por Locke por individuos iguales e independientes a partir del *estado de naturaleza*⁴⁸, la Corona Británica, ejercería -en el esquema de Jefferson- un poder delegado y estrictamente limitado a la protección de los derechos de las legislaturas iguales e independientes que componían el Imperio (o sea, la idea de *mild government*).

Para John Locke, abandonar el estado de naturaleza significa que cada hombre debe deponer su poder de defenderse, cuando sus derechos naturales son violados. El poder de ejecutar la ley natural ya no está en sus manos, sino en la comunidad política. Dice Locke: “la sociedad política se dará allí y sólo allí donde cada uno de sus miembros se haya despojado de este poder natural, renunciando a él y poniéndolo en manos de la comunidad [...] [que] se convierte en el árbitro que [...] dictamina sobre todas las diferencias que puedan tener lugar entre los miembros de esa sociedad”⁴⁹. Los atributos de la sociedad civil de Locke son desplazados por Jefferson a la estructura imperial. Así como en Locke “las personas [...] se unen en un cuerpo y disponen de una ley común así como de una judicatura a la que apelar, con autoridad para decidir en las controversias que surjan entre ellos y

47. Jefferson, Thomas, *The Works of Thomas Jefferson, Federal Edition* (New York and London, G. P. Putnam's Sons, 1904-5). Vol. 2. [Online] available from <http://oll.libertyfund.org/titles/755>; accessed 28/1/2018; Internet (Formato Ebook pdf). Cf. p. 54 .

48. Locke, John, *Second Treatise...*, *op. cit.*; cf. pp. 9, 14. (Las traducciones son nuestras).

49. Cf. idem, p. 46.

poder para castigar a los delincuentes”⁵⁰, en Jefferson el monarca árbitro tiene el deber de intervenir cuando una de las legislaturas pretende usurpar los derechos de las otras. El comportamiento tiránico, sostiene Locke, disuelve la autoridad legítima y restaura la libertad natural y la igualdad, que existe en el estado de naturaleza⁵¹. Jefferson sigue a Locke cuando apela a “los sagrados y soberanos derechos de castigar [punishment] reservados en manos del pueblo en casos de emergencia”⁵². Y también cuando denuncia que el Parlamento “[your Ministers] han roto las barreras legales de la constitución y destruido las distinciones de [poder] del gobierno”⁵³.

Jefferson exhorta al rey a velar por la igualdad entre las legislaturas y a impedir que una usurpe los derechos de las otras: “Por lo tanto, ahora es la gran función de Su Majestad, hacer ejercicio de su poder negativo [*to resume exercise of his negative power*], y evitar que una legislatura del imperio promulgue leyes que resulten injuriosas para los derechos e intereses de otra”⁵⁴. El gobierno árbitro tiene un poder estrictamente limitado en naturaleza y alcance: proteger a la comunidad sin interferir en la vida de los individuos. Es un árbitro pasivo, que sólo interviene cuando hay disputas, de allí que Jefferson le reclama al rey que ejerza su poder

“negativo”, como reza el fragmento antedicho. En Locke, el poder del árbitro surge y depende del contrato que hicieron los individuos para conformar la sociedad civil y política. En el esquema de Jefferson, su poder es delegado y proveniente de las legislaturas que, en plano de igualdad, conformaron el imperio. Al respecto, en *A Summary View...*, designa al rey como “el vínculo central [central link] conectando las distintas partes del imperio, que se había de ese modo multiplicado”⁵⁵. Jefferson se dirige al rey como “*the chief officer of the people*”⁵⁶, el principal funcionario del pueblo.

Para Locke el propósito principal de la sociedad política es proteger los derechos de propiedad en sentido amplio, esto es, “la vida, la libertad y los bienes [*life, liberty and estate*]”⁵⁷. Estos derechos existen antes de la constitución de la sociedad política e inclusive en la misma sociedad política, de allí que, para Jefferson, imponer impuestos sin el consentimiento de sus miembros, u obligar a las colonias a hacer negocios sólo con la Metrópoli, supone invadir sus derechos. Thomas Jefferson argumenta que los derechos de los colonos a su vida, libertad y bienes (“*liberty, fortunes and lives*”⁵⁸) derivan directamente de los derechos sajones, o sea, que son previos a la organización monárquica y feudal de los conquistadores normandos. Le advierte a Jorge III, que la ruina de las libertades de los colonos será, también, su propia perdición: “[...] podría terminar siendo la ruina de ambos: usted, Señor! Podría perder su soberanía

50. Cf. *idem*, p. 47

51. Cf. *idem* , pp. 65-68.

52. Jefferson, Thomas, *The Works of Thomas Jefferson, Federal Edition* (New York and London, G. P. Putnam's Sons, 1904-5). Vol. 2. [Online] available from <http://oll.libertyfund.org/titles/755>; accessed 28/1/2018; Internet (Formato Ebook pdf); véase p. 55.

53. Cf. *idem*, p. 52.

54. Thomas Jefferson *The Works of Thomas Jefferson, op. cit.*; cf. p. 60.

55. Cf. *idem*, p. 55.

56. Cf. *idem*, p. 54.

57. Locke, John, *Second Treatise...., op. cit.*; cf. p. 46.

58. Jefferson, Thomas, *The Works of Thomas Jefferson, op. cit.*; cf. p. 51.

y su honor; nosotros, nuestras libertades, nuestras fortunas y nuestras vidas.”⁵⁹

En *Declaration of the Cause and Necessity of Taking Up Arms*⁶⁰ (1775), Jefferson recurre claramente a John Locke para teorizar sobre la nueva forma del imperio. Alude a las distintas partes del imperio como “amigos vinculados por pactos”⁶¹ bajo un mismo rey. Respecto de los anteces- tros que emigraron y formaron socie- dades en América, dice: “Para continuar su vínculo con los amigos que habían dejado atrás, se organizaron por medio de convenios [*Charters of Compact*] bajo el mismo rey común, quien así completó [...] el vínculo de unión entre las distintas partes del imperio”⁶². Desde el punto de vista de Jefferson, la usurpación comenzó cuando una de las legislaturas del Imperio confederado -el Parlamento británico- se convirtió en el legislador de otras legisla- turas libres e independientes (las colonias) y el árbitro -sólo en teoría neutral- colab- oró con los usurpadores. Denuncia los intentos de “la Legislatura de Gran Bretaña de establecer un gobierno absoluto sobre estas colonias”; “de obtener el de- recho de legislación absoluta [*unbounded*

legislation] sobre las colinas en America”; “de tomar nuestro dinero sin nuestro con- sentimiento” y de “cambiar la forma de gobierno de una de las colonias”⁶³ (se re- fiere a Massachusetts, en la que impuso la ley marcial, con las *Coercitive Acts* en respuesta al episodio del *Tea Party*). De- nomina esta política como “despotismo de extensión ilimitada”⁶⁴. Para Jefferson es inadmisible que una de esas legisla- turas libres e independientes se arroge la potestad de suspender o de invadir los poderes de otra y (en *A Summary View...*) amonesta con las siguientes palabras: “invasiones y usurpaciones intentadas por la Legislatura de una parte del impe- rio, sobre aquellos derechos que Dios y las leyes han dado a todas ellas, iguales e independientes [*those rights which God and the laws have given equally and inde- penden- tly to all*]”⁶⁵.

Clave en su confrontación con el Parla- mento son las *Coercitive Acts* (para las colonias, “*Intolerable Acts*”) con que la Corona respondió a la rebelión fiscal del suceso del *Tea Party*. Jefferson defiende a quienes arrojaron millones (en té) a la bahía de Boston, en protesta por las im- posiciones tributarias (relativamente bajas en comparación a lo que tiraron al mar), que el Parlamento imponía sobre los pro- ductos que las colonias estaban obligadas a obtener comprándole a la madre patria. Leemos: “todos fueron presa de una rui- na indiscriminada, a causa de un nuevo poder ejecutivo inaudito hasta ese mo- mento, el del Parlamento británico. Una propiedad valuada en varios millones, fue sacrificada para vengar [*revenge*], no para pagar [*repay*], la perdida de unos po-

59. Cf. ibidem

60. Existen dos borradores del documento, que fue expedido por el Segundo Congreso Conti- nental, en julio de 1775 para dar las razones por las que las trece colonias tomaban las armas contra Gran Bretaña. El primero, más radical en su formulación, es de Jefferson, el segundo es de John Dickinson, quien incorporó los argumentos y el lenguaje del primer borrador. Hemos citado fragmentos de ambos.

61. Jefferson, Thomas, *The Works of Thomas Jefferson, Federal Edition* (New York and Lon- don, G. P. Putnam's Sons, 1904-5). Vol. 2. [On- line] available from <http://oll.libertyfund.org/titles/755>; accessed 28/1/2018; Internet. (Formato e-book pdf). Véase p. 77.

62. Cf. ibidem.

63. Cf. idem, p. 78.

64. Cf. idem, p. 82.

65. Cf. idem, p. 54.

cos miles [se refiere a la carga impositiva sobre el te]. ¡Esto es -verdaderamente- administrar justicia con mano dura!”. Las *Intolerable Acts*, a las que llama “*bloody edict*”, “han suspendido los poderes de una de las legislaturas americanas [...] y han declarado que pueden legislar por nosotros”. Además, “tratan de rebeldes y traidores a los colonos”, e imponen “la ley marcial en una de las provincias” [en Massachusetts], [...] destruyendo la vida y la propiedad de sus habitantes”⁶⁶.

Resumiendo, Jefferson adoptó la tesis pactista de John Locke como la unión de individuos libres e independientes y la trasladó a su visión sobre lo que debería ser el Imperio Británico: una asociación (alianza, *Compact/Agreement*) de legislaturas iguales e independientes, encabezadas por un monarca-árbitro, cuya función es mediar en los litigios, a fin de que se protejan los derechos y las libertades de cada una. La indeclinable defensa de los derechos de propiedad, condujo a Jefferson a eludir la herencia normanda y a fundar sus argumentos en los derechos de los sajones. Siguiendo a G. W. Sheldon y a B. Bailyn, hemos procurado mostrar que lo que habilitó este peculiar *uso de la historia* es una modificación de la *ideología imperial*, un cambio significativo en la auto-comprensión que de si mismos tenían los colonos y los patriotas, que buscaron justificación teórica para la independencia. Dicho con otras palabras, en el marco ideológico del Imperio original y tradicional (o sea, la estructura jerárquica y piramidal) gobernado por la autoridad absoluta de un monarca feudal, la disolución de legislaturas menores o coloniales, no hubiera parecido fuera de lugar. Pero Jefferson alude a otra cosa, pues las circunstancias han cambiado; el monarca

ha sido suplantado por un Parlamento voraz (una legislatura inferior) que pretende -esto es clave- gobernar las colonias como si fuera un rey. A esto llama Jefferson “*tiranía parlamentaria*” y alude a las usurpaciones como “medidas tiránicas”⁶⁷.

2. La Revolución americana y el republicanismo: la visión de Hannah Arendt en *On Revolution*

Cuando Hannah Arendt teoriza sobre las revoluciones modernas, pone en tensión el evento en Francia y en EEUU, y discrimina las bendiciones que rodearon la revolución en América⁶⁸ y las desgracias que sellaron la suerte y llevaron a su perdición a la francesa⁶⁹. La tesis central de *On Revolution* (2006) es que el acontecimiento por el que se fundó el cuerpo político de los Estados Unidos, fue una Revolución en la que la violencia brilló por su ausencia. Clave al respecto es el énfasis con que la autora distingue entre república, que es

67. Jefferson, Thomas, *The Works of Thomas Jefferson, Federal Edition* (New York and London, G. P. Putnam's Sons, 1904-5). Vol. 2. [Online] available from <http://oll.libertyfund.org/titles/755>; accessed 28/1/2018; Internet. (Formato e-book pdf). Véase p. 56.

68. Hannah Arendt no discrimina entre las distintas revoluciones del continente americano y refiere la Revolución de los EEUU como “*the American Revolution*”.

69. Para un indagación del análisis de Arendt de las dos Revoluciones, véase Ingram, David, “*Novus Ordo Saeculorum: The Trial of (Post) Modernity or the Tale of Two Revolutions*”, en May, Larry and Kohn, Jerome (Ed.), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts. London, England, 1997; cf. pp. 221-250.

66. Cf. idem, pp. 80 y 82.

el fruto de la Revolución, y gobierno limitado, noción distintiva del liberalismo clásico⁷⁰. Arendt dedica muchas páginas de su obra en distinguir entre *gobierno limitado* y *república*, entre libertades civiles y libertad política o positiva, entre liberación y constitución de la libertad. En el caso de los Estados Unidos, el momento de liberación, el que usualmente llama la atención por su violencia o por su dramatismo, y ha sido considerado –erróneamente- como la condición *per quam* de las revoluciones, fue sucedido (sin hiato, sino con sólo con un “compás de espera”) por el momento estrictamente revolucionario que la autora identifica con la “pasión constitucionalista” o la “ fiebre constitucional” en las trece colonias⁷¹. Liberación de o rebelión frente a un gobierno abusivo o colonial –esclarece Arendt- remite a la necesidad de restaurar las libertades antiguas, es afín al reclamo por un gobierno limitado y no tiene nada de *revolucionario*, sino que puede rastrearse hasta la Carta Magna y los antiguos derechos feudales: la *Petition of Rights* de 1628, el *Habeas Corpus* de 1679 y la *Bill of Rights* de 1689. Allí, se aprecia el afán de restauración mas no de revolución, que ambiciona un cambio radical en la forma de gobierno. La idea de *Revolución* a diferencia de la de *restauración*, contiene el elemento del nuevo origen, la discusión por la mejor forma de gobierno y el establecimiento de un nuevo sistema de poderes.

70. Manent, Pierre, *Historia del pensamiento liberal*, Emecé, Buenos Aires, 1990, cf. pp. 112-124.

71. Cf. Arendt, Hannah, *On Revolution*, op. cit. cf. pp. 139, 165. Las trece colonias que se involucraron en la lucha por la independencia fueron, por el norte: Massachusetts [Nueva Inglaterra], Connecticut, New Hampshire, Rhode Island; en el centro: New Jersey, New York, Delaware, Pensilvania; en el sur: Virginia, Maryland, Carolina del Norte, Carolina del Sur y Georgia.

En una palabra, la noción de Revolución no remite a la exención de los abusos o al control de los órganos de poder, circunstancia que alude a las libertades negativas (incluso el derecho a la representación para decidir sobre las cargas impositivas), sino a la libertad política y a la participación en los asuntos públicos.⁷²

Entre las cualidades que la pensadora resalta en el suceso americano es que la guerra de la independencia, el proceso de liberación o rebelión -consustancial a una revolución, pero no su condición suficiente- no arrojó a los colonos a un *estado de naturaleza*, para decirlo en palabras de Hobbes, sino que los encontró ya organizados en “sociedades políticas” o “cuerpos políticos civiles”⁷³. Tales asociaciones preliminares regulaban sus asuntos con relativa autonomía y -lo que resalta Arendt- recibieron la sanción de las Cartas Reales con posterioridad a su institución espontánea (no tutelado ni guiado por una autoridad superior); fueron súbditos ingleses por casi 200 años hasta su independencia, por lo que no estaban investidos de soberanía. Combinaban, entonces, libertad y no soberanía.

En *On Revolution*, Arendt interpreta la experiencia colonial y pre-colonial de los EEUU con sus propias categorías de pensamiento político, fraguadas sobre el carácter ejemplar de la polis griega y de la *civitas* romana. Pertrechada de los instrumentos teóricos antedichos, la autora halla en los orígenes de su patria adoptiva una riqueza política y una experiencia revolucionaria, que no ha sido debidamente enaltecida. Animada con este espíritu, registra en estas “sociedades políticas” coloniales, en las “repúblicas elementales”

72. Cf. idem, pp. 25, 41-45, 50-51.

73. Cf. idem, pp. 158, 167, 186.

de Thomas Jefferson y en el “*Civil Body Politik*” de la fórmula del *Mayflower* una réplica moderna de esas primeras instituciones políticas libres del mundo clásico de las que somos herederos⁷⁴.

La guerra por la independencia, la desvinculación de la Corona inglesa, a diferencia de lo que sucedería en Francia, no barrió los privilegios de los antiguos estamentos y ordenes, que -pertenecientes al antiguo régimen- constituyan los patrones de una organización obsoleta; la emancipación lo fue respecto de la Corona inglesa, pero no se sintieron eximidos de sus propios pactos coloniales y Órdenes Fundamentales⁷⁵, en las que yacía su organización.

74. Cf. Arendt, Hannah, *On Revolution*, op. cit.; p. 159. Leemos: “Estos cuerpos, estrictamente hablando, no eran concebidos como gobiernos; no implicaban gobierno y la división entre gobernados y gobernantes. [...] el pueblo así constituido pudo seguir siendo súbdito real del gobierno de Inglaterra, por más de ciento cincuenta años. Estos nuevos cuerpos políticos eran verdaderamente <<sociedades políticas>> y su gran importancia para el futuro yacía en la formación de un dominio político, investido de poder y con la prerrogativa de reclamar derechos, sin poseer soberanía”.

75. Connecticut, hoy uno de los cincuenta Estados de los Estados Unidos, fue una de las trece colonias, en origen dependientes del Reino Unido. La región, hoy llamada Connecticut, fue explorada en primer lugar por colonos holandeses, que establecieron puestos comerciales, pero los primeros asentamientos permanentes se debieron a los ingleses puritanos de Massachusetts, a partir de 1633. La colonia de Connecticut, desde su origen, gozó de gran autonomía política y fue, en consecuencia, la primera en poseer un Constitución escrita, llamada *Fundamental Orders, o First Orders* (Mandatos Fundamentales o Primeras Órdenes). Fue adoptada el 14 de enero de 1639 y proclama un principio de gobierno democrático basado en la voluntad del pueblo. Esta constitución colonial serviría de base para la redacción de la Constitución estadounidense, por esa razón se llama a Connecticut “El Estado de la Constitución”

En primer lugar, la suerte de los colonos americanos estuvo predeterminada por su herencia no absolutista, le hacían frente a un gobierno constitucional, la protección de los abusos potenciales de la monarquía les estaba garantizada por el hecho de que gozaban de “los derechos de los ingleses”⁷⁶. Es decir, el aspecto de

(“The Constitution State”). Para el documento de las Órdenes Fundamentales de Connecticut, véase Grau, Luis, Historia del constitucionalismo americano. Materiales para un curso de historia de las constituciones, Universidad Carlos III de Madrid, Madrid, 2011, cf. pp. 32-35. Para el texto original del Mandato Fundamental de Connecticut, véase: <http://oll.libertyfund.org/pages/1639-fundamental-orders-of-connecticut>

76. Burke, Edmund, *Reflections on the French Revolution*, cf. <http://oll.libertyfund.org/title/656>. Nos referimos a la sentencia de Edmund Burke, que –contra la proclamación de la Revolución Francesa– impugna los derechos naturales inalienables del Hombre y reivindica los derechos históricamente emplazados y sancionados por la tradición. Edmund Burke sostiene que para teorizar o reflexionar sobre la dimensión política de los hombres basta con “constatar o reflejar lo que aparece, dejando de lado la función de penetrar tras las apariencias positivas, forzando su sentido, mediante la aplicación de principios no visibles, que son construcciones racionales”. El pensador irlandés, define la sociedad y la historia según el modelo de la naturaleza, en la cual puede descubrirse cierta legalidad y constancia. Lo racional en el plano social e histórico es lo que se ha comprobado como constante e inalterado, aquello que ha resistido al transcurso del tiempo. Para Burke, en consecuencia, la racionalidad y naturaleza del orden social se encuentra en “ciertas constancias inalteradas por el paso del tiempo, es decir, en la tradición”. La tradición, entonces, es “el único principio legitimante del orden público”. Discute toda defensa de la libertad que tenga por fundamento ideas abstractas sobre el hombre, o que se base en la naturaleza humana y defiende la índole histórica y contingente de los principios. En este caso, “el carácter convencional (no natural) de todo derecho y la sola legitimación de éstos como derechos históricos, como

cisivamente *revolucionario* no fue el reclamo por un gobierno limitado y su Constitución –en consecuencia- no se basó en una enumeración de derechos. Si la Revolución de los EEUU, hubiera sido sólo esto, no habría sido más que un reclamo restaurador ante la voracidad impositiva de un Parlamento tiránico o la desmesura de Jorge III⁷⁷. El aspecto decisivo de la Revolución americana –consigna Arendt– es que la cuestión de la Revolución y fundación de un nuevo cuerpo político nunca tuvo su centro en la enumeración de derechos; es decir, en la salvaguarda de las libertades civiles, mediante garantías constitucionales. O sea, la posición de Arendt es que el aspecto crucial del proceso revolucionario en los EEUU no yace en la raíz liberal clásica, sino en la discusión por la mejor forma de gobierno o por la distribución más sabia de los poderes. Veremos que su posición sobre la Revolución es compatible con su interpretación

«herencia del pueblo inglés». Véase, Molían, Tomás «Burke y las concepciones conservadoras de la democracia», *Critica & Utopía, Latinoamericana de Ciencias Sociales*, número 1, Buenos Aires, septiembre, 1979. Se consultó la versión on line publicada por la Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe de la Red Clacso: www.biblioteca-virtual.clacso.org.ar/ar/libros/criticayutopia.htm Véanse especialmente pp. 1-3. Edmund Burke argumenta sobre los derechos de los ingleses, es decir, los derechos y libertades que se heredan por tradición en *Reflections on the French Revolution*. Véase, <http://oll.libertyfund.org/title/656> Especialmente, pp. 76-77, 81. En esta última leemos: «In the famous law of the 3rd of Charles I. called the Petition of Right, the parliament says to the king, «Your subjects have inherited this freedom, claiming their franchises, not on abstract principles as the «rights of men», but as the rights of Englishmen, and as patrimony derived from their forefathers».

77. Cf. Sheldon, Garret, W., *The Political Philosophy of Thomas Jefferson*, op. cit.; pp. 19-40,

del pensamiento de Thomas Jefferson. Dicho de otro modo, la cuestión esencial fue el establecimiento de un nuevo sistema de poder, o –en palabras de la pensadora– “la constitución de la libertad recién conquistada”. En consecuencia, la fuente clave fue el republicanismo clásico⁷⁸. “Constitutio Libertatis”⁷⁹, es el subtítulo del capítulo IV de *On Revolution*, titulado “Foundation I”⁸⁰.

78. Béjar, Helena, *El corazón de la República: avatares de la virtud política*, op. cit.; cf. pp. 57-82.

79. Cf. Arendt, Hannah, *On Revolution*, op. cit.; pp. 132-170.

80. La Constitución de los Estados Unidos fue redactada en la Convención Constitucional de Filadelfia, en 1787, ratificada en 1788 (*The Federalist*) y entró en vigencia en 1789. Es la Constitución de mayor antigüedad que se encuentra, aún hoy, vigente en el mundo. Sustituyó a los “Artículos de la Confederación y Unión Perpetua”, que eran los estatutos originales de los Estados Unidos, vigentes desde 1781. Inicialmente, la Constitución definitiva de los Estados Unidos contenía un Preámbulo y siete artículos, en los que se establece el sistema de distribución de poder, o el diseño de las instituciones, lo que Arendt denomina “Constitutio Libertatis”. Así, consigna los principios básicos en los que se fundamenta el gobierno federal de los Estados Unidos y los límites a los que tal gobierno está sometido. La mayor objeción que se le hizo a la Constitución durante su proceso de ratificación fue la ausencia de una declaración de derechos fundamentales. Inmediatamente después de ser distribuido el texto Alexander Hamilton publicó en los periódicos de New York un artículo con el título de “The Federalist”, bajo el seudónimo Publius. Allí, se comprometía a resolver todas las inquietudes que suscitaba el texto de la Constitución. Para ello, recabó la ayuda de James Madison y de John Jay. Entre octubre de 1787 y agosto de 1788, los autores publicaron en dos periódicos de New York, setenta y siete artículos con el mismo título y bajo el mismo seudónimo. Éstos fueron publicados a fines de 1788 en dos volúmenes con el título “The Federalist. A Collection of Essays written in favor of the new Constitution, as agreed

3. Hannah Arendt y el republicanismo de Thomas Jefferson: el sistema de consejos

Cuando interpreta la historia colonial de EEUU, Hannah Arendt emplea su categoría de praxis y destaca la potencia performativa de las promesas y a las alianzas. Debido a su elasticidad y su operatividad hacia el futuro, no sólo obligan a los *ahorita* contratantes, sino que son virtualmente extensible a las generaciones futuras. Por esa razón, encuentra Arendt en la capacidad de sellar pactos una facultad que erige mundo, suministrando durabilidad y estabilidad, en una medida humana. La medida humana de tal durabilidad garantiza una solidez relativa, no sólo porque las promesas pueden no ser sostenibles a perpetuidad, sino porque el embate de las nuevas generaciones que ingresan al mundo de lo público trae consigo gestos inusitados de praxis y nuevos reclamos. Porque traen renovación, vulneran y amenazan la

*upon by the Federal Convention, September 17, 1787*⁸¹. Los ensayos más famosos son el número 10, en el que Madison trata de cómo impedir la tiranía de la mayoría y la ventaja de un estado grande sobre varios pequeños. En el 39, Madison describe el federalismo y en el 51 introduce la doctrina de los “*checks and balances*”. El 4 de marzo de 1789, el Congreso de los Estados Unidos aprobó doce enmiendas a la Constitución y el 25 de septiembre fueron enviadas a todos los estados para su ratificación. Finalmente, el 15 de diciembre de 1791 diez de ellas se convirtieron en el *Bill of Rights*, o Carta de derechos, de la Constitución de los Estados Unidos. Hasta ahora, la Constitución ha sido modificada con veintisiete enmiendas. Véase Grau, Luis, *Historia del constitucionalismo americano. Materiales para una historia de las Constituciones*, op. cit.; en especial pp. 86-98, 119-126.

estabilidad del mundo⁸¹. En suma, este sentido acotado de *mundo* como espacio público comprende toda la esfera de lo instituido, que emerge de acuerdos y de pactos. Certo es que la estabilidad es una cualidad inexcusable del espacio público, en general, y de la República, en particular, pues sin ella la vida humana sería imposible. Sin embargo, debe ser flexible a los cambios; se trata, entonces, de una estabilidad relativa. Arendt, al igual que Jefferson, destaca particularmente la intensidad con que las nuevas generaciones (“los recién llegados”⁸²) “toman por asalto” el mundo, que los adultos les entregamos en custodia⁸³, y cuya solidez ha de ser lo suficientemente vigorosa para encauzar su praxis -la estabilidad relativa- al tiempo que ha de dejar espacio para cambiar los aspectos, otrora operativos y significativos, pero hoy obsoletos.

La categoría clave del ámbito público y político es la acción; designada con los vocablos griegos *praxis* y *lexis* (literalmente: actuar y hablar), la acción responde a la condición humana de la pluralidad⁸⁴. Hablar y actuar siempre acaece entre los hombres. Por su carácter impredecible e ilimitado, no podemos dominar por completo los resultados o de las consecuencias de la praxis, precisamente porque es praxis mancomunada (“*action in concert*”)⁸⁵. Es decir, no controlamos sus implicancias porque hablar y conversar

81. Cf. Arendt, Hannah, *The Human Condition*, op.cit.; p. 191.

82. Cf. idem, p. 177.

83. Cf. Arendt, Hannah, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, op. cit.; p. 182.

84. Cf. Arendt, Hannah, *The Human Condition*, op.cit.; cf. pp. 7 y 8.

85. Cf. idem, pp. 123, 179. Cf. Arendt, *On Revolution*, op. cit., cf. pp. 164-166.

siempre impacta en una red de relaciones e interacciones humanas, imposibles de gobernar.

En relación a estos atributos, Arendt destaca dos aspectos inherentes a la *praxis*. El primero alude a la capacidad de instituir algo novedoso, de cambiar y de transformar un estado de cosas. Creemos que Arendt enaltece muy especialmente este aspecto de la acción, que podemos llamar ominoso, fatídico e ilimitado: en términos políticos, el aspecto *revolucionario*. El segundo aspecto de la acción, ineludible para la recta conceptualización del mundo público, alude a todo lo instituido por los hombres: las leyes, las constituciones, los estatutos y reglamentos, en general. Toda institución demarca los límites dentro de los cuales la acción inicia sus cursos, procesos –a su vez- cuyo automatismo, la misma acción interrumpirá⁸⁶. Es decir, el segundo aspecto, al que podemos llamar *conservador*, circscribe la potencial capacidad de innovación de la acción a límites relativamente precisos. En *Between Past and Future* (1961), la autora identifica estos dos rostros de la acción con dos posiciones políticas y existenciales, la conservadora y la liberal (o progresista). Una, tendiente a mantener el *status quo* o a restaurar una circunstancia pasada deseable, la otra, proclive a la renovación y el cambio⁸⁷. En *On Revolution* Arendt profundiza esta postura, aseverando que lo que originariamente fueron dos caras de uno y el mismo fenómeno (el carácter dual de la *praxis*), con el tiempo se osificó en dos posiciones irreductibles: la conservadora y la liberal. Conservaduris-

mo y liberalismo, entonces, designan dos actitudes teóricas con reivindicaciones contrapuestas y en apariencia irreconciliables, pero remiten a la experiencia originaria de la *praxis*, con sus potencialidades concurrentes. Arendt entiende que ambos aspectos están contenidos en la experiencia revolucionaria o, en sus términos, en el “espíritu revolucionario”⁸⁸. En otras palabras, el “espíritu de la revolución” une dos elementos solo en apariencia incompatibles. El primero es “el acto de la fundación de un nuevo cuerpo político” y remite a la experiencia de la novedad que acaece en la fundación. Al mismo tiempo, tal acto “involucra la grave preocupación [grave concern] por la estabilidad y la durabilidad de la nueva estructura”⁸⁹. Es la “experiencia que aquellos comprometidos en esta gravosa tarea [grave business] deben tener”, a saber, “la extraordinaria toma de conciencia [exhilarating awareness] de la capacidad humana de comenzar”. Atrapados en el momento pasmoso de la creación, la revolución enciende “la exaltación del espíritu [high spirits] que siempre asiste al nacimiento de algo nuevo en la tierra”⁹⁰. Para Arendt, el aspecto fundacional y performativo de la *praxis*, que contiene el elemento del cambio y la transformación, conlleva, también, el deseo de fundar estructuras estables y sólidas. En suma, el espíritu revolucionario incluye tanto el júbilo y la euforia compatibles con los actos de derribar y construir, como también la mesura y la tranquilidad provenientes de las estructuras perdurables.

86. Cf. Arendt Hannah, *The Human Condition*, op. cit.; pp. 230-235.

87. Cf. Arendt, Hannah, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, op. cit.; cf. pp. 100-102.

88. Cf. Arendt, Hannah, *On Revolution*, op. cit.; pp. 214-216.

89. Cf. idem, p. 215

90. Cf. ibidem.

Desde el punto de vista de la categoría de poder, clave en Arendt, el poder plural (diametralmente contrario a la violencia, que puede ser unipersonal) surge cuando muchos actúan juntos⁹¹. Ese poder de instituir, que emerge cuando los hombres se reúnen para actuar, es efímero e inestable, hasta tanto sea “reificado”⁹², es decir institucionalizado en leyes, estatutos, constituciones. Estos dispositivos de poder instituido establecen un espacio público duradero y sólido. En *On Violence*, apunta la autora: “El poder surge siempre que los hombres se reúnan y actúen en concierto, (...) pero deriva su legitimidad de la acción conjunta inicial [*from the initial getting together*].” Según esto, la legitimidad de dicho poder se relaciona “con una apelación al pasado”⁹³; sin embargo, las instituciones legítimas son “manifestaciones y materializaciones de poder; se petrifican y decaen tan pronto como el poder vivo del pueblo deja de sostenerlos”⁹⁴. En consecuencia, el poder no sólo se manifiesta originariamente en el momento fundacional, cuando muchos se reúnen para hablar o actuar (*praxis* y *lexis*), sino que debe perdurar activo como savia que vivifica las instituciones. Dicho con Arendt, el poder también es “aquello que mantiene en existencia el espacio público [*public space*], el espacio *potencial* de aparición que acaece entre los hombres, en calidad de agentes y de oradores”⁹⁵. El ámbito público es un es-

pacio *potencial*, como señala el fragmento antedicho, tan potencial como el poder que generan muchos para actuar y para hablar. Insistimos, ese puro poder de instituir es inestable e impresiso hasta tanto no se instituya en estatuto o constitución. Al mismo tiempo, debe perdurar latente y animar todas las instituciones, ya que dicho poder es el vínculo con el origen legitimante. Vemos así, que a causa de la misma naturaleza potencial del poder⁹⁶, es imperativo el establecimiento de instituciones o de canales sancionados por la Constitución, que garanticen la acción permanente de los ciudadanos, so pena de debilitar y osificar sus instituciones. En este particular aspecto, Arendt es deudora de Jefferson y de su percepción de la indeclinable necesidad del sistema de consejos.

Richard Bernstein denomina este aspecto equívoco de la praxis como “la paradoja de la fundación”⁹⁷. El propósito de una revolución es fundar una nueva Constitución. La libertad tangible que aparece a la vista de todos en los espacios públicos recién creados es la misma actividad instituyente de la fundación, que coincide con el acto de diseñar una nueva Constitución. Paródicamente, el mayor peligro que enfrenta una Revolución es que su éxito puede echarse a perder si las instituciones creadas ahogan el espíritu revolucionario que las originó. Es decir, la paradoja consiste en que solo los fundadores parecen poder

91. Cf. Arendt, H, *The Human Condition*, op. cit.; pp. 199-206.

92. Cf. idem, p. 139.

93. Hannah Arendt, “On Violence,” in *Crises of the Republic*, Harcourt Brace Jovanovich. Inc., New York, 1972; cf. p. 150.

94. Cf. idem, p. 140.

95. Cf. Arendt, Hannah, *The Human Condition*, op. cit.; p. 200 (el énfasis es añadido).

96. Cf. Arendt, Hannah, *The Human Condition*, op. cit.; p. 200. Arendt esclarece la procedencia etimológica del término poder en alemán (*Die Macht*) para poner en evidencia su carácter potencial. *Die Macht* proviene de *mögen* y *möglich* (poder y posible, respectivamente).

97. Richard Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Polity Press, Cambridge, UK; cf. position 2683 (e-book).

gozar de la libertad pública y de la felicidad pública inherentes al momento instituyente. Arendt sostiene que Jefferson fue el único pensador político americano que “percibió mejor que nadie, con gran claridad y apasionada preocupación, esta debilidad -en apariencia inevitable- de la estructura de la República”. Fue Jefferson quien exigió la división de la república en consejos, a los que llamó “repúblicas elementales [*elementary republics*]”⁹⁸, con el fin de renovar el espíritu revolucionario de la generación fundadora, la savia nutritiva que podía mantener viva a la República. Si su proyecto de las “repúblicas elementales” se hubiese implementado, consigna Arendt, hubiéramos asistido a una réplica de esa forma novel de gobierno que podemos detectar en las sociedades populares de la Revolución francesa y en las secciones de la Comuna de París de fines del XIX, entre otros acontecimientos ejemplares y sobresalientes de la “tradición revolucionaria perdida”, que *On Revolution* pone en evidencia.⁹⁹

Cuando Hannah Arendt examina la Revolución en los EEUU, valora las enseñanzas de T. Jefferson y advierte que los padres fundadores “fallaron en incorporar el municipio y la comuna [*the township and the town hall meeting*] en la Constitución”¹⁰⁰. Los municipios (o ayuntamientos) eran “espacios de libertad [*spaces of freedom*]”¹⁰¹; como tales eran las instituciones cruciales de la nueva República. La vida del hombre libre -apunta Arendt- necesita de espacios acondicionados para congregarse en calidad de

ciudadanos, “el espacio específicamente político, donde los hombres se reúnen como ciudadanos, no como personas privadas”¹⁰². Es decir, la vida pública y la libertad pública que la acompaña, exigen foros institucionalmente reconocidos para la acción libre, en donde los ciudadanos se manifiestan unos a otros, en la acción y en la palabra. Arendt insiste en la importancia política de “*the ward system*”¹⁰³ y destaca la relevancia de estos espacios instituidos porque contribuyen a mantener un estilo de vida -la vida ciudadana- a la que no debemos renunciar. El aspecto clave del consejo no es tanto los procesos de decisión y el logro de objetivos concretos, sino que estos foros garantizan un espacio para que los hombres puedan comportarse como ciudadanos, reuniéndose, discutiendo, argumentando e ilustrándose mutuamente con sus opiniones¹⁰⁴. En una palabra: poniendo en evidencia que les importa algo más que su estrecho bienestar privado; en esto radica -para Hannah Arendt- la relevancia de la praxis mancomunada como expresión más excelsa de nuestra humanidad. Para Hannah Arendt esta actividad -esencialmente política- es un fin en sí mismo. No necesita remitirse a los propósitos y objetivos, para ser significativa. Su especial interés en el Jefferson republicano, con sus ideas sobre los municipios, la participación activa garantizada, y con la división de la república en consejos, no se debe a una actitud nostálgica de las decisiones directas de las antiguas polis griegas, pese a su reluctancia hacia la representación política. Arendt desea rescatar otra cosa. Las sociedades o clubes revolucionarios en Francia, y los *wards* virginianos no se establecieron ne-

98. Cf. Hannah Arendt, *On Revolution*, op. cit.; pp. 258, 284.

99. Cf. idem, pp. 207 y siguientes.

100. Cf. idem; pp. 231, 242.

101. Cf. idem, p. 256.

102. Cf. idem, p. 21.

103. Cf. idem, p. 321.

104. Cf. idem, p. 238.

cesariamente para la toma de decisiones, o para las funciones ejecutivas; su objetivo no era solo el gobierno o la administración de un municipio, sino asegurar un ámbito para la discusión, el debate y la conversación. En *On Revolution*, por ejemplo, Arendt valora particularmente un club francés que se había impuesto a sí mismo la prohibición de tener algún tipo de influencia en la Asamblea General. El club existía solamente “para conversar sobre [los asuntos públicos] y para intercambiar opiniones, sin la necesidad de plantear propuestas, hacer peticiones, nombramientos, y cosas por el estilo”¹⁰⁵. De la misma manera, los consejos eran un espacio de libertad, un lugar donde la gente se podía reunir y discutir sobre cuestiones del día, comunes a todos. Su importancia no recae -como vemos- en sus logros, o en los fines que consiguen, sino en lo que fomentan y promueven. Como espacios institucionales de experiencia política organizada, los consejos ideados por Jefferson, recreaban y fomentaban la emulación de las pasiones y acciones pasadas; ofrecían la experiencia de la acción libre y de la felicidad pública, que son posibles solamente en el proceso de la acción conjunta y de la conversación con otros. Veamos la cuestión en los escritos de T. Jefferson.

En *Notes on The State of Virginia* (1784), Jefferson escribió que deseaba “dividir cada condado en pequeños distritos de cinco o seis millas cuadradas, llamados cientos [*hundreds*]”¹⁰⁶. Un año más tar-

de, con la aprobación de la *Land Act* de 1785 (que establecía que una sección por municipio debería reservarse para propósitos educativos), la idea se convirtió en ley. Treinta años más tarde, cuando las tres ramas del gobierno federal -ejecutivo, legislativo y judicial- habían crecido desmesuradamente en poder en relación a los gobiernos locales, Jefferson insistió en la relevancia política de su idea de los *wards*, que combinaba todos los requisitos de una república en miniatura: participación y auto-gobierno en un territorio pequeño. En la carta del 31 de enero de 1814 dirigida a Joseph Cabell, Jefferson alude al Estado de Virginia y le confía su antiguo anhelo: “hace tiempo que creo que la subdivisión del condado [*county*] en consejos [*wards*] es la medida fundamental para asegurar la continuidad del gobierno republicano”¹⁰⁷. Dos años después, el 2 de febrero de 1816, se dirigió al mismo destinatario precisando su propuesta en relación a la naturaleza de las funciones del consejo: “que al gobierno nacional le sea confiada la defensa de la nación y sus relaciones extranjeras y federales. A los gobiernos estatales [se les confíen] los derechos civiles, las leyes, la policía y la administración de lo que le concierne generalmente al estado. A los condados les compete los asuntos [*concerns*] locales; y cada consejo dirige los

and arithmetic”. Véase Jefferson, Thomas, *The Works of Thomas Jefferson, Federal Edition* (New York and London, G.P. Putnam's Sons, 1904-5). Vol. 4. [Online] available from <http://oll.libertyfund.org/titles/756>; accesed 13/2/2018; Internet. (Formato Ebook pdf). Cf. Query 14, p. 39.

107. Jefferson, Thomas, *The Works of Thomas Jefferson, Federal Edition* (New York and London, G.P. Putnam's Sons, 1904-5). Vol. 11. [Online] available from <http://oll.libertyfund.org/titles/807>; accesed 13/2/2018; Internet. (Formato Ebook pdf); cf. p. 219.

105. Cf. idem, p. 225.

106. “*Hundreds*” se refiere a cien varones cabezas de familia. En origen, la propuesta tenía fines educativos. “*This bill proposes to lay off every country into small districts of five or six miles square, called hundreds and in each of them to establish a school for teaching, reading, writing,*

intereses que le son pertinentes a sí mismos". Jefferson explica la gradación de autoridades, de abajo hacia arriba, siendo la fuente de la autoridad de toda la estructura de la unión, el poder que nace en los consejos. Se trata, entonces, de una estructura piramidal inversa respecto de las jerarquías tradicionales. Alude a una aristocracia de virtud y mérito, cuya fuente de autoridad es la base, es decir, los municipios o los ayuntamientos: "Las repúblicas elementales de los consejos, las repúblicas del condado, las repúblicas de los Estados y la república de la Unión, formarían una gradación de autoridades, basadas en la ley, manteniendo cada una su participación delegada de poderes"¹⁰⁸.

Ahora bien, ¿cuáles eran los intereses y las obligaciones de los consejos específicamente? En una carta a Samuel Kercheval el 12 de julio de 1816 esclarece los intereses que deben confiarce a los consejos. Idealmente, estos incluían la elección, la instalación y el soporte de una amplia variedad de servicios, que en ese momento estaban bajo la dirección de autoridades distantes, a saber: jueces, una escuela militar para educar jóvenes, patrullas de vigilancia, equipos de mantenimiento de rutas, el cuidado de los enfermos y los pobres. En resumen, a juicio de Jefferson, los municipios debían funcionar como repúblicas en miniatura. Su proyecto era dividir y subdividir las repúblicas del poder central por medio de la subordinación a las estructuras más próximas al pueblo (o sea, la subordinación era de arriba hacia abajo: Nación, Estados, Condados,

municipios -wards o town hall meetings-) para, finalmente, terminar en "la administración de la propia granja", para beneficio de todos. Para Jefferson, el elemento decisivo para "cementar" el todo, es decir, la *Unión*, era la participación en los asuntos públicos: "*And the whole is cemented by giving to every citizen, personally, a part in the administration of the public affairs*". La clave, explicaba Jefferson, era "asignar las tareas según las competencias de las personas" y "poner bajo su supervisión lo que puede gestionar". De esta forma cada ciudadano se transforma en "un miembro activo del gobierno" y no en un mero votante que solo ejerce su ciudadanía el día del sufragio¹⁰⁹.

4. Conclusión

En conclusión, en su obra de 1963, *On Revolution*, Hannah Arendt ha puesto en evidencia las raíces republicanas de la Revolución estadounidense, en desmedro de su interpretación habitual en el contexto de las ideas del liberalismo clásico. Empleando sus propias categorías de pensamiento -espacio público, praxis mancomunada y poder- la autora indagó la experiencia revolucionaria y colonial estadounidense señalando allí el poder performativo de pactos y acuerdos, y la acción en concierto que elude las finalidades particulares de los agentes, para seguir sus propia lógica estableciendo instituciones duraderas y transmisibles. Pero la acción y el discurso, hemos visto, involucran también el instante inaugural

108. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/documents/v1ch4s34.html>. No hemos encontrado la carta del 2 de febrero de 1816 dirigida a J. Cabell en la biblioteca *on line* de *Liberty Fund*, de donde proceden el resto de las citas de las obras y cartas de T. Jefferson.

109. Cf. Jefferson, Thomas, *The Works of Thomas Jefferson, Federal Edition* (New York and London, G.P. Putnam's Sons, 1904-5). Vol. 12. [Online] available from <http://oll.libertyfund.org/titles/808>; accesed 13/2/2018; Internet. (Formato Ebook pdf); cf. pp. 13-18.

de la fundación. Inexcusablemente, el nuevo origen¹¹⁰ que pone en existencia un nuevo cuerpo político y que es el esfuerzo conjunto de muchos, ha de pervivir intacto alimentando y sosteniendo la vitalidad de las instituciones. Esta particular convicción del Thomas Jefferson republicano, celebrada y compartida por Arendt, se evidencia en su insistencia en incorporar las unidades políticas básicas (consejos, municipios o distritos) como foros institucionalizados de participación ciudadana.

Cierto es que el padre fundador admite y, hasta cierto punto, amalgama los motivos del liberalismo (fuertemente presentes en los años previos a la Revolución) y los del republicanismo. Sin embargo, tras la novedosa lectura que Arendt propone, la figura de Thomas Jefferson integra la corriente del republicanismo clásico en forma eminente. En este punto, Hannah Arendt desliza su propia posición sobre el concepto de lo político hacia la interpretación del autor de la *Declaración de la Independencia*. Cuando Jefferson exigió la división de los condados en distritos (consejos o *wards*, en Virginia y *town hall meetings*, en New England) como enmienda constitucional -sostiene Arendt- sabía que

se debían proveer canales institucionalizados por medio de los cuales los ciudadanos tendrían la oportunidad de ser republicanos, es decir, de comportarse como ciudadanos en forma permanente, y no solamente el día de la votación. Entendemos que el enaltecimiento de la *vita activa* y particularmente de la praxis, celebrado por Arendt en *The Human Condition*, encuentra su réplica en la exigencia de Thomas Jefferson en el compromiso sostenido y la participación vigorosa de cualquier ciudadano en los asuntos comunes. Arendt cree que esta actividad era para el tercer presidente de los EEUU un fin en sí mismo, es decir, que el valor de la acción y el discurso yace en ellos mismos, más allá de la consecución de los fines y los propósitos de los agentes. Como no son meros medios instrumentales, sino el *medium* o el ambiente propicio para el despliegue de las actividades esencialmente humanas (ni animales, ni divinas), entonces la política es también un fin en sí mismo. Hannah Arendt entiende que esta nota es esencial al republicanismo de T. Jefferson y, en consecuencia, concertar voluntades, actuar junto a otros y conversar sobre todo lo que nos concierne como ciudadanos poseen un valor inherente y una significación propia allende los propósitos estrechos de los actores.

En este contexto, Arendt minimiza la asombrosa posición de Jefferson sobre la promisoria modalidad de las *revoluciones recurrentes*¹¹¹, que consistía en volver a foja cero cada veinte años, de manera que con cada recambio generacional, los recién llegados (los *principiantes* ["begin-

110. Cf, Arendt, Hannah, "Never-Before-Published Hannah Arendt on What Freedom and Revolution Really Mean", *New England Review*, Volume 38, Number 2, 2017. En la página 4, leemos : "And in part it is because nothing in the course of these revolutions is as conspicuous and striking as the emphatic stress on novelty, repeated over and over by actors and spectators alike, in their insistence that nothing comparable in significance and grandeur had ever happened before. The crucial and difficult point is that the enormous pathos of the new era, the Novus Ordo Seclorum, which is still inscribed on our dollar bills, came to the fore only after the actors, much against their will, had reached a point of no return".

111. Thomas Jefferson, *The Works of Thomas Jefferson*, Federal Edition (New York and London, G.P. Putnam's Sons, 1904-5). Vol. 6. [Online] available from <https://oll.libertyfund.org/titles/803>; accessed 3/12/2018; Internet.

ners”] de Arendt¹¹²) mantuvieran vivo el espíritu revolucionario, cuyo más propio sentido coincide con la energía fundacional y el poder constituyente. Cierto es la que la pensadora atempera las opiniones radicales de Jefferson sobre la prerrogativa de las generaciones de cuestionar la forma de gobierno del mundo al que ingresan y –en consecuencia- de modificar su Constitución. Sin embargo, coincide con el admirador de la Revolución en Francia, en que sin los órganos básicos que canalicen la participación ciudadana, el pueblo –eventualmente- recurrirá a la fuerza y la rebelión para expresar su fastidio¹¹³. En opinión en Arendt, Thomas Jefferson creía que el sistema de consejos podía ofrecer:

“una exacta repetición de todo el proceso de acción que había acompañado el curso de la Revolución [...]. Y [en] sus últimos escritos estaba enteramente concernido por el acto de hacer una constitución y el establecimiento de un nuevo gobierno, esto es, por aquellas actividades que por sí mismas constituyen el espacio de libertad [freedom]”.

112. Cf. Arendt, Hannah, *The Human Condition*, op. cit.; pp. 177, 189.

113. En la carta del 4 de septiembre de 1823 a su rival electoral y amigo, John Adams, Jefferson defiende las revoluciones, en general, y la francesa, en particular, como el paso “del despotismo a la libertad”. Los pueblos deben aprender a ser libres y necesitan de varias generaciones para instituir repúblicas, porque “la generación que comienza una revolución raramente la completa” y usualmente “[estos] terminan siendo instrumentos en las manos de los Bonapartes, que derrotan sus derechos y propósitos”. Un “primer intento de auto-gobierno puede fallar, como también un segundo y un tercer intento”, sin embargo -eventualmente- “alguno de los intentos renovados, tendrá éxito”. Véase, <http://oll.libertyfund.org/title/808>; cf. p. 190.

(Arendt, Hannah, *On Revolution*, op. cit.; cf. p. 230).

Dicho espíritu revolucionario, que yacía en la conciencia del poder del pacto, había nutrido el país desde la época colonial e inclusive pre-colonial (si nos atenemos al ejemplo del *Mayflower Compact*, caro a Arendt) y sólo podía perdurar activo “[...] si se incorporaban y se constituían debidamente, se re-fundaban las fuentes originales de su poder y de la felicidad pública”¹¹⁴. Para Thomas Jefferson, los consejos eran “la más sabia invención [...] del ingenio humano, para el perfecto ejercicio del auto-gobierno, y para su preservación”¹¹⁵.

114. Cf. Arendt, Hannah, *On Revolution*, op. cit.; cf. p. 231.

115. Cf. Jefferson, Thomas, *The Works of Thomas Jefferson, Federal Edition* (New York and London, G.P. Putnam's Sons, 1904-5). Vol. 12. [Online] available from <http://oll.libertyfund.org/titles/808>; accesed 13/2/2018; Internet. (Formato Ebook pdf); cf. p. 15.

MARIÁTEGUI Y SU TIEMPO. LA PROPUESTA ANTROPOLÓGICA DE UN MARXISTA HETERODOXO

MARIATEGUI AND HIS TIME. THE ANTHROPOLOGICAL PROPOSAL OF A HETERODOX MARXIST

Paula Jimena Sosa

CONICET-Universidad Nacional de Tucumán- Centro de Estudios Modernos
jimenasosa89@gmail.com

Recibido: febrero de 2018

Aceptado: junio de 2018

Palabras claves: Mariátegui- Antropología - Espiritualismo - Marxismo - Mito.

Keywords: Mariátegui- anthropology- Spiritualism- Marxism- Myth.

Resumen: Las reflexiones de Mariátegui en torno a las condiciones sociales de su tiempo le permiten crear un estilo propio que traspone las herramientas teóricas del marxismo y el vitalismo a la realidad peruana. Este trabajo busca en primer lugar, presentar el clima intelectual en el que se encuentra Mariátegui, con el fin de evidenciar las peculiaridades de su pensamiento, en un contexto de gran movilización intelectual; en segundo término, dimensionar el lugar que tuvo el concepto de “mito” de Sorel en un contexto de idealismo “arielista” en Latinoamérica y, por último, mostrar la propuesta antropológica que emerge de sus lecturas de Bergson y Nietzsche.

Abstract: Mariátegui's reflections on the social conditions of his time allow him to create his own style that transposes the theoretical tools of Marxism and vitalism to the Peruvian reality. This work seeks, first of all, to present the intellectual climate in which Mariátegui finds himself in order to highlight the peculiarities of his thought in a context of great intellectual mobilization; Secondly, to assess the place of Sorel's concept of "myth" in a context of "arielist" idealism in Latin America and, finally, to show the anthropological proposal that emerges from his reading of Bergson and Nietzsche.

Introducción

El presente trabajo intenta abordar las raíces teóricas de las que se nutre José Carlos Mariátegui a la hora de elaborar su propia concepción del marxismo para el caso peruano. En este sentido, coincidimos con las lecturas de la historiografía intelectual de la izquierda peruana propuesta por Oscar Terán, Robert Paris y José Aricó quienes se-

ñalan la capacidad creativa de Mariátegui a la hora de pensar un marxismo heterodoxo, en un contexto de gran complejidad a nivel global. De allí que Aricó lo llame, “rara avis que ante una etapa difícil y de cristalización dogmática de la historia del movimiento obrero y socialista mundial se esforzaron por establecer una relación inédita y original con la realidad”.¹

Por consiguiente, analizaremos primamente el ambiente intelectual del Perú de la década de 1910 y 1920, poniendo énfasis en su carácter de reacción contra el positivismo determinista. En segundo lugar, ubicaremos el pensamiento del filósofo peruano en la nueva generación peruana, que articula la transición del modernismo al vanguardismo. En este sentido, se evidenciarán los elementos tomados del ideal arielista y el lugar que adquirió en este momento el concepto de mito, entendido como elemento central de una estrategia de vinculación entre marxismo y el idealismo a la hora de radicalizar el campo intelectual. En este momento se intentará evidenciar si la impronta soreiana no funciona como un medio para la construcción de un perfil antropológico cargado de elementos bergsonianos y nietzscheanos.

Esperamos contribuir con nuestro trabajo al esclarecimiento del clima de ideas de Mariátegui por medio de los aportes de Pablo Quintanilla, Fernanda Beigel, Oscar Terán y José Aricó entre otros; en segundo término, comprender la mediación que tiene Sorel en la configuración mariategüiana de mito político, como herramienta que habilita la construcción de un perfil antropológico novedoso. Para esta última

etapa, nos valemos de los avances de María José Cisneros y Alfonso Ibáñez en torno a la recepción de ideas de Friedrich Nietzsche, George Sorel, Henri Bergson y Karl Marx. La hipótesis que rige nuestra investigación es que esta polifonía² funciona como herramienta para presentar un modelo antropológico innovador destinado a afrontar los problemas que circundan la realidad peruana de su tiempo.

I. La situación intelectual en el momento de surgimiento de la obra de Mariátegui

A fines del siglo XIX y comienzos del XX la filosofía peruana se desplaza desde corrientes positivistas hacia el espiritualismo. De acuerdo con Pablo Quintanilla³, se opera un movimiento que va de una concepción representacionalista del conocimiento, asociada a un monismo ontológico y metodológico, hacia una concepción en la cual no hay un solo conocimiento, sino una superposición de varios. La primera etapa se asocia a la metáfora del espejo, con lo cual la filosofía de Perú es entendida como reflejo del debate filosófico europeo. La segunda etapa, en cambio, trata de expresar una transición hacia una autocomprensión distinta pues no es un reflejo, sino una combinación de elementos de la filosofía europea con

2. El concepto de polifonía lo tomamos desde la perspectiva de Bajtin en *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais* (1941), es decir, atendiendo a la diversidad de voces que rodean la obra de Mariátegui.

3. Quintanilla, P. (2004) “Del espejo al caleidoscopio: aparición y desarrollo de la filosofía en Perú”, *Areté. Revista de Filosofía*, vol. 16. pp. 43-79.

1. Aricó, J. (1980) “Prólogo”, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, 1980, p. 13.

elementos creativos y reflexiones propias vinculadas a la imagen del caleidoscopio.

Las razones que pueden explicar la transformación de la praxis intelectual se debe entre otras a una serie de procesos de escala nacional e internacional. Por un lado, la Primera Guerra Mundial desata un estado de dudas en torno al mundo europeo como modelo cultural y, por otra parte, un momento de modernización económica de Perú acompañada de una creciente movilización obrera y estudiantil. Estas transformaciones sin duda impactan en el ambiente intelectual. Las reformas educativas tienden a incluir las clases en asenso permitiendo un mayor acceso a la educación primaria, secundaria y universitaria y ponen en la agenda intelectual la temática indigenista. En este contexto, se produce la emergencia de grupos intelectuales que, como sostiene Terán⁴, desde la marginalidad buscan fisurar la concepción tradicionalista de la *nación* peruana.

Ahora bien, a mediados del siglo XIX, el positivismo europeo presenta una concepción del conocimiento que domina el terreno filosófico sosteniendo que conocer es reflejar los hechos del mundo. Este enfoque tiene eco en los filósofos e intelectuales positivistas peruanos de la segunda mitad del siglo XIX, como Javier Prado (1871-1921), Alejandro Deustua (1849-1945), Jorge Polar Vargas (1856-1932), Manuel González Prada (1848-1918), Mariano Cornejo (1866-1942), Manuel Vicente Villarán (1873-1918) y Mariano Ibérico (1892-1974), entre otros. Así, entre los inspiradores del positivismo peruano encontramos en un primer momento, la recepción de ideas de Auguste Comte, y luego las de Herbert Spencer,

Émile Boutroux, Hippolyte Taine y Jean-Marie Guyau.

Posteriormente, aparecen los cuestionamientos provenientes del espiritualismo francés, con impronta hegeliana, a la concepción representacionalista del conocimiento y la idea de que hay un solo tipo de conocimiento basado en datos empíricos y de carácter utilitario. En este sentido, se abre un nuevo período en el clima intelectual de la época orientado a las nuevas formas de pluralismo. Estas concepciones antirepresentacionistas, que admiten la posibilidad de varios conceptos diferentes de conocimiento (que incluso podrían no ser formas de representación, como la intuición artística o la psicológica), no fueron desarrolladas plenamente pero tuvieron importancia a la hora de desplegarse la crítica al representacionismo.

En Perú el rechazo al positivismo se inicia con autores que habían formado parte de generaciones positivistas como Javier Prado, Jorge Polar, Alejandro Deustua y Mariano Ibérico. El desplazamiento del positivismo al espiritualismo no logra consolidar a esta última corriente como empresa filosófica. Las razones de esto fueron múltiples, pero entre ellas, Quintanilla destaca en primer lugar, la imposibilidad de llegar a un significado conciliado sobre qué se entendía por espiritualismo; en segundo término, porque las mismas tesis espiritualistas eran entendidas confusamente; en tercer lugar, porque con frecuencia este tipo de espiritualismo conservaba elementos positivistas, sobre todo en cuanto a lo que se entendía por conocimiento. En cuarto lugar, porque el marxismo, de principios del siglo XX, también reacciona contra el espiritualismo.

En cuanto al marxismo en Perú, es posible pensar que presenta varios matices. Ví-

4. Véase Terán, O. (2008) “Amauta: Vanguardia y Revolución”, *Prismas*, vol. 12, pp. 173-198.

tor Raúl Haya de la Torre y Manuel González Prada adhieren al marxismo bajo la configuración de la III Internacional, que permanece atado a una visión etapista del desarrollo económico. Como contrapartida de esta recepción se encuentra José Carlos Mariátegui quien, en el panorama filosófico peruano, presenta desde nuestra perspectiva la máxima expresión del abandono de la metáfora del espejo efectuando una lectura de Marx con características propias. El gesto de Mariátegui puede ser entendido como una búsqueda de *provincializar*⁵, tal como lo entiende Dipesh Chakrabarty, a Marx de acuerdo con las condiciones de la realidad peruana. En este sentido, el sujeto político no es el proletariado sino el indio.

Cabe destacar que, en el contexto peruano, ya Mariano Ibérico y Rodríguez lee con categorías novedosas a los espiritualistas cuando la interpretación de Mariátegui del marxismo empieza a consolidar un movimiento intelectual que se conceptualiza bajo la imagen del caleidoscopio. No obstante, hay elementos positivistas contenidos en la recepción de Marx en Perú, principalmente en torno al concepto de conocimiento pero también en el monismo epistemológico, ontológico y un matizado determinismo histórico.

Fernanda Beigel ha señalado el impacto que tiene la obra de Mariátegui en las redes intelectuales internacionales desde la segunda mitad de la década de 1920⁶. Estas redes se consolidan no solo por su viaje a los centros culturales europeos,

5. Véase Chakrabarty, D. (2008) *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, Barcelona, Tusquets.

6. Véase Beigel, F. (2005) “La circulación de ideas La circulación internacional de las ideas de José Carlos Mariátegui”, *Prismas, Revista de historia intelectual*, n° 9, pp. 71-87.

que organizan su compleja trayectoria intelectual, sino también por sus proyectos editoriales, que alcanzan gran difusión en diarios, semanarios y periódicos latinoamericanos. Desde luego la circulación de su teoría política se encuentra plasmada fundamentalmente en la revista *Amauta*, impulsada por el autor peruano, que reconfigura el debate en torno al pensamiento marxista desde una perspectiva latinoamericana.

2. La trayectoria de Carlos Mariátegui

Sin duda la trayectoria de Mariátegui pone de relieve a un intelectual polifacético comprometido no solo con la dimensión política de su país, expresada en sus crónicas de política nacional e internacional, sino también en su dimensión de crítico literario y de analista histórico y sociológico. Como lo señala Patricia D'Allemand⁷, estas facetas solo escasas veces son comprendidas de modo integral. En general sus intérpretes, sobre todo a partir de la década de 1960, recortan el corpus mariateguiano poniendo el acento en el pensador político, es decir, el escritor que analiza la realidad peruana en función de la geografía política internacional o bien el activista, esto es, el cronista de su tiempo, el marxista. Coincidimos con D'Allemand en que estos enfoques, incluso el que reivindica solo la dimensión indigenista del autor, efectúan una simplificación importante de su obra reduciendo su corpus crítico y alejando interpretaciones distorsionadas de su producción intelec-

7. Véase D' Allemand, P (2016) “Todo lo humano es nuestro: una nueva mirada al legado de José Carlos Mariátegui”, en *Cuadernos de literatura*, vol. XX, n° 40, pp. 537-559.

tual. Esta última, cuenta con dos obras publicadas en vida *Siete ensayos sobre la realidad peruana* y *La escena contemporánea* (1925) y dos publicaciones póstumas de *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy* (1950) y *Defensa del marxismo* (1955), además de proyecto editorial colectivo planteado en la revistas antes mencionada, *Amauta*, deben ser leídas integralmente como parte de un proyecto multifacético.

En este sentido, podemos rescatar la idea de algunos de sus importantes comentaristas⁸ según la cual, en la obra de Mariátegui gravita una perspectiva crítica en torno al complejo mundo en que le toca vivir y una línea teórica, a través de la cual intenta alentar la imaginación política de los tiempos venideros. Para comprender dicha perspectiva crítica resulta necesario un anclaje, a grandes rasgos, en elementos de su biografía. De allí que Flores Galindo expresa,

La respuesta de Mariátegui fue encontrando al problema en el transcurso de su vida, pero especialmente entre 1923, fecha de su regreso de Europa, y 1930, se fue generando al compás de las polémicas debates donde intervino y en contacto directo con la praxis política. No se elaboró pacientemente en un escritorio, sino al interior de la vida misma, en la lucha y el conflicto, día a día. Por eso no podemos encontrar un texto, una cita, donde esté meridianamente clara la solución: hay que buscarla por el contrario

tanto en la vida de Mariátegui como en los acontecimientos que la rodean.⁹

Entre los trabajos que mejor resuelven la relación entre la obra intelectual de Mariátegui, su trayectoria intelectual y su contexto histórico cabe destacar los aportes de Aníbal Quijano en *Reencuentro y debate. Introducción a Mariátegui* (1981), Alberto Flores Galindo *La agonía de Mariátegui* (1980), Beigel *El itinerario y la brújula. El vanguardismo estético político de Carlos Mariátegui* (2003) y *La epopeya de una generación* (2006) y Horacio Tarucus con su obra, *Mariátegui en Argentina: Las políticas culturales de Samuel Glusberg* (2002), entre otros.

Ahora bien, Mariátegui proviene de un clan familiar humilde del sureste de Perú. Tempranamente se muda a una ciudad de la costa central del país donde pasa su infancia. En este período sufre un accidente por el cual pierde la movilidad de su pierna izquierda; dificultad que lo aleja de la escolaridad tradicional y desencadena el primer período de sus lecturas autodidactas. Esta condición de autodidacta no es abandona excepto en escasas ocasiones. Como el mismo se define,

Me olvidaba: soy un autodidacta. Me matriculé una vez en letras en Lima, pero con el solo interés de seguir el curso de latín de un agustino erudito. Y en Europa frecuenté algunos cursos libremente, pero sin decidirme nunca a perder mi carácter extra-universitario y tal vez, si hasta anti-universitario.¹⁰

8. Véase Aricó, J. *Mariátegui y los orígenes*, Becker, M. *Mariátegui and Latin American Marxist theory*, Becker, M. *Mariátegui, the Comintern*, Löwy, Michael y Ortega Breña, M. “Communism and Religion, Mariátegui’s revolutionary mysticism”, Quijano, A. *Introducción a Mariátegui*, Terán, O. *Latinoamérica, discutir Mariátegui*, Flores Galindo, A. *La agonía de Mariátegui*.

9. Flores Galindo, A. (1980) *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*, Lima, Centro de estudios y promoción del desarrollo, p. 11.

10. De la carta de fecha 10 de enero de 1927, enviada por José Carlos Mariátegui al escritor Enrique Espinoza (Samuel Glusberg), director de la revista *La Vida Literaria*, editada en Buenos Aires. Se publicó la carta en su número del mes de mayo de 1930, en homenaje al recién fallecido.

Aunque alejado del mundo académico, durante su juventud participa en diferentes diarios, semanarios y periódicos locales como *La Prensa* y otros como *Mundo Limeño*, *Lulú*, *El Turf*, *Vesperal* y *Alma Latina* donde escribe cuentos, crónicas periodísticas, poemas y dos obras teatrales que no son bien recibidas por la crítica bajo el seudónimo de Jean Chroniqueur. Posteriormente, participa en *El tiempo* y *La razón*, desde donde patrocina la reforma universitaria y apoya la huelga obrera. Esta publicación genera una polémica tal que el gobierno de Leguía promociona su traslado a Europa como estrategia política para cerrar el periódico.

Su viaje a Europa entre 1919 y 1923 lo lleva a residir más de dos años en Italia, donde contrae matrimonio. También viaja a Francia, Alemania, Austria y otros países, en los cuales establece relaciones con diferentes intelectuales y políticos. Entre ellos la red de contactos que traza con Henri Barbusse y el grupo *Clarté*, su asistencia al Congreso Socialista de Livorno, los vínculos estrechados en Italia con Anton Giulio Bragaglia a cargo de *Index* y Pettoruti, quien conecta a Mariátegui con publicaciones como *Le arti plastiche* e *Il Dramma* y, por fin, en Alemania conectándose con la revista *Der Sturm* dirigida por Herwarth Walden. Paralelamente, su trayectoria intelectual por Europa le permite construir lazos de solidaridad con algunos peruanos para la acción socialista como, por ejemplo, el poeta Cesar Vallejo. En este sentido, el Amauta expresa,

El Perú no es solo Lima; en el Perú hay como en otros países, ortos y tramontos suntuosos, cielos azules, nieves cándidas, etc. pero Lima da el ejemplo e impone las

do Mariátegui. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/mariateg/1927/ene/10.htm>

modas. Su irradiación sobre la vida espiritual de las provincias es inmensa y constante. Solo los temperamentos fuertes -Cesar Vallejo, cesar Rodríguez, etc.- saben resistir a su influencia mórbida.¹¹

Sus artículos de esa época señalan esta orientación socialista, pero también su vinculación con la red editora europea fundamentalmente con *L'Ordine Nuovo* y *La Revoluzione Liberale* llevada adelante por el gestor cultural Piero Gobetti.

Durante su regreso a Perú, en 1923, el pensador peruano brinda reportajes, conferencias, como "La historia y la crisis mundial" y "El proletariado y la crisis mundial" para la Universidad Popular, creada por la Federación de Estudiantes, publica artículos, etc. En esta etapa aborda la situación europea e inicia su trabajo de investigación de la realidad nacional, siguiendo, como él mismo sostiene, el método marxista. Asimismo, asume la dirección de la revista *Claridad* otorgándole un nuevo perfil, que busca como interlocutor no el sector universitario, como lo propone su antiguo director Haya de la Torre, sino destinado a obreros e intelectuales.

En 1924 Mariátegui pierde una pierna quedando en una situación de gran vulnerabilidad física. Esta dificultad, como tampoco la presentada en su infancia, no lo lleva a una vida tranquila y reposada sino al recomenzar de nuevas instancias de praxis política por medio de sus proyectos editoriales. En este sentido, es como si sus condicionamientos hubiesen impulsado sus nuevas búsquedas ya que ese mismo año dirige la revista *Claridad*, crea la editorial obrera *Claridad* y luego la editorial *Minerva* en 1925. En este sentido expresa,

11. Mariátegui, J. (1970) *Peruanicemos el Perú*, Lima, Amauta, p. 16.

Pero ni mi pobreza ni mi inquietud espiritual me lo consienten. No he publicado más libros que el que Ud. conoce. Tengo listos dos y en proyecto otros dos. He aquí mi vida en pocas palabras. No creo que valga la pena hacerla notoria; pero no puedo rehusarle los datos que Ud. me pide.¹²

Posteriormente aparecen dos grandes empresas editoriales de Mariátegui, es decir, la Sociedad Editora *Amauta* y el periódico *Labor* que plasma la ruptura del pensador peruano con el Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) y su vinculación al nuevo Partido Socialista Peruano. Estos órganos de difusión pueden entenderse, como sostiene Beigel, como la búsqueda de estimular la comunicación en América Latina reconociendo los procesos de autonomía que se producen en el campo intelectual peruano e impulsando una serie de principios éticos, periodísticos y artísticos, por medio de una estrategia política antioligárquica y anticolonialista.

Por lo tanto, es posible pensar a Mariátegui como un intelectual comprometido con la realidad nacional de su tiempo, donde sus lecturas se encuentran al servicio de la praxis política. De allí que las obras que recepcionan no pueden entenderse como mera traslación forzada de conceptos, que como señala Bourdieu¹³ genera constantemente malentendidos, sino por el contrario, como recepción creativa y crítica que atiende a las pecu-

liaridades de un contexto político, social y económico periférico. En lo sucesivo analizamos el impacto de uno de los aportes más novedosos a la cultura marxista del siglo XX, es decir, su elemento vitalista, espiritualista y religioso, presente sobre todo en la recepción de Georges Sorel, Henri Bergson y Friedrich Nietzsche.

3. La transición del ideal arielista al mito político soreliano

De acuerdo con numerosas exégesis *El Ariel*, del uruguayo Enrique Rodó, abre un período en la literatura y ensayística latinoamericana que estructura un debate filosófico con relación al nacionalismo latinoamericano como ideología revolucionaria. La presencia de dicho ensayo impulsa con fuerza la reacción antipositivista, ya que antepone principios estéticos sobre elementos pragmáticos o científicos. De modo que, el discurso artístico comienza a imponerse sobre el científico. Sin embargo, fue el espiritualismo el que constituye el elemento clave para salir del materialismo que, metaforizado por el personaje Calibán, expresaba el naciente imperialismo norteamericano.

En este contexto, el espiritualismo se conjuga con un idealismo que se remonta a los valores espirituales alejados del positivismo y el materialismo. La alusión en *El Ariel a las ideas-fuerzas*¹⁴ de Alfred Fouillée

12. Carta de Mariátegui a Samuel Glusberg del 10 de enero de 1927, Archivo Mariátegui. También puede encontrarse en *La vida literaria* (1930) en homenaje por el fallecimiento del escritor peruano.

13. Véase Bourdieu, P. (2002) "Las condiciones sociales de la circulación internacional de las ideas", *Actas de la investigación en ciencias sociales*, vol. 145, pp.3-8.

14. Alfred Jules Émile Fouillée desarrolla el concepto de *idées forces* en tres obras: *L'Évolutionnisme des idées-forces* (1890), *La Psychologie des idées-forces* (1893) y *La Morale des idées-forces* (1908). Este concepto supone que el espíritu es la causa eficiente de la propensión de las ideas a realizarse por una acción consciente. Las extensiones éticas y sociológicas de esta

en tanto concepto que integra elementos antagónicos ostenta una fuerte impronta práctica. Este último funciona como estrategia de acción ante la lectura de la modernidad como originadora de una crisis, que solo una moralidad fuerte, llevada a cabo por una élite del mérito, puede superar.

En Perú el arielismo se encuentra ligado a un creciente espiritualismo. Entre sus partidarios más importantes se encuentran, Francisco y Ventura García Calderón, José de la Riva Agüero y Víctor Andrés Belaúnde. Todos ellos intentan consolidar un proceso de modernización a partir de reflexiones y de análisis sistemáticos. El impacto que tienen sobre el campo intelectual es crucial, tanto para sus seguidores como para sus adversarios, ya que instituyen un modo de pensar la identidad nacional, uno de los temas desarrollados en *El Ariel* y, por consiguiente, el lugar del indio y el del Perú en el continente americano. De acuerdo con Beigel,¹⁵ esta denominada *nueva generación* peruana, se adhiere a una concepción idealista de la oligarquía pero también se posiciona contra la caída de los valores de la clase dirigente. Se trata de una suerte de romanticismo que se conjuga con el espíritu de la reforma universitaria en Perú y todo el continente americano.

Asimismo, la *nueva generación* contiene una gran variedad de formas de protesta, desde las más moderadas, restringidas al ámbito institucional y universitario, hasta las más radicales. Beigel observa que esta generación concentra la transición

teoría intentaban resolver la antinomia de la libertad, más allá de los aspectos físicos y psicológicos individuales.

15. Beigel, F. (2006) *La epopeya de una generación y una revista*, Buenos Aires, Biblos.

entre el modernismo y la vanguardia. Se trata del paso del espiritualismo arielista al marxismo romántico. En dicha transición se presentan disputas que permiten la emergencia de figuras como Mariátegui, quien intenta radicalizar el proceso de transición generando, como sostiene Castilla¹⁶, el paso del ideal arielista al mito soreliano.

El concepto de *mito*, en un sentido político, es introducido por Sorel a principios del siglo XX, en su célebre obra *Reflexiones sobre la violencia*. Sin embargo, diferentes exégesis sostienen que dicho concepto deviene en un problema por diferentes motivos. Entre ellos porque, como señala Tiziano Bonazzi¹⁷, no fija una relación con la mitología, por distinguirlo del concepto de ideología y, finalmente, porque se encuentra en el centro de la polémica entre racionalismo e irracionalismo. Según María José Cisneros, para el liberalismo y el marxismo, de raigambre racionalista, el concepto de mito connota fenómenos de irracionalidad que desvían y enmascaran el verdadero sentido de la política¹⁸. De allí que no lo entiendan como fenómeno político.

Sorel y más tarde Mariátegui y Gramsci, rompen con esta valoración negativa ubicándose en una comprensión del mito político más próxima a la praxis que a la especulación pura y esencialista de la política. Para ellos el mito es un elemento central en la lucha política. Ya en *Reflexio-*

16. Castilla, M. (2012) *Arielismo, mito y marxismo*, La Plata: Memoria Académica de la UNLP.

17. Bonazzi, T. (1995) *Mito político*, Bobbio, N. *Diccionario de Política*, México: Siglo XXI.

18. Cisneros, M. J. (2012) *De la crítica al mito político al mito político como crítica*. En *Fragmentos de filosofía*, n. 10, pp. 53-67.

nes sobre la violencia (1906), Sorel define a la huelga general como mito, es decir,

Un conjunto de imágenes capaces de evo-
car, en conjunto y por mera intuición, antes
de cualquier análisis reflexivo, la masa de
los sentimientos que corresponden a las
diversas manifestaciones de la guerra entab-
lada por el socialismo contra la sociedad
moderna.¹⁹

Así, el mito funciona como “reforma de la voluntad” mueve inmediatamente a la acción. Este anclaje en la “voluntad” le permite al filósofo francés cuestionar las concepciones racionalistas y deterministas de la historia exaltando el papel de lo subjetivo del relato histórico, entendido como el resultado de una voluntad colectiva, capaz de intervenir violentamente en la sociedad para impedir su decadencia. Es decir, la instauración de un régimen democrático parlamentario que busca la paz y el orden social mediante el consenso entre las clases.

De allí su insistencia por reactivar la lucha de clases a través del mito de la “huelga general”. Se trata de una idea que da fuerza vital al proletariado. Al mismo tiempo, promueve la violencia proletaria y sostiene que las tendencias creativas de una clase conducen a la reforma de la voluntad, que no puede consolidarse si se la somete a análisis crítico racional.

Es posible decir que el mito brinda una nueva visión del mundo, como también un estado anímico que lo lleva a la acción reactivando la lucha de clases. Entonces, la potencia del mito se encuentra es su negatividad, ya que parte de la evidencia de los conflictos existentes entre las clases llevando a la lucha organizada. En

otras palabras, los mitos funcionan como praxis de continua resistencia.

El proyecto político de Mariátegui conjuga la recepción de Marx y la de Sorel. Mientras la primera le permite pensar las condiciones generales de una teoría crítica, la segunda le posibilita, en cambio, suturar esa teoría general con las condiciones de su contexto particular. En este sentido, ambas recepciones le ayudan a configurar una praxis política creativa, que comprende las peculiaridades del contexto peruano.

De allí que Mariátegui adapte el mito político, en tanto creación colectiva, que motoriza la historia, a la situación nacional. La mediación soreiana activa en él, igual que en Gramsci, una concepción heterodoxa del marxismo que se aleja del historicismo, del evolucionismo y de todo determinismo. De acuerdo con el filósofo peruano,

Lo que más neta y claramente diferencia en esta época a la burguesía y al proletariado es el mito. La burguesía no tiene ya mito alguno. Se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista. El mito liberal renacentista ha envejecido demasiado. El proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa. La burguesía niega; el proletariado afirma.²⁰

Cabe señalar que el concepto de mito, desarrollado por Sorel, se nutre de elementos tomados del vitalismo de Bergson, pero también de nociones del pragmatismo, para dar nuevo impulso al pensamiento socialista. Si se piensa que desde fines del Siglo XIX, Bergson y William James comienzan a organizar un proyecto de reacción positivista desde los centros cul-

19. Sorel, G. (2005) *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza p. 181.

20. Mariátegui, J. C. (1972) *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima, Amauta, p. 27.

turales del mundo, como Estados Unidos y París es posible entonces pensar que el *mito* soreliano es la expresión política de una concepción antropológica, que toma como suya la consigna vitalista y pragmática, es decir, desarrollar una crítica al aparato epistemológico positivista resignificando un perfil antropológico emotivo más que racional. De allí que critique las perspectivas marxistas de fuerte raíz determinista sosteniendo,

Otra actitud frecuente de los intelectuales que se entretienen en roer la bibliografía marxista, es la de exagerar interesadamente el determinismo de Marx y su escuela con el objeto de declararlos, también desde este punto de vista, un producto de la mentalidad mecanicista del siglo XIX, incompatible con la concepción heroica, voluntarista de la vida, a que se inclina el mundo moderno, después de la Guerra.²¹

En ese sentido, la teoría de los mitos revolucionarios, se aproxima a la experiencia de los movimientos religiosos. Desde allí se establece la base para una filosofía de la revolución.

Ahora bien, Mariátegui se posiciona contra el positivismo y el historicismo pero eso no significa que su filosofía devenga en un irracionalismo. Combate el intelectualismo porque lo considera una forma sesgada de comprender la condición humana, pero también porque lo interpreta como perjudicial a la hora de entender la política. En este punto, es necesario aclarar aquellos momentos en que Mariátegui se distancia de Sorel. El Amauta no considera que la violencia desatada por el mito

21. Mariátegui, J. C. (2010) “El determinismo marxista” en *Mariátegui: política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista. Defensa del marxismo y otros escritos*, Caracas, Fundación el perro y la rana, p. 31.

político debe sobreponerse sobre todo producto racional ya sea una *mediación*, un *proyecto* o un *programa de acción*.

El estado de ánimo épico, evocado por el mito soreliano, parece el advenimiento del fin respecto del cual Mariátegui logra diferenciarse tomando con cautela los enunciados más pesimistas que se vuelcan sobre la premisa de la destrucción de todo lo dado. Su retórica, en cambio, consiste en la plasmación de un proyecto de nación que, como lo observa Juan Ignacio Garrido, se consolida bajo la consigna, “Peruanizar el Perú”²².

4. La concepción antropológica de Mariátegui y su proximidad con Nietzsche y Bergson

A lo largo de la producción filosófica de Mariátegui, la relación entre el mito y la vida del hombre se profundizan, sobre todo con una fuerte impronta nietzscheana y bergsoniana. Algunos trabajos abordan la cuestión de estas recepciones. Hugo Neira²³ y Aníbal Quijano²⁴ sostienen que el pensamiento del filósofo peruano tiene una clara impronta nietzscheana, un estilo común, que se evidencia sobre todo

22. Véase Garrido, J. I. (2015) “Mariátegui, Sorel y los rastros de una polémica revolucionaria” en *Herramienta debate y crítica marxista*. Disponible en: <http://www.herramienta.com.ar/foros-y-debates/coloquios-y-seminarios?page=3>.

23. Véase Neira, H. (1986) “El pensamiento de José Carlos Mariátegui: *Los mariateguismo*”, *Socialismo y participación*, vol. 23. pp. 55-76.

24. Véase Quijano, A. “El marxismo en Mariátegui: una propuesta de racionalidad alternativa”, Sobrevilla, D. (1995) *El marxismo de José Carlos Mariátegui*, Lima, Amauta.

en su fuerza crítica, y en la relación que establece entre pensamiento y vida, como también en el vínculo entre la ética y el conocimiento. Asimismo, Ofelia Schutte, en “Nietzsche, Mariátegui and Socialism: a Case of Nietzschean Marxism” in Perú?”, ubica la recepción mariateguiana de Nietzsche en un mismo movimiento con la apropiación que efectúa el socialismo alemán y los sectores progresistas antes de la Primera Guerra Mundial en Alemania y de la apropiación que hacen de él los totalitarismos.

Al igual que Nietzsche, el filósofo peruano se autocomprende como intelectual que busca la relación entre su vida y su pensamiento. El itinerario intelectual de Mariátegui, su aprecio por los viajes, por el mundo artístico y su impulso vital simpatizan con la filosofía nietzscheana. En otras palabras, Mariátegui considera sus vivencias como herramientas que lo llevan a constituir un compromiso social del que se desprende su reflexión. En este sentido expresa, “Mi pensamiento y mi vida constituyen una sola cosa, un único proceso. Y si algún mérito espero y reclamo que me sea reconocido es el de –también conforme a un principio de Nietzsche– meter toda mi sangre en mis ideas”.²⁵

La filosofía de Nietzsche da la posibilidad a Mariátegui de edificar un estereotipo antropológico fuerte, creador, apasionado y práctico. Es decir, capaz de apropiarse de las contingencias para fortalecerse. De allí que exprese,

Pero el hombre, como la filosofía lo define, es un animal metafísico. No vive fecundamente sin una concepción metafísica de la vida. El mito mueve al hombre en la histo-

ria. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico. La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza super-humana; los demás hombres son el coro anónimo del drama.²⁶

En este pasaje resuena sin duda la temprana obra de Nietzsche, es decir, *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música* (1872) donde se instalan las bases de su crítica filosófica a la lectura del mundo antiguo recuperando la tragedia griega en su complejidad como síntesis de dos instintos artísticos, es decir, el apolíneo y el dionisíaco. Sin embargo, esta no es la única obra que se presenta en el anterior pasaje de *El alma matinal*, sino también una obra escrita casi diez años después, es decir, *Así habló Zarathustra*, momento en el cual Nietzsche comienza un proyecto filosófico más consolidado.

Ahora bien, las lecturas nietzscheanas pueden entenderse en dos niveles, por un lado, la identificación de Mariátegui con Zarathustra, es decir, el sabio solitario, que tras su proceso de formación en Europa necesita compartir su conocimiento y, por otro lado, la apropiación del mito del superhombre, que el personaje de Nietzsche evoca, a saber, se trata del mito que pone al hombre en acción, olvidando el lugar pasivo en que se encuentra en otras religiones oficiales. Ya en “El hombre y el mito”, publicado primero en el *Mundial* y luego en *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Mariátegui observa que la burguesía carece ya de mito pues los principios de libertad, democracia y paz se sacrifican por intereses personales en la conferencia de Versalles. No obstante, la guerra demuestra

25. Mariátegui, J. C. (2007) *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, p.5.

26. Mariátegui, J. C. (1950) *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima, Amauta, p. 19.

la fuerza del mito. Es posible pensar que al igual que Nietzsche retoma a la retórica de las religiones en defensa de principios humanos, el Amauta también asume dicha retórica para aplicarla a su propio contexto político, en otras palabras, para estimular el mito revolucionario en Perú.

Paralelamente encontramos que las metáforas nietzscheanas pueden haber alentado la imaginación del filósofo peruano, si se piensa que construye un modelo antropológico volcado sobre la tierra, es decir, sobre el mundo sensible en el marco de su proyecto de inversión de los valores instaurados por la metafísica occidental. De modo que expresa,

¡Mirad, yo os enseño el superhombre! El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra! ¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenas! Son envenenadores, lo sepan o no.²⁷

La enunciación de la tierra, como objetivo de la acción práctica, edifica un sujeto portador de la voluntad de poder, en tanto impulso vital e irracional hacia la supervivencia, pero además evoca una fuerza retórica, que busca conmover a las masas. Mariátegui se propia de esta suerte de vuelta del cielo a la tierra, que propone Nietzsche, agregándole sus lecturas marxistas, con el propósito de dotarla de sentido político. De manera que los principios ya no son divinos, sino humanos y sociales. En sus palabras, “Cada palabra, cada acto del marxismo tiene un acento de fe, de voluntad, de convicción heroica y creadora, cuyo impulso sería absurdo

buscar en un mediocre y pasivo sentimiento determinista”.²⁸

Así, la instrumentalización mariateguiana de Nietzsche no sólo resulta efectiva para la praxis, sino que además tiene un fuerte componente poético. Esto nos lleva sin duda a otro punto central en Mariátegui, es decir, su condición de vanguardista artístico. El Amauta se nutre de una serie de imágenes instaladas por Nietzsche, como la del poeta, el filósofo pájaro y el mesías Zarathustra, convirtiéndolas en consignas políticas pues llevan a la acción práctica.

Es claro que el análisis en torno a este perfil antropológico nietzscheano retoma la estrategia política soreliana del mito, entendido como salida de la decadencia²⁹. El pensador peruano observa que la salida a la situación de Perú, oprimido por un feudalismo decadente como el gamonalismo, tiene esta doble dimensión, el componente creador, que ostenta una clara impronta nietzscheana y bergsoniana y, al mismo tiempo, el elemento violento que activa el mito político.

Entonces, las recepciones filosóficas de Mariátegui tienen como objetivo, entre otros, crear un hombre nuevo, creativo y práctico, es decir, portador de una fe combativa. En este sentido, resulta novedoso al plantear una reivindicación de la fe como catalizadora de la fuerza de los revolucionarios. Para el filósofo peruano dicha potencia no está en la ciencia, sino

28. Mariátegui, J. C. (1976) “Defensa del marxismo” en *Mariátegui: política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista. Defensa del marxismo y otros escritos*, óp. cit. p. 68.

29. Mariátegui retoma el concepto de decadencia como lo entiende Oswald Spengler en su célebre libro *La decadencia de Occidente* (1922), entendida como la declinación de la democracia liberal y de la cultura occidental.

27. Nietzsche, F. (1997) *Así habló Zarathustra, un libro para todos y para nadie*, Madrid, Alianza Editorial, p. 36.

en la pasión, en la voluntad revolucionaria. En otras palabras, se trata de una fuerza mística y espiritual.

Desde este enfoque, los intelectuales deben escribir la acción revolucionaria que parte de una creencia. En este punto, Mariátegui intenta demostrar que el impulso vital del hombre responde a todas las interrogaciones de la vida, antes que a la investigación filosófica. La función de la filosofía, en cambio, es defender la idea de verdades relativas, pero promover que el hombre viva como si éstas fuesen absolutas. De allí que el proletariado no es negación sino afirmación creadora.

Para Mariátegui las búsquedas del pesimismo de la realidad y del optimismo del ideal conjugan la razón con el mito, las leyes objetivas de la historia con el papel de la pasión colectiva. Luego el hombre no solo es capaz de reflexionar y analizar, sino también de sentir y de moverse de acuerdo con sus pasiones. De hecho se constituye a sí mismo por su sociabilidad con los otros. De modo que, el mito político religa a los individuos aislados con imágenes intensas.

Sin duda el pensamiento de Mariátegui recibe el impacto del boom bergsoniano en América Latina. Ya Oscar Terán lo considera un lector radical de Bergson en sus obras *Discutir Mariátegui* (1985) e *Historia de las ideas en Argentina* (2008). En estas ocasiones evidencia que, a diferencia de Alejandro Korn, quien retoma el bergsonismo desde una lectura moderada, el cordobés Saúl Taborda y Mariátegui acceden al bergsonismo de un modo extremista, por medio del anarco-sindicalismo de Sorel.

El maestro de L' École de France le otorga herramientas teóricas para pensar la situación real peruana proponiendo una

ontología del *tiempo* donde el pasado se reactualiza en el presente por medio de la *memoria*. Esta estrategia es recuperada por el pensador peruano cuando vuelve, en *Siete ensayos sobre la realidad peruana*, al pasado indígena, para sostener que el sujeto político de Perú es el indio. Esto desquicia al marxismo ortodoxo etapista que, en cambio, sostiene que no hay revolución feudal, sino por el contrario es necesario esperar al ascenso de la burguesía. Mariátegui no puede sostener esa espera al advenimiento de la industrialización en Perú. De modo que vuelve al pasado con el fin de mostrar las transformaciones sociohistóricas de su propio contexto. En este punto, la herramienta para recuperar el pasado se encuentra en el mito. Este último, como sostiene Terán, relata una y otra vez el presente y funciona como instrumento capaz de interpelar al gamonalismo³⁰. Esta recuperación del pasado, le permite reivindicar el concepto de *comunidad indígena* del que usufruyeron los colonialismos para autosatisfacerse. De esta forma, Mariátegui busca reappropriarse de este comunismo indígena, propio de la tradición andina, como punto de partida de una reorganización socialista.

Sin embargo, el Amauta se aparta del bergsonismo en sus observaciones negativas respecto de la materia, en tanto elemento retardatario de la evolución espiritual. Nuevamente, las lecturas de Marx emergen haciendo notar que las condiciones para efectivizar la libertad se encuentran en la realidad económica de su país. El espiritualismo funciona a la

30. Véase Terán, O. (1996) *Mariátegui: el modernismo revolucionario* en ocasión del cincuenta aniversario de la muerte del pensador peruano, *Celehis, Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas*, vol. 1, n° 6, 7 y 8.

hora de despojar lecturas demasiado ortodoxas y sobre todo deterministas de Marx, pero no puede olvidar el dato económico entendido como factor estructurante de la sociedad. Además, la vuelta al pasado, a través del mito, toma en cuenta un factor no considerado por Bergson en su ontología, es decir, el futuro. Mariátegui organiza una recuperación de la tradición indígena que le permite tomar una actitud propositiva, esto es, la transformación social.

En síntesis, el pensador peruano, por medio de una recepción creativa de Nietzsche y Bergson, construye una concepción antropológica ligada a la idea de movimiento. Así, consolida una perspectiva que vincula lo novedoso y lo desconocido, condensado en la figura de hombre aventurero, lanzado a la búsqueda como objetivo en sí, pero también a la de un hombre creador y por ello fundador de nuevos mundos. En otras palabras, Mariátegui se nutre más que de conceptos, de imágenes, como las de hombre ligado a su impulso vital y asociado al concepto de libertad, que tiene como horizonte teórico la filosofía Nietzsche y de Bergson.

De acuerdo con Ibáñez, esta idea de libertad le permite a Mariátegui orientar su pensamiento lejos del marxismo ortodoxo y, a la vez, le da la oportunidad de combinar la cuestión nacional y el marxismo con el indigenismo, el socialismo moderno con la tradición andina y, finalmente, la fe con el pensamiento y la cultura contemporánea³¹. Desde este posicionamiento teórico articula una suerte de marxismo creador, ya que su obra se remonta a un concepto de historia como producto de la invención de los hombres. Su carácter

antidogmático, crítico y creador combate las doctrinas positivistas o deterministas. Con lo cual efectúa una estetización de la política y encuentra en el socialismo la religión de su tiempo rechazando un evolucionismo histórico pasivo y resignado. En esta perspectiva, que postula una voluntad creadora en la historia, también presenta una función ética del socialismo que eleva a los trabajadores en lucha, según la expresión de Sorel, a una “moral de productores”.

Conclusiones

A lo largo del presente trabajo intentamos evidenciar los elementos que permitieron a Mariátegui articular una visión propia del marxismo. Con tal propósito organizamos una reconstrucción resumida de su contexto histórico, entendido como elemento determinante en el pensamiento de un autor comprometido con su realidad concreta. Tanto como espectador de la escena política internacional y de los debates que allí se desarrollaron, como también de las preocupaciones por dar respuestas a las problemáticas nacionales, Mariátegui presenta una visión del socialismo con características innovadoras al establecer al indio como sujeto político.

En este contexto, se articulan un sistema de recepciones teóricas que van desde las tendencias latinoamericanas, vinculadas al modernismo fundado por *El Ariel* de Rodó, hasta elaboraciones de vanguardia, relacionadas a un marxismo mediado por la interpretación de Sorel.

Tanto los elementos teóricos, que marcan la situación latinoamericana, como los tomados del marxismo heterodoxo conjuran un rechazo contundente a la visión científicista, determinista, intelectualista,

31. Ibáñez, A. (2001) “Mariátegui: un marxista nietzscheano”, En *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. 7, pp. 11-24.

evolucionista y mecanicista, que organiza el discurso democrático liberal de la burguesía, y que se orienta hacia una política conservadora fundada en la base de un consenso ficticio.

La elección del mito como herramienta de combate, lo lleva a refundar el marxismo en clave idealista, proponiendo una reconciliación entre la teoría y la praxis, para dar lugar a un concepto de hombre ligado no solo a su capacidad analítica y racional, sino también vinculado, como lo propone Nietzsche y Bergson, con sus pasiones y sus emociones.

Bibliografía

Aricó, J. (1980) *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México, Pasado y presente.

Bajtin, M. (1990) *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza.

Becker, Marc (1993) *Mariátegui and Latin American Marxist theory*, Ohio, Ohio University Press.

Becker, Marc (2006) “Mariátegui, the Comintern, and the Indigenous question in Latin America”, *Science & society*, vol. 70, nº4, pp. 450-479

Beigel, F. (2003) *El itinerario y la brújula. El vanguardismo estético político de Carlos Mariátegui*.

Beigel, F. (2005) “La circulación de ideas La circulación internacional de las ideas de José Carlos Mariátegui”, *Prismas. Revista de historia intelectual*, nº 9, pp. 71-87.

Beigel, F. (2006) *La epopeya de una generación y una revista*, Buenos Aires, Biblos.

Bobbio, N. (1995) *Diccionario de Política*, México, Siglo XXI.

Castilla, M. (2012) “Arielismo, mitos y marxismo espiritualista en el pensamiento de José Carlos Mariátegui”, La Plata. Disponible en:

http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1778/ev.1778.pdf

Chakrabarty, Dipesh (2008) *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, Barcelona, Tusquets.

Cisneros, M. J. (2012) “De la crítica al mito político al mito político como crítica”, *Fragmentos de filosofía*, vol. 10, pp. 53-67.

D' Allemand, P (2016) “Todo lo humano es nuestro: una nueva mirada al legado de José Carlos Mariátegui”, en *Cuadernos de literatura*, vol. XX, nº 40, pp. 537-559.

Flores Galindo, A. (1980) *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*, Lima, Centro de estudios y promoción del desarrollo.

Fouillée, A. J. É. (1890) *L'Évolutionnisme des idées-forces*, Paris, Alcan.

Fouillée, A. J. É. (1893) *La Psychologie des idées-forces*, Paris, Alcan.

Fouillée, A. J. É. (1908) *La Morale des idées-forces*, Paris, Alcan.

Ibáñez, A. (2001) “Mariátegui: un marxista nietzscheano”, *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. 8, pp. 11-24.

Löwy, Michael y Ortega Breña, M. (2008) “Communism and Religion, Mariátegui's revolutionary mysticism”, *Latin American Perspectives*, vol. 35, nº 2.

Mariátegui, J. C. (1970) *Peruanicemos al Perú*, Lima, Amauta.

Mariátegui, J. C. (1950) *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima, Amauta.

Mariátegui, J. C. (1974) *La novela y la vida*, Lima, Amauta.

- Mariátegui, J. C. (2007) *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- Mariátegui, J. C. (2010) *Defensa del marxismo y otros escritos*, Caracas, Fundación el perro y la rana.
- Neira, H. (1985) *El pensamiento de José Carlos Mariátegui: 'Los mariateguismos'*. En *Socialismo y participación*, vol. 23. p. 55-76.
- Paris, R. (1981) *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, México DF: Siglo XXI (Cuadernos de Pasado y Presente, 92).
- Quintanilla, P. (2004) "Del espejo al caleidoscopio: aparición y desarrollo de la filosofía en Perú", *Areté. Revista de Filosofía*, vol. 16, pp. 43-79.
- Quijano, A. (1981) *Introducción a Mariátegui*, México, Ediciones Era.
- Quijano, A. (1995) "El marxismo en Mariátegui: una propuesta de racionalidad alternativa", Sobrevilla, D. (Comp.)
- El marxismo de José Carlos Mariátegui, Lima, Amauta.
- Rodó, J. E. (1996) *El Ariel*, Buenos Aires, Losada.
- Sorel, G. (2005) *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza.
- Spengler, O. (2011) *La decadencia de Occidente*, Barcelona, Austral.
- Tarcus, H. (2002) *Mariátegui en Argentina: Las políticas culturales de Samuel Glusberg*, Buenos Aires, Ediciones El cielo por asalto.
- Terán, O. (1985); Discutir Mariátegui. Puebla: ICUAP.
- Terán, O. (2008) "Amauta: Vanguardia y Revolución", *Prismas*, vol. 12, pp. 173-198.
- Terán, O. (1996) "Mariátegui: el modernismo revolucionario en ocasión del cincuenta aniversario de la muerte del pensador peruano", *Celehis, Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas*, vol. 1, n° 6, 7 y 8.

ROSA LUXEMBURG: REFORMISMO, DEMOCRACIA Y CONCIENCIA REVOLUCIONARIA

ROSA LUXEMBURG: REFORMISM, DEMOCRACY AND REVOLUTIONARY CONSCIOUSNESS

Paloma Martínez Matías

Universidad Complutense de Madrid

palomamartinezm@filos.ucm.es

Recibido: diciembre de 2017

Aceptado: abril de 2018

Palabras clave: capitalismo, Marx, socialdemocracia, revolución, populismo, República de Weimar

Keywords: capitalism, Marx, social democracy, revolution, populism, Weimar Republic

Resumen: Con el objetivo de mostrar la relevancia y actualidad de la obra teórica de Rosa Luxemburg, el artículo analiza tres de sus temáticas fundamentales. En primer lugar, su crítica a la deriva reformista de la socialdemocracia contra su original intención revolucionaria, confirmada en su validez por la evolución del capitalismo. En conexión con ello, su tesis de que la posibilidad de la realización de la democracia se encuentra estrechamente vinculada al proyecto revolucionario. Y, por último, su reivindicación de que la existencia de dicho proyecto depende de que el proletariado adquiera un conocimiento teórico sobre el funcionamiento del capitalismo que debe serle transmitido por el partido revolucionario.

Abstract: With the objective of highlighting the relevance and topicality of the theoretical work of Rosa Luxemburg, this article analyzes three of her fundamental themes. Firstly, her criticism of the reformist drift of social democracy against its original revolutionary intention, confirmed in its validity by the evolution of capitalism. In connection with this, her thesis concerning the possibility of the realization of democracy is strictly linked to the revolutionary project. Finally, her assertion that the existence of such a project depends on the proletariat acquiring a theoretical knowledge about the inner workings of capitalism that must be transmitted to them by the revolutionary party.

I. Introducción

En el artículo que en 1966 dedicara a la figura de Rosa Luxemburg con motivo de la publicación de una extensa biografía sobre esta singular teórica y militante revolucionaria, Hannah Arendt sostiene que su muerte, calificada sin paliativos de asesinato al amparo de la socialdemocracia en el poder, marcaría un antes y un después en la historia alemana al convertirse en un punto de no retorno para la izquierda política¹. En línea con esta premisa, los estudios sobre el pensamiento y la actividad política de Rosa Luxemburg –dos dimensiones que en su caso no cabe aislar sin menoscabo de la intelibilidad de sus textos– no han dejado de suscitar entre sus lectores la pregunta por la posibilidad de que, de no haber tenido lugar su asesinato, la historia hubiera sido otra distinta de la efectivamente acaecida, y otros los hechos que habrían perfilado el trayecto hacia un presente entonces sometido a la incógnita, para sugerir una respuesta tanto afirmativa como negativa a este interrogante. Pues, ciertamente, existen razones que permiten decantarse por cada una de ambas opciones sin que resulte fácil discernir cuál de ellas se ve avalada por mejores y más convincentes argumentos.

En lo que respecta a su labor teórica, que se asienta decididamente sobre la filosofía de Marx al tiempo que desarrolla aspectos económicos y políticos clave de la misma, la muerte de Rosa Luxemburg representa el fin del intento tal vez más comprometido de defender el objetivo revolucionario que en sus inicios vertebrara el programa político de la socialdemocracia, así como de pensar los requisitos que harían viable el proyecto emancipatorio de la revolución. Un proyecto que, como es sabido, localizaba en el desmontaje del modo de producción capitalista el único camino capaz de dar término a su más viva contradicción, a saber, que el imparable progreso tecnológico que éste genera no haya conducido a la liberación del ser humano de la esclavitud del trabajo, sentido como un factor de creciente alienación bajo la percepción de tal paradoja. Tras décadas de innovaciones técnicas sin duda imprevisibles a comienzos del siglo XX, la actual persistencia y agudización de esta contradicción bien podría indicar que algo valioso se perdió no sólo con la caída de toda aspiración revolucionaria del horizonte político, sino también y, quizás ante todo, con la desaparición de aquella figura intelectual que con mayor seriedad trató de reflexionar con Marx y más allá de Marx sobre la necesidad de la revolución y las condiciones de su eventual desenvolvimiento. Sin embargo, lejos de alcanzar un reconocimiento acorde a su altura teórica, las ideas de Rosa Luxemburg nunca fueron suficientemente comprendidas y tuvieron una posición marginal en el seno de la socialdemocracia alemana². De ahí

1. Se trata del artículo que Hannah Arendt publicara en 1966 en *The New York Review of Books* con el título “Rosa Luxemburg: 1871-1919”, posteriormente incluido en el volumen *Men in Dark Times* (New York, 1968; hay traducción al castellano de C. Ferrari, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 1990, pp. 43-66), y que se propone a modo de reseña de la biografía de Peter Nettle *Rosa Luxemburg* (Oxford University Press, London, 1966; también hay traducción al castellano de F. Blanco, *Rosa Luxemburgo*, Era, México, 1974).

2. Cf. Arendt, H., *Hombres en tiempos de oscuridad*, op. cit., p. 44. Tal incomprensión se debería, entre otros factores, a la progresiva deriva del Partido Socialdemócrata Alemán, a partir de la última década del siglo XIX y en contra de los principios establecidos en el Congreso de Erfurt

que la tesis de que la temprana interrupción de la producción intelectual de Rosa Luxemburg habría consignado el destino mismo de la socialdemocracia no haga en realidad justicia a su escasa influencia dentro de su propio partido.

Algo similar cabe decir sobre la incidencia de su pensamiento en la izquierda revolucionaria desgajada a partir de 1914 del Partido Socialdemócrata tras su inesperado apoyo a la participación de Alemania en la Primera Guerra Mundial. En los últimos meses de existencia de la Liga Espartaco la postura de Luxemburg quedó en minoría y así se mantuvo en el marco del recién fundado Partido Comunista Alemán, al que se adhirió sin genuina convicción y básicamente impulsada por la coyuntura socio-política³. Conviene igualmente recordar que, aun cuando su pensamiento habría dibujado una visión alternativa a la de Lenin en lo que concierne a la naturaleza del proyecto revolucionario, fue la concepción bolchevique la que finalmente se impuso, dando paso a un complejo curso de acontecimientos que desembocarían en lo que, en última

de 1891, hacia posiciones cada vez más alejadas de la teoría de Marx y de su visión revolucionaria de la acción política, ambas radicalmente defendidas por Rosa Luxemburg. En este proceso destaca la centralidad que para la dirección del Partido adquiriría la táctica parlamentarista, guiada por el objetivo de recabar el máximo apoyo electoral de las masas y que conduciría en función de él a la renuncia al cumplimiento del programa de Erfurt. Sobre la difícil posición de Luxemburg en el Partido Socialdemócrata Alemán desde su ingreso en el mismo en 1898, cf. Gómez Llorente, L., *Rosa Luxemburgo y la socialdemocracia alemana*, Cuadernos para el diálogo, Madrid, 1975, p. 42 y ss., así como Nettle, P., *Rosa Luxemburgo*, op. cit., p. 105 y ss.

3. Cf. Nettle, P., *Rosa Luxemburg*, op. cit., p. 542 y ss.

instancia, parece sensato valorar como el fracaso de toda acción revolucionaria históricamente constatable y la subsiguiente renuncia a la propia idea de la revolución. Pese a ello, probablemente Hannah Arendt acierte al apuntar que quienes abandonaron el Partido Socialdemócrata para unirse al Partido Comunista, pero también vivieron con éste una amarga decepción, eludieron toda tentación de regresar a las filas de la socialdemocracia: semejante retorno hubiera significado un gesto de perdón hacia el asesinato de Luxemburg que en modo alguno estaban dispuestos a otorgar⁴. Con su muerte la izquierda política quedaría definitivamente escindida y enfrentada, y no pocas decisiones del Partido Comunista Alemán en los años posteriores, algunas de efectos nefastos para la recién instituida República de Weimar⁵, tendrían su origen en su creciente animadversión hacia el Partido Socialdemócrata por su presunta traición a la causa izquierdista.

Pero más allá de las implicaciones que se seguirían de su muerte, así como de la pregunta por la posible alteración del curso de la historia si ésta no hubiera ocurrido, la desaparición de Rosa Luxemburg no difuminó la condición de figura incómoda que ya ostentara en vida tanto para la socialdemocracia como para la facción comunista, saldada por ambas instancias con un juicio taxativo sobre el

4. Cf. Arendt, H., *Hombres en tiempos de oscuridad*, op. cit., p. 46.

5. Sobre el papel desestabilizador del Partido Comunista Alemán durante la República de Weimar y su recurrente oposición al Partido Socialdemócrata, agudizada a partir de 1928 y que le llevaría a adoptar una actitud ambivalente frente al Partido Nacionalsocialista, cf. Klein, C., *De los espartaquistas al nazismo: la República de Weimar*, Edicions 62, Barcelona, 1970, pp. 51-52 y 91 y ss.

flagrante error de su posición que durante años relegaría su obra al más inmerecido de los olvidos⁶. Algo de esa incomodidad se experimenta en la actualidad con la lectura de sus textos, pese a que ahora la sensación brota de un lugar diferente al que explica la provocada en su época: su encendida reivindicación de la vía revolucionaria en indisoluble alianza con el programa socialdemócrata se presenta a día de hoy envuelta en el halo de lo por completo extemporáneo, de lo radicalmente intempestivo, como si en ella espejara un sueño lejano y difuso en la distancia cuya falta de vigencia impide su reactivación incluso como simple idea –o ensueño utópico– sobre la que debatir y reflexionar. En ello confluyen no sólo el conocimiento de las tenebrosas consecuencias de las revoluciones acometidas, sino también el hecho de que, como ha señalado gráficamente Slavoj Zizek, en el siglo XXI se concede mayor plausibilidad a la hipótesis del potencial cese de toda forma de vida sobre la faz de la tierra por un inminente colapso de la naturaleza que a la del fin del régimen de producción capitalista⁷. Por un lado, éste ha logrado superar y salir fortalecido de todas sus crisis, afianzando y expandiendo en cada ocasión sus dinámicas de actuación hasta llegar a sobrevolar, sin modificaciones significativas en su funcionamiento, el diagnóstico sobre la urgencia de una “refundación” del capitalismo pronunciado a raíz de su última crisis. Pero también la evidencia de que el capitalismo moldea las conciencias y forja las subjetividades contemporáneas, volviéndolas proclives a

la aceptación de la precariedad, el consentimiento de una explotación no intuida como tal y la lucha competitiva desprendida de toda solidaridad de clase, coarta de antemano la mera imaginación de un movimiento de masas, o siquiera de una organización política, penetrados por la voluntad de emprender una lucha colectiva que persiguiera instaurar otro modo de producción ajeno a la lógica de la valorización del valor. Entre otras razones, porque tras largas décadas de imperio del capitalismo, y a la vista de las experiencias fallidas de aquellos Estados que, en contra de los análisis marxianos, ensayaron formas productivas no capitalistas en medio de su hegemonía internacional, tampoco parece quedar ya al alcance de esas subjetividades, articuladas a la medida del dominio del capital, la facultad de imaginar tales modos alternativos de producción.

Pero que la revolución no sea hoy en día posible, e incluso que tal vez nunca lo fuera en el sentido en el que, partiendo de Marx, Rosa Luxemburg la concibiera –y a lo largo de este ensayo habrán de salir a la luz algunos de los motivos que subyacen a tal imposibilidad– no quiere decir que sus reflexiones en torno a ella y a la problemática que entraña estén de antemano exentas de validez para el debate político contemporáneo. Antes bien, los textos de Luxemburg inciden con inusitada lucidez sobre cuestiones relativas a la evolución del capitalismo y a la función de la política frente a sus perennes contradicciones que, también en su vinculación al desacreditado propósito de la revolución, ponen de manifiesto la relevancia de su pensamiento para entender la configuración del mundo actual. Entre tales cuestiones, destaca su crítica a la deriva reformista de la socialdemocracia, convertida

6. Cf. Basso, L., *El pensamiento político de Rosa Luxemburg*, Península, Barcelona, 1976, p. 10 y ss.

7. Cf. Zizek, S., “El espectro de la ideología”, en *Ideología. Un mapa de la cuestión*, FCE, Buenos Aires, 2003, p. 7.

tras su muerte en el sello de identidad de esta tendencia política, que atraviesa desde hace tiempo una permanente crisis tanto por su debilidad correctiva frente a las exigencias de la economía capitalista como por la preeminencia que a partir de los años setenta adquiriera el ideario neoliberal en su pretensión –no siempre confesada– de ajustar la construcción de las sociedades y subjetividades contemporáneas a tales exigencias. Asimismo, es digna de atención la obstinada defensa de Luxemburg de las formas democráticas en la realización de la empresa revolucionaria, basada en una comprensión de la noción de democracia cuyo rigor ofrece claves esenciales para juzgar hasta qué punto los Estados democráticos materialmente existentes han conquistado el ideal democrático que recurrentemente enarbolan frente a otros modos de organización política. Por último, su enfoque sobre la misión de los partidos políticos de izquierdas diverge radicalmente de los planteamientos ideológicos de las fuerzas populistas que habrían de abocar al término de la República de Weimar, abriendo una perspectiva igualmente crítica ante las que desde fecha reciente emergen a uno y otro lado del espectro político. A la dilucidación de estas tres temáticas se dedicará el trayecto que aquí comienza.

2. La impotencia de la socialdemocracia reformista

La actualidad de la crítica de Rosa Luxemburg a la concepción reformista que, contra su original vocación revolucionaria, acabaría prevaleciendo en el Partido Socialdemócrata Alemán se torna netamente visible a la luz del examen de la actuación de los partidos de filiación

socialdemócrata ante el desarrollo del capitalismo desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta el presente. Pues los elementos que sustentan esa crítica proporcionan una explicación tan clara como incontestable sobre las razones de fondo por las que los mecanismos de reforma parlamentaria aplicados por los gobiernos asociados a la izquierda política no han conseguido alterar en lo sustancial la relación capital-trabajo, ni han contribuido a una mejora de las condiciones de vida de la población trabajadora proporcional a los extraordinarios incrementos de la productividad ocasionados por las revoluciones e innovaciones tecnológicas.

La transformación reformista de la socialdemocracia alemana, calificada por Luxemburg de desviación y asimilada al oportunismo político, se liga en el texto de 1900 *¿Reforma social o revolución?* a la producción intelectual de Eduard Bernstein, quien había abogado por ella en una serie de artículos publicados en el periódico *Neue Zeit* entre 1897 y 1898 y en el libro *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*⁸. A raíz del período de auge económico y expansión capitalista que Alemania vive en ese momento⁹,

8. Bernstein, E., *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Dietz, Stuttgart, 1899. Acerca de la dualidad del Partido Socialdemócrata Alemán en torno a la cuestión del reformismo, cuyo rechazo teórico a las tesis de Bernstein convivía con la puesta en práctica de medidas netamente reformistas, cf. Gómez Llorente, L., *Rosa Luxemburgo y la socialdemocracia alemana*, op. cit., pp. 44-45, así como Trías Vejarano, J., “Rosa Luxemburg y los debates en la II Internacional”, en J. Trías y M. Monereo (eds.), *Rosa Luxemburg. Actualidad y clasicismo*, El Viejo Topo-FIM, 2001, pp. 23-24.

9. De hecho, se trata de un período de expansión generalizada del capitalismo en los principales países occidentales que se extiende entre 1893 y

Bernstein proclama que la evolución del capitalismo muestra una capacidad de adaptación de este régimen productivo que, además de permitir su subsistencia a largo plazo, se haría patente en la tendencia a la desaparición de sus crisis, en el fortalecimiento de las clases medias y en los avances en la situación económico-política del proletariado como resultado de la lucha sindical. Puesto que esa capacidad adaptativa sería para Bernstein signo de la atenuación y paulatina eliminación de las contradicciones internas del capitalismo, de ella extrae la conclusión de la pertinencia de redefinir los objetivos de la socialdemocracia: en vez de luchar por la toma del poder político con el fin de liquidar este sistema productivo, la socialdemocracia debía proceder por la vía parlamentaria a una serie de reformas que culminaran en la implantación pacífica del socialismo.

Contra esta posición, Luxemburg se adhiere a la tesis marxiana del carácter intrínsecamente contradictorio del capitalismo para sostener que, lejos de tratarse –como Bernstein afirma– de meros accidentes o perturbaciones de este modo de producción subsanables a través de la acción política, las crisis que se siguen de sus contradicciones constituyen más bien un efecto inevitable de su dinámica interna: en ellas se encuentra el único medio por el que el capitalismo «resuelve periódicamente el conflicto existente entre el ilimitado potencial expansivo de la producción y los estrechos límites del mercado»¹⁰, a

1913 a consecuencia de la aplicación de políticas imperialistas y de la revolución tecnológica que implicó la introducción de la electricidad, dando lugar a una significativa elevación de la tasa de plusvalía. Cf. Mandel, E., *Las ondas largas del desarrollo capitalista*, Siglo XXI, Madrid, 1986, p. 20.

10. Luxemburg, R., “Socialreform oder Revolution?”, en *Gesammelte Werke. Band I/I*, Dietz, Berlin, 1974, p. 406.

la vez que pone freno a la “ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia” formulada por Marx, consecuencia del progresivo reemplazo de la fuerza de trabajo humano por maquinaria e innovaciones tecnológicas al que conduce el gradual aumento de los niveles de productividad característico de la producción capitalista¹¹. En el mecanismo destructivo de las crisis, cuyas aciagas repercusiones sociales afectan ante todo a la clase trabajadora, Luxemburg localiza por tanto un “fenómeno orgánico” de la economía capitalista inextirpable para toda acción política que renuncie a su abolición. De ahí que el escrito *¿Reforma social o revolución?*, en el que su autora se erige en portavoz de los principios esenciales de la socialdemocracia, intente refutar su desviación reformista aportando argumentos que avalarían la necesidad de preservar la perspectiva revolucionaria que presidió su nacimiento.

Los avatares de la historia del capitalismo han confirmado la interpretación de Luxemburg sobre lo que Bernstein considerara formas de adaptación del capitalismo que favorecerían la futura supresión de sus crisis: en ellos detecta factores

11. Cf. ibid. La “ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia” revela para Marx la contradicción tal vez más grave del modo de producción capitalista: en ella se hace patente un decrecimiento tendencial de la plusvalía obtenida en el proceso productivo, provocado por la menor intervención en él de la fuerza de trabajo humano, que dificulta cada vez en mayor medida la valorización del capital invertido pese a los continuos incrementos de la productividad. Para esta cuestión, cf. Marx, K., *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Buch III: Der gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion*, en *Karl Marx - Friedrich Engels. Werke, Band 25*, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz, Berlín, 1973, pp. 221-278.

que, por el contrario, apuntalan su surgimiento por agudizar sus contradicciones. Así, Luxemburg rebate la idea de que el crédito, al incrementar la producción y el intercambio de mercancías, facilita la superación de los obstáculos que periódicamente enfrenta el sistema capitalista: por un lado, en ese mismo aumento de la producción se sitúa el origen de las crisis de sobreproducción que sobrevienen una vez se rebasa la capacidad de absorción del mercado, crisis que al mismo tiempo se acentúan por la rápida contracción del crédito al menor indicio de estancamiento y la consiguiente caída del intercambio de mercancías; a ello se suma el que, al estimular la inversión y la actividad especulativa, más inclinadas al riesgo cuando se utilizan capitales ajenos, el crédito fluidifica los engranajes de la economía capitalista, disolviendo sus rigideces y acelerando el acaecimiento de las crisis provocadas por la colisión de sus fuerzas contradictorias. Si una segunda forma de adaptación del capitalismo reside, según Bernstein, en la creación de alianzas empresariales que contendrían la anarquía generada por la concurrencia capitalista, a ello Luxemburg objeta que si bien tales alianzas rebajan la competencia dentro de una determinada rama de la producción, su participación en los mercados extranjeros, promovida por sus mayores beneficios, acrecienta sin embargo la competencia internacional y la anarquía del mercado mundial. Por ello, las alianzas empresariales no sólo agravan la contradicción entre el capital y el trabajo al elevar la fuerza de presión del capital organizado sobre el proletariado, sino que también agudizan la contradicción –tan notoria en el mundo globalizado actual– entre el alcance internacional del capitalismo y la constitución nacional de los Estados políticos.

Luxemburg niega asimismo la posibilidad de una implantación gradual del socialismo por medio de los cauces indicados por los reformistas, a saber, la lucha sindical y política por las reformas sociales y la democratización del Estado. Contra la expectativa de que los sindicatos acaben con la explotación laboral, insiste en que su margen de maniobra se reduce a tratar de atenuarla y que su tarea sería semejante a la de un “trabajo de Sísifo”¹², ya que sus logros no representan más que conquistas provisionales siempre sujetas a constantes retrocesos. Ello respondería a la falta de influencia de los sindicatos sobre las variables que prescriben el precio de la fuerza de trabajo –fundamentalmente la demanda y la oferta de la misma–, así como a su impotencia frente a la dinámica por la que el continuo incremento de la productividad intrínseco a la maquinaria capitalista implica una indefectible elevación de la explotación laboral –al aumentar lo que Marx llamaría la “plusvalía relativa”–, a menudo encubierta por coyunturales mejoras en el nivel de vida de los trabajadores¹³. Por lo demás, a partir de su precisa comprensión de los análisis marxianos sobre el funcionamiento del capitalismo, Luxemburg augura las crecientes dificultades de la lucha sindical –igualmente corroboradas por el devenir histórico– a mayor grado de madurez de su desarrollo: entre los factores contrarrestantes de la tendencia a la caída de la tasa de ganancia, destacan las reducciones salariales y la prolongación de la jornada de trabajo¹⁴, medidas que

12. Cf. Luxemburg, R., “Socialreform oder Revolution?”, *op. cit.*, p. 420.

13. Cf. *ibid.*, pp. 419-420.

14. Cf. Marx, K., *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Buch III: Der gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion*, *op. cit.*, pp. 242-245.

el capital nunca deja de imponer sobre la clase trabajadora al ver peligrar sus beneficios y que ésta termina por aceptar ante la amenaza del desempleo. Pero Luxemburg también subraya el componente reaccionario que envuelve la política sindical: dado que ésta se opone a los avances técnicos, que expulsan a los trabajadores del mercado laboral y empeoran sus condiciones de trabajo, con ello vela únicamente por el interés del trabajador individual desatendiendo los intereses del conjunto de la clase obrera, cuya eventual emancipación de la esclavitud del trabajo se hallaría estrechamente ligada al progreso tecnológico¹⁵.

En lo que respecta a la lucha política, Luxemburg acusa un salto imposible entre las reformas sociales que se concretan en leyes de protección de los trabajadores y la instauración de un nuevo orden que,

15. Como se ha comentado, el desarrollo del capitalismo conduce, según Marx, a una paulatina disminución de la intervención del tiempo de trabajo humano en la producción a consecuencia de su dependencia «del estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología, o de la aplicación de esta ciencia a la producción» (*Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858*, Marx-Engels-Institut Moskau, Berlín, Dietz, 1974, p. 592). En esa sustitución del hombre por la máquina, resultante de los avances tecnológicos, residiría la condición de posibilidad del tránsito del orden capitalista al socialismo, cuyo pilar productivo fundamental no sería ya la explotación del tiempo de trabajo del ser humano, sino la apropiación por parte de éste «de su propia fuerza productiva general, su comprensión de la naturaleza y su dominio de la misma gracias a su existencia como cuerpo social» *Ibid.*, p. 593. Lo cual significa: la apropiación por parte del conjunto de la sociedad de aquellos medios productivos cuyo desarrollo tecnológico permite liberar al hombre del trabajo y que, bajo el régimen de producción capitalista, sólo contribuyen a la esclavitud y precariedad de la mayoría de sus miembros.

gracias a la propiedad colectiva y el control social de los medios de producción, anulara de raíz los mecanismos de expropiación del trabajo imperantes bajo el régimen capitalista. De entrada, el tránsito de la sociedad feudal a la capitalista supone a su juicio un fortalecimiento del derecho de propiedad, concebido en esta última como un derecho de las personas sobre las cosas determinado por relaciones de intercambio¹⁶. Sobre esta base, la organización jurídica de la sociedad capitalista entiende la compra-venta de la fuerza de trabajo como una relación en la que dos agentes, enfrentados como iguales con sus respectivas mercancías, establecen libremente un contrato de intercambio. La explotación inherente al trabajo asalarial no comparece entonces propiamente como tal en esta sociedad, sino que se presenta como el resultado de un acuerdo entre contratantes libres e iguales. Así se sanciona legalmente, enfatiza Luxemburg, el que el derecho de propiedad se convierta no ya en el derecho sobre ciertos objetos o sobre el producto del propio trabajo, sino también en el derecho a la apropiación del trabajo ajeno, sin que ello involucre en ningún caso la quiebra de la situación de igualdad y libertad jurídicas de quienes participan en el intercambio. Esto se traduce en la ausencia de expresión en el ordenamiento jurídico burgués de la dominación de la burguesía sobre la clase trabajadora: a diferencia de la sociedad feudal, es la carencia de medios de producción y no la ley la que obliga al proletariado a someterse a la explotación capitalista, de manera que el dominio burgués procede de relaciones materiales o económicas que no se reflejan en fórmulas legales. En este sentido, escribe Luxemburg, «no hay ley

16. Cf. Luxemburg, R., «Socialreform oder Revolution?», *op. cit.*, pp. 392-393.

en el mundo que, en el marco de la sociedad burguesa, pueda darle al proletariado esos medios de producción, ya que no fue la ley la que le privó de ellos, sino el desarrollo económico»¹⁷. Y a partir de esta idea enuncia una tajante conclusión: puesto que las relaciones de dominio no se introdujeron en la sociedad capitalista a través de las leyes ni se plasman en su sistema jurídico, ninguna reforma legal realizada en el seno de la sociedad burguesa traerá consigo la futura liquidación de tales relaciones.

En conexión con esta cuestión, Luxemburg apela a la dualidad del modelo de Estado que deriva del triunfo político de la burguesía ya señalada por Marx. Tanto la continua ampliación de las funciones del Estado que requiere el desarrollo del capitalismo, en parte orientadas a la regulación y control de la vida económica, como la incorporación burguesa de las formas democráticas, dan lugar a una transformación del Estado por la cual éste alberga el germen de su potencial fusión con el todo social, es decir, de su equivalencia con el conjunto de la sociedad. Sin embargo, al mismo tiempo, el Estado de la sociedad capitalista emerge como representante de su clase dominante y del modo de producción que ésta regenta, por lo que su injerencia en la vida económica se encamina principalmente a satisfacer los imperativos que entraña su funcionamiento, indisolublemente vinculados a los intereses de la burguesía. De tal ambivalencia se desprende para Luxemburg que «las reformas sociales encontrarán sus límites en el interés del capital»¹⁸. Esto significa que el “Estado burgués” sólo actúa en beneficio del progreso económico

del todo social cuando éste confluye con el de la burguesía como clase dominante, mientras que en el momento en que los intereses del capital se distancian de los principios que fomentan el bienestar social, no vacila en aplicar medidas contrarias a éste último en provecho de la burguesía. De ello darían noticia las políticas arancelarias practicadas por los Estados europeos de la época y su apoyo generalizado al militarismo, en el que Luxemburg anticipa, ya en este texto de 1900, el probable conflicto entre naciones que años más tarde se materializaría en la Primera Guerra Mundial¹⁹: pese a que ambas estrategias políticas habrían favorecido inicialmente el desarrollo económico, su posterior pervivencia se justifica exclusivamente por la satisfacción de los intereses de la burguesía –que se valdría de ellas para la protección de sus empresas, la inversión de capitales y la dominación de la clase obrera– en detrimento del progreso social. A ello se agrega el que el carácter de clase del Estado en la sociedad capitalista impide que el ejercicio efectivo de la democracia –lo que Luxemburg llama en sus textos el “parlamentarismo burgués”– proteja los intereses del conjunto de la sociedad: por más que las instituciones procedan formalmente en ella conforme a la dinámica democrática, su construcción obedecería en su realidad concreta a la voluntad de asegurar el dominio de clase de la burguesía. Tal voluntad quedaría probada en el hecho de que «en cuanto la democracia muestra una tendencia a negar su carácter de clase y a convertirse en un instrumento de los intereses reales de las masas populares, la burguesía y sus representantes en el aparato del Estado sacrifican las formas democráticas»²⁰. Se-

17. Ibid., p. 430.

18. Ibid., p. 392.

19. Cf. ibid., pp. 395-97.

20. Ibid., p. 399.

gún Luxemburg, el propio Bernstein habría reconocido esta actitud reaccionaria de la burguesía e identificado en ella una respuesta de temor ante el ascenso del movimiento obrero. Por eso considerará contradictorio su consejo al proletariado de desistir de sus aspiraciones socialistas para preservar las formas democráticas y facilitar sus avances²¹: la predisposición de la burguesía a abandonar la democracia una vez la percibe como una amenaza a su dominio evidenciaría la falsedad de la hipótesis de Bernstein sobre la implantación del socialismo a través de la ampliación de las formas democráticas.

Si de los motivos expuestos se deduce para Luxemburg la exigencia de que, contra la desviación reformista, la socialdemocracia se mantenga firme en su original objetivo revolucionario, su posición no comporta, sin embargo, un rechazo de las reformas sociales o de la propia democracia, cuyo destino –como se estudiará más adelante– verá más bien depender de la concepción revolucionaria del movimiento socialista²². Por el contrario, reforma y revolución aparecen en su obra como dos momentos diferentes pero complementarios e igualmente imprescindibles de la lucha proletaria. Así, Luxemburg resalta su coincidencia con los revisionistas en la búsqueda de medidas de reforma para la mejora de las condiciones económicas de los trabajadores. Pero frente a la presunción de que las luchas sindicales y políticas propiciarán la fundación de un nuevo orden socialista, su negación de esta dimensión *objetiva* de la política reformista pretende poner de relieve la dimensión *subjetiva* que encierra: la importancia de las luchas cotidianas de la socialdemo-

cracia residiría en su valor educativo y preparatorio del proletariado para la futura construcción del socialismo. Desde la perspectiva de Luxemburg, la limitación y constante revocabilidad de los logros de las luchas sindicales y políticas habrán de llevar al proletariado a cobrar conciencia de la imposibilidad de que estas vías de actuación cambien en lo sustancial su situación, así como de que su superación pasa por una revolución social que suprime los pilares del modelo productivo capitalista²³. La orientación revolucionaria que en sus inicios caracterizara a la socialdemocracia debe por ello dirigir y encauzar cualquier otro modo de lucha destinado a alterar aspectos parciales de la sociedad capitalista: sin esta meta que a la vez opera como premisa de la acción política, la realización del socialismo queda de antemano excluida y la práctica socialdemócrata se reduce a la relativa contención de los abusos del capitalismo, siempre sujeta a los retrocesos que provocan las fluctuaciones de su dinámica interna y condenada a la esterilidad en el largo plazo.

En esta línea, el texto *¿Reforma social o revolución?* recuerda que, en el tránsito de la sociedad feudal a la capitalista, las reformas legales impulsadas por la burguesía no consiguieron suplir a la acción revolucionaria. Más bien, su introducción desembocó en un fortalecimiento de la nueva clase ascendente que desencadenó finalmente su toma del poder político, seguida de la institución de un nuevo sistema jurídico ajustado a sus necesidades e intereses. Pues, como Luxemburg anota, «todo ordenamiento jurídico no es más que un *producto* de la revolución», ya que «mientras la revolución es el acto político creador de la historia de clases, la legislación expresa la pervivencia política de la

21. Cf. *ibid.*, p. 425.

22. Cf. *ibid.*, p. 426.

23. Cf. *ibid.*, p. 401 y ss.

sociedad»²⁴. Toda reforma legal efectuada sobre la estructura jurídico-política que resulta de la revolución precedente queda así acotada al marco fijado por dicha estructura y se descubre impotente para generar un nuevo orden social. Por tanto, la construcción del socialismo precisaría de un movimiento revolucionario liderado por la clase trabajadora que alumbrara un ordenamiento jurídico capaz de erradicar su explotación en la economía capitalista. No obstante, este planteamiento parece de entrada incompatible con la persistente defensa de la democracia que jalona la trayectoria de Luxemburg, y que culmina con su contundente crítica al desarrollo de la Revolución Rusa por causa de su cancelación: dado su reconocimiento en la democracia de un producto netamente burgués y, en consecuencia, inscrito en la organización jurídica de la sociedad capitalista, su reivindicación de la misma se mejaría entrar en confrontación con su visión de la revolución proletaria al modo de un acto político creador al servicio del surgimiento de un sistema jurídico coherente con los postulados del socialismo. Con el fin de aclarar si en la posición de Rosa Luxemburg se da o no tal incongruencia, en el siguiente punto se indagará sobre el singular lugar que concede a la democracia en el proyecto revolucionario.

3. Democracia y revolución

Como se muestra en el anterior apartado, uno de los aspectos que para Luxemburg harían patente el carácter contradictorio del sistema de producción capitalista radica en la relación que su clase dominante mantiene con la forma jurídica de la democracia. En concreto, esta contradicción, ya subrayada por Marx, estriba

en que si bien la democracia moderna irrumpre como una demanda de la burguesía para el libre ejercicio de su poder de clase, su preservación de tal poder exige simultáneamente que la propia burguesía coarte el cumplimiento efectivo o la realización material del ideal democrático que invoca. O, por decirlo en otros términos: el poder de clase de la burguesía no consiente, paradójicamente, que la forma jurídica que ella misma impone se realice de manera plena. Semejante contradicción se asienta sobre una cuestión previamente abordada, a saber, que bajo el ordenamiento jurídico de la sociedad capitalista las relaciones de intercambio se piensan como relaciones entre individuos iguales que estipulan libremente sus contratos de intercambio. Ahora se ha de añadir a ello que esta concepción representa para Marx un requisito esencial de la estructura económica de la sociedad capitalista: teniendo en cuenta que su rasgo fundamental se cifra en que la totalidad de las cosas se constituyen o aparecen en ella como mercancías –es decir, cosas producidas de antemano para su intercambio²⁵–, los individuos que componen tal sociedad deben comparecer en el contexto de dicha estructura como sujetos que se definen a través de sus relaciones de intercambio. A ello subyace una abstracción de sus diferencias particulares por la que todos los individuos, en calidad de simples poseedores de mercancías canjeables por otras mercancías de igual valor de cambio, se determinan tanto en virtud de su igualdad formal como por la libertad o ausencia de coerción.

24. Ibid., p. 428.

25. Para esta tesis, cf. Martínez Matías, P., “Producto y mercancía: sobre la constitución ontológica de la modernidad a partir de Heidegger y Marx”, *Lógos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 47 (2014), p. 212 y ss.

ción que se presupone en la validez de los contratos de intercambio²⁶.

Pero Marx señala asimismo que la exigencia de igualdad y libertad de todos los individuos que comporta la propia estructura económica de la sociedad capitalista no se presenta bajo ese rostro en el seno de esta misma sociedad. Ante la sociedad burguesa tales caracteres se manifiestan –manifestación que implica asimismo una cierta forma de encubrimiento– bajo la *forma ideológica o expresión ideal* que consiste en la afirmación teórica de una naturaleza igual y libre intrínseca al ser humano en función de la cual se reclama una organización jurídica acorde a ella. Las ideas de libertad e igualdad que afloran en la sociedad burguesa, y que ésta entiende como propiedades objetivas y naturales del ser humano, no serían entonces más que un mero reflejo ideológico de las condiciones materiales que posibilitan el funcionamiento de la producción capitalista²⁷. No otra cosa que tales condiciones, pertenecientes a la base económica, justifica la emergencia de la noción de *derecho como derecho igual* de la que deriva la forma de Estado de la *república democrática*. Pues en la medida en que el concepto de derecho igual se concreta en la instauración de un sistema de garantías que, mediante fórmulas legales, debe asegurar los mismos derechos y deberes a todos los miembros de la sociedad, la autoridad responsable de hacer cumplir la ley, encarnada en la figura del Estado, ha de emanar forzosamente del todo social. Para ello deviene imprescindible la implantación del *sufragio universal* como único mecanismo legítimo de decisión

sobre aquellos aspectos que afectan a la totalidad de integrantes de la sociedad. E igualmente imprescindible resulta el que se garantice el conjunto de libertades –de voto, reunión y comunicación– del que precisa la existencia del sufragio universal como prerrogativa definitoria de la idea de república democrática²⁸.

Sin embargo, las investigaciones de Marx sobre los procesos de valorización del valor que rigen en la producción capitalista revelan a su vez cómo su estructura económica impide la realización efectiva de las ideas de igualdad y libertad que sustentan la noción de un derecho igual para la totalidad de sus individuos. Por un lado, para el enfoque marxiano la relación de intercambio que envuelve la compra-venta de la fuerza de trabajo no supone un intercambio de mercancías de igual valor, ya que no cabe obtención de plusvalía más que en el caso de que el trabajador *no* reciba en concepto de salario el equivalente del valor que rinde su fuerza de trabajo. Por otro, en la sociedad capitalista el ejercicio de la libertad sólo queda materialmente asegurado para los poseedores de mercancías, mientras que quienes carecen de toda otra mercancía al margen de su fuerza de trabajo, lejos de actuar libremente, se ven forzados a venderla según los criterios estipulados por sus compradores. Es por esta razón por la que las ideas de libertad e igualdad que vertebran la organización política de la sociedad capitalista se perfilan como formas ideológicas que contienen un claro componente de falsedad: la reivindicación de tales ideas oculta la imposibilidad de su cumplimiento en un régimen de producción que se articula estructuralmente sobre la desigualdad y la

26. Cf. Marx, K., *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858*, op. cit., p. 152 y ss.

27. Cf. ibid., p. 156.

28. Cf. Martínez Marzoa, F., *La filosofía de "El capital"* de Marx, Taurus, Madrid, 1983, pp. 141-144.

falta de libertad de la mayor parte de sus miembros²⁹. Esta dimensión ideológica se da a ver en el hecho de que el reconocimiento jurídico de un conjunto de derechos y libertades a todos los individuos que involucra la configuración democrática de la sociedad burguesa se reduce en ella a un ideal separado de la reflexión sobre las condiciones materiales que permitirían su ejercicio efectivo, del que el proletariado queda ineludiblemente excluido como clase desposeída de mercancías. Pero ese mismo cariz ideológico también explica que las constituciones en apariencia democráticas de las sociedades capitalistas incurran invariablemente en lo que se ha calificado de “fraude democrático”: mediante recursos variados, que incluyen la apelación al “estado de excepción” o la utilización de formulaciones ambiguas, ni tan siquiera garantizan, en la mera formalidad de los enunciados que las componen, el reconocimiento pleno –y esto significa: en todos los casos y bajo cualquier circunstancia– de los derechos y libertades que proclaman³⁰. Ambos factores atestiguarían la actitud defensiva de la burguesía ante la forma política que ella misma demanda en su ascenso histórico, fruto de la ambivalencia que su afán de conservar su posición de dominio le obliga a adoptar frente a ella.

Sobre la base de estos análisis, Rosa Luxemburg considera que el único camino para la realización efectiva de la democracia, inevitable y sistemáticamente

obstaculizada por la burguesía que le dio origen, reside en la conquista proletaria del poder político. Y contra la tesis de que su hipotética extensión por medio de reformas legales la haría superflua, anuncia que la democracia regentada *de facto* por la burguesía «convierte esa conquista del poder tanto en una *necesidad* como en una *posibilidad*»³¹. En paralelo con lo dicho sobre la voluntad de auspiciar reformas sociales, Luxemburg se refiere en este caso a que la lucha de la socialdemocracia por la ampliación de los derechos democráticos descubre al proletariado la inviabilidad de la realización del ideal democrático burgués en la sociedad capitalista. Con ello, su toma del poder pasa a percibirse como una *necesidad* precisamente porque sólo la ocupación del proletariado del poder político podría abocar al cumplimiento efectivo del concepto de democracia. Pero esto implica que, en la reflexión teórica de Luxemburg, el orden jurídico a promulgar por la revolución proletaria no se aleja en modo alguno de las formas democráticas burguesas: antes bien, se trataría de un sistema legal que, adoptando la forma jurídica de la democracia heredada de la burguesía, al mismo tiempo aspira a salvar las contradicciones inmanentes a su aplicación en el marco de la sociedad capitalista a través de la producción y mantenimiento de aquellas condiciones materiales que asegurarían la transformación del ideal democrático en una realidad consumada para todos los miembros de la sociedad³². En este

29. Cf. Marx, K., *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Buch I: Der produktionsprozeß des Kapitals*, en Karl Marx - Friedrich Engels. Werke, Band 23, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz, Berlin, 1972, pp. 189-91.

30. Cf. Martínez Marzoa, F., *De la revolución*, Alberto Corazón, Madrid, 1976, p. 69.

31. Luxemburg, R., “Socialreform oder Revolution?”, *op. cit.*, p. 432.

32. De idéntica forma, ya Marx había planteado, en su “Crítica al Programa de Gotha”, que en la construcción del orden socialista, como sociedad que “acaba de salir de la sociedad capitalista”, «el derecho igual sigue siendo, según el principio, el derecho burgués, aun cuando ahora el principio y

sentido, esa república democrática que pretende superar el hiato entre el simple ideal y los requisitos económicos indispensables para su materialización efectiva se erige para Luxemburg en la forma jurídica a instituir por el proletariado en el poder en tanto forma jurídica que habría de adquirir aquello que Marx designara como la “dictadura del proletariado”³³.

Esta cuestión cobra neta visibilidad en el texto que Rosa Luxemburg, entre 1917 y 1918, dedica al examen de los primeros movimientos del partido bolchevique tras su toma del poder. Allí destaca que la distinción crítica entre la *forma* política de la democracia, que bajo el dominio burgués se traduce en la proclamación de la igualdad y la libertad en un plano puramente formal, y su *contenido*, término que apunta a la desigualdad y falta de libertad de la mayoría reinantes en la sociedad capitalista, no conlleva en modo alguno el repudio de tales libertad e igualdad formales en el proyecto revolucionario. Por el contrario, en esta distinción se ubica el motor que debe orientar al proletariado hacia la conquista del poder político, no con el fin de anular la democracia, sino para luchar por que la eliminación del modo de producción capitalista habilite el tránsito desde la mera formalidad a la realización del ideal burgués en el todo social³⁴. Por

la práctica ya no se tiran de los pelos». Cf. Marx, K., “Kritik des Gothaer Programms”, en *Karl Marx - Friedrich Engels. Werke, Band 19*, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz, Berlin, 1987, p. 20.

33. Luxemburg, R., “Socialreform oder Revolution?”, *op. cit.*, p. 433. Para la coincidencia entre la dictadura del proletariado y la república democrática, cf. igualmente, entre otros lugares, Marx, K., “Kritik des Gothaer Programms”, *op. cit.*, pp. 28-29.

34. Cf. Luxemburg, R., “Zur russischen Revolution”, en *Gesammelte Werke. Band IV*, Dietz,

otra parte, aun cuando este escrito intenta plantear una defensa de la revolución bolchevique, sus observaciones sobre las decisiones de Lenin en lo que respecta a la política agraria, la cuestión de las nacionalidades y, fundamentalmente, la utilización de los principios democráticos, no eluden la crítica allí donde aquellas se desvían de la interpretación de Luxemburg de la filosofía marxiana³⁵.

Ya en el punto en el que desaprueba la reivindicación bolchevique del derecho de autogobierno de las distintas nacionalidades del antiguo Imperio Ruso, Luxemburg argumenta que el verdadero “derecho a la autodeterminación” en Rusia anida en «el aparato de las libertades democráticas fundamentales de las masas populares»³⁶, en su opinión fríamente despreciadas por el partido de Lenin.

Berlin, 1974, p. 363. A este respecto ha señalado acertadamente Atilio A. Borón: «Le cupo a Rosa Luxemburgo el honor de haber sido quien, con singular agudeza, reconoció que aquellas libertades, derechos y garantías individuales apostrofadas por su supuesta condición de “burguesas” seguían siendo condiciones necesarias –si bien no suficientes– para la construcción de una democracia socialista. Su opción revolucionaria no la hizo sucumbir ante la tentación –que tantos estragos hiciera en la izquierda– de denostar a la democracia burguesa por ser exclusivamente “formal”» (Sader, M., Gentili, P. (comp.), *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social*, Eudeba, Buenos Aires, 1999, p. 55).

35. Cabe decir por ello que el tono fundamental de este texto expresa una suerte de “solidaridad crítica” con la Revolución Rusa, cuyos actores políticos serán vistos en todo caso como camaradas de un proyecto común, más allá de las insuficiencias o errores que Luxemburg señale en su actuación. A este respecto, cf. Fiorillo, M., “The freedom to think differently. Rosa Luxemburg’s democratic critique of Leninism”, *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia*, nº 25, 2017 (III), pp. 97-107.

36. Ibid., pp. 346-347.

Pues a pesar de que los bolcheviques habían exigido la convocatoria de una Asamblea Constituyente antes de su llegada al poder, su disolución en enero de 1918³⁷ marcaría decisivamente el rumbo de la revolución rusa. Luxemburg admite que la Asamblea Constituyente en vigor en ese momento, electa antes de la Revolución de Octubre, no podía sino representar intereses distintos a los del proyecto socialista. Pero denuncia como un error histórico el que, en lugar de anular esa Asamblea Constituyente ya superada por los acontecimientos y convocar sin demora a elecciones para una nueva Asamblea, el partido bolchevique suspendiera toda institución democrática, declarando su inutilidad e inoperancia durante la revolución. Contra esta postura Luxemburg aduce que en «la vida política activa, sin trabas, energética, de las más amplias masas populares»³⁸ se hallaría el más eficaz correctivo a las limitaciones e inconvenientes de los que, en efecto, adolecen tales instituciones. Y juzga la eliminación bolchevique del aparato democrático como un remedio peor que la enfermedad que, presumiblemente, habría de entrañar el “mecanismo farragoso” de aquellas para el ritmo imprevisible y en ocasiones acelerado del proceso revolucionario.

Profundizando en esta idea, el texto sobre la Revolución Rusa censura las restricciones impuestas por el gobierno bolchevique al derecho al sufragio, así como el establecimiento de los soviets como ex-

clusivo órgano de decisión popular, para reclamar la implantación del sufragio universal y la restauración de los derechos democráticos que posibilitan la existencia de una vida pública y de una actividad política generalizada más allá de los mecanismos de representación: absoluta libertad de prensa y derecho ilimitado de asociación y reunión. Si en tales derechos emplaza los precisos instrumentos para que la masa del pueblo alcance experiencia política y participe activamente en las cuestiones que incumben al todo social, su condena a toda forma de restricción de las libertades políticas evidencia en Luxemburg una rigurosa comprensión de la noción misma de democracia como sistema de garantías que, en su equivalencia con un régimen de derechos y libertades, sería contradictorio de no poseer éstos un carácter estrictamente universal, es decir, de no regir una igualdad de derechos y libertades para todos y cada uno de los individuos. De ahí que afirme taxativamente, en una bien conocida sentencia: «La libertad sólo para los que apoyan al gobierno, sólo para los miembros de un partido (...), no es libertad en absoluto. La libertad es siempre y exclusivamente para el que piensa de manera diferente»³⁹. De acuerdo con esta consigna, su escrito insiste en que la Revolución Rusa recién acaecida no habrá de conducir a la realización del proyecto socialista si no procede a la instauración y preservación de una libertad política *ilimitada*. O, lo que es lo mismo: en el caso de que tal proyecto no coincida con el efectivo cumplimiento del ideal democrático, que no tolera la negación de las libertades políticas a determinados sectores de la población sin que ello involucre la aplicación de un concepto de democracia en sí mismo inconsistente

37. En este texto que dedica a la Revolución Rusa, Luxemburg sitúa erróneamente la disolución de la Asamblea Constituyente en noviembre de 1917, probablemente a causa de la dificultad de obtener información fiable sobre su desarrollo desde su encierro en la prisión de Breslau, donde permanecería hasta noviembre de 1918.

38. Ibid., p. 356.

39. Ibid., p. 359.

por falsear la universalidad inherente a la propia noción de derecho⁴⁰.

Por ello, el análisis sobre la Revolución Rusa finaliza con un rechazo a la disyuntiva excluyente entre dictadura y democracia en la que, avalados por diferentes razones, confluyen tanto los dirigentes del partido bolchevique como el líder socialdemócrata Kautsky. Si éste se decanta a favor de la democracia contraponiéndola a la revolución socialista, el que Lenin y Trotsky se sitúen del lado de la dictadura, desdeñando la democracia como un producto de la burguesía, indica para Luxemburg su opción por la dictadura de un puñado de personas, esto es, una dictadura a su juicio entendida según el modelo burgués y que se apartaría tanto como la idea de democracia apoyada por Kautsky de lo que estima una genuina política socialista. A tenor de esta crítica, el texto concluye con una inequívoca identificación entre la dictadura del proletariado y la “democracia sin límites”⁴¹ en función de la cual se condena el uso del terror por parte del nuevo gobierno ruso: aun concediendo que los errores de la política bolchevique obedecerían a las difíciles circunstancias en que se acometió la empresa revolucionaria y al escollo que éstas habrían supuesto para la coherente aplicación de los principios democráticos, semejantes prácticas quebrarían de manera radical el compromiso democrático

40. Sirva de ejemplo el que, desde el momento en que se priva a determinados colectivos del derecho de comunicación y reunión, se impide que aquellos que sí gozan de tales derechos puedan comunicarse o reunirse con el sector que carece de ellos, lo cual implica automáticamente la restricción de la libertad de todos. Cf. Martínez Marzoa, F., *Revolución e ideología*, Fontamara, Barcelona, 1979, p. 79.

41. Luxemburg, R., “Zur russischen Revolution”, *op. cit.*, p. 363.

que en su perspectiva resulta indisociable del proyecto revolucionario.

Pero en esa categórica vindicación de las formas democráticas no sólo se expresa un pronunciamiento teórico sobre su inexcusable vinculación con el objetivo revolucionario, sino también la percepción del escaso calado del ideal democrático entre la población alemana. En el ensayo de 1916 *La crisis de la socialdemocracia*, en el que se entrega a una implacable crítica al Partido Socialista Alemán por su traición a la clase trabajadora al aprobar la intervención de Alemania en la Primera Guerra Mundial, Luxemburg se lamenta amargamente de la suspensión de las libertades de prensa y reunión durante la dictadura militar *de facto* vigente en ese momento a causa de la contienda, al tiempo que acusa a la socialdemocracia de sostener tácitamente ese estado de sitio y confiar con pueril ingenuidad en que el fin de la guerra traería consigo una ampliación de las libertades democráticas de la clase obrera como recompensa a su lucha por la patria. La aceptación sin resistencia de este escenario pondría de manifiesto para Luxemburg la carencia de un suelo apropiado en la sociedad alemana para el sólido arraigo de las libertades políticas: así, en este texto recuerda que los escasos derechos políticos reconocidos en Alemania antes del inicio de la guerra no se conquistaron gracias a luchas políticas revolucionarias –tal y como habría sucedido en Francia o en Inglaterra–, sino que fueron el fruto coyuntural de la política de Bismarck. Y la constatación de la ausencia de una tradición democrática en la historia del pueblo alemán le lleva a hacer notar que «los peligros para el “desarrollo liberador de Alemania” no radican, como opina la fracción del Reich,

en Rusia, sino en la misma Alemania»⁴². Con ello, Luxemburg demuestra haber vislumbrado, con notable clarividencia, el germen que años más tarde habría de cristalizar en el amplio respaldo del pueblo alemán al régimen nacionalsocialista.

El tono pesimista de este texto, que no deja de señalar como un obstáculo al avance del socialismo las muertes masivas del proletariado ya instruido en sus principios, y en el que se apela a su voluntad bélica en términos de un suicidio de la clase obrera europea, da cuenta de la profunda decepción de Luxemburg con la socialdemocracia alemana a consecuencia del abandono de lo que en sus comienzos tal vez fuera su principal finalidad⁴³: esclarecer al proletariado sobre su situación e inculcar en él la conciencia revolucionaria, tarea en la que la democracia desempeñaría también una función crucial. Pues por más que las contradicciones de la sociedad capitalista condenen a la impotencia toda lucha parlamentaria por la extensión de los derechos democráticos de la clase obrera, la participación en las instituciones democráticas debería haber servido de plataforma al Partido Socialdemócrata para impulsar al proletariado a trascender el orden burgués y abrir así la *posibilidad* de su toma del poder político. En este orden de cosas, Luxemburg resalta el espacio de influencia que su presencia en el parlamento habría brindado a la socialdemocracia, desperdi-

ciado durante los años de la Primera Guerra Mundial tras su imprevisto apoyo a la misma, para apuntar que «precisamente las *tribunas parlamentarias*, los únicos puestos libres, de gran audiencia y visibilidad internacional, podrían convertirse en poderosos instrumentos de movilización popular si fueran utilizadas por la representación socialdemócrata para formular tajante y claramente los intereses, las tareas y las reivindicaciones de la clase obrera»⁴⁴. Sobre esta cuestión, que gravita básicamente en torno a la relación entre el partido revolucionario y la clase obrera, se focalizará el último punto de este ensayo.

4. Conciencia revolucionaria versus populismo

Los trabajos sobre la obra de Rosa Luxemburg le han atribuido con frecuencia, en lo que concierne a la problemática de la puesta en marcha y desarrollo de los procesos revolucionarios, una posición que se ha dado en llamar “espontaneísmo” y que la acercaría antes a la teoría anarquista de Proudhon o Bakunin que a lo expuesto sobre esta cuestión desde las filas de la socialdemocracia. Pese a no existir unanimidad sobre el significado conferido a este concepto, quienes lo aplican convergen en asignar a Luxemburg la tesis de que la revolución derivaría básicamente de la espontaneidad de las masas proletarias: de manera autónoma y antes de la intervención de cualquier instancia diferenciada de ellas, su conciencia política despertaría a través de la propia acción revolucionaria, empre-

42. Luxemburg, R., “Die Krise der Sozialdemokratie”, en *Gesammelte Werke. Band. IV, op. cit.*, p. 128.

43. Para un análisis más pormenorizado de la crítica que Luxemburg realiza en este texto a la política efectiva de la socialdemocracia a partir de su inesperado y contradictorio apoyo a la participación de Alemania en la Primera Guerra Mundial, cf. Haug, F., *Rosa Luxemburg y el arte de la política*, Tierra de nadie, Madrid, 2013, p. 114 y ss.

44. Luxemburg, R., “Die Krise der Sozialdemokratie”, op. cit., p. 150. Sobre el papel que Luxemburg concede a la lucha parlamentaria, cf. Haug, F., *Rosa Luxemburg y el arte de la política*, op. cit., p. 170 y ss.

dida al modo de una reacción inmediata ante la precariedad de sus condiciones de vida. De acuerdo con esta interpretación, lo designado por la palabra “conciencia”, aquí entendida en el doble sentido de la conciencia de sí de la clase trabajadora y del elemento consciente que representa el partido político, nacería entonces del carácter espontáneo y no mediado de la lucha revolucionaria iniciada por la primera⁴⁵. Pero aun cuando los textos de Luxemburg no abordan sistemáticamente esta cuestión y la dispersión de sus consideraciones sobre la misma tiende a inducir a confusión, la atenta lectura de sus principales escritos inclina más bien a desmentir esta explicación del papel que la espontaneidad de las masas juega en su obra.

De entrada, la idea de que Luxemburg habría defendido que la acción revolucionaria espontánea antecede a la aparición de la conciencia de su necesidad, es decir, de lo que cabría designar como la “conciencia revolucionaria”, al tiempo que constituye el sustrato de su surgimiento, no parece coherente con la afirmación que cierra el prólogo de *¿Reforma social o revolución?*, en el que escribe: «Todo el poder del movimiento obrero moderno descansa sobre el conocimiento teórico»⁴⁶. Este conocimiento teórico al que Luxemburg apela remite a los análisis de Marx sobre la estructura económica de la sociedad capitalista en confrontación crítica con la economía política. Lo cual equivale a decir: a su estudio de la ley del valor y de los mecanismos de valorización que presiden este modo productivo, cuyo examen revela igualmente la naturaleza potencialmente emancipatoria que los pro-

cesos de racionalización de la producción –siempre incompletos y contradictorios bajo la dirección de la burguesía–, a través de su creciente recurso a la ciencia y la técnica, tendrían para el proletariado y, por ende, para la sociedad en su conjunto. Enfatizando la esencialidad del conocimiento de la obra de Marx para la eventual emancipación de la clase obrera, Luxemburg plantea en 1903: «El tránsito histórico intuido por Marx no puede ser en modo alguno realizado sin que el conocimiento marxiano llegue a ser el conocimiento de una determinada clase social, el proletariado moderno»⁴⁷. La respuesta a la pregunta acerca de los motivos por los que la clase obrera precisa de ese conocimiento sobre el funcionamiento del capitalismo se localiza en la propia convicción marxiana de que la desaparición del trabajo asalariado depende de un desmantelamiento o desmontaje del modo de producción capitalista sólo viable a partir de la voluntad y la acción consciente del proletariado. Pues así como la burguesía se encuentra en virtud de la propia dinámica material del capitalismo, esto es, de manera espontánea y no necesariamente consciente, en una posición de dominio frente a las demás clases sociales, la superación del dominio burgués exige del proletariado una comprensión de la ley económica de este régimen productivo que no corresponde al orden de lo espontáneo o inmediato, sino al de la reflexión o el juicio teórico sobre lo dado: si tal comprensión por parte del proletariado se traduce en el descubrimiento del carácter estructural de la explotación que sufre, inalterable en un modo de producción sustentado sobre la extracción de plusvalía, en ella radica la condición de posibilidad de la irrupción de un proyecto

45. Cf. Basso, L., *El pensamiento político de Rosa Luxemburg*, op. cit., p. 146.

46. Luxemburg, R., “Socialreform oder Revolution?”, op. cit. p. 371.

47. Luxemburg, R., “Karl Marx”, en *Gesammelte Werke. Band I/2*, Dietz, Berlin, 1979, p. 377.

consciente y expresamente asumido que, con el objetivo de abolir la explotación de manera definitiva, tenga por horizonte la desarticulación del régimen capitalista⁴⁸. Tal proyecto consciente no sería otra cosa que aquello que Marx piensa bajo el término “revolución”, y marcaría la diferencia entre cualquier forma de resistencia de la clase trabajadora ante la opresión burguesa y la acción propiamente revolucionaria, caracterizada frente a la primera por formar parte de ese proyecto consciente vertebrado por la aprehensión de la legalidad interna que gobierna la maquinaria capitalista. Por lo demás, esto significa que, en contraposición a la “falsa” conciencia burguesa, procedente de una imagen de este régimen productivo forjada desde la óptica del capitalista individual y cuyo reflejo más palpable se hallaría en el carácter apologético de la economía política, el proletariado necesita de una conciencia cuya verdad anida en la adopción del punto de vista de la totalidad, es decir, en una visión de conjunto de este sistema productivo que le procure el discernimiento de la estructura económica subyacente a la diversidad de sus fenómenos⁴⁹.

48. Cf. Marx, K., “Lohn, Preis und Profit”, en *Karl Marx - Friedrich Engels. Werke, Band 16*, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz, Berlín, 1962, p. 152. Cf. asimismo Lukács, G., *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, Barcelona, 1975, especialmente p. 138 y ss.

49. Cf. Lukács, G., *Historia y conciencia de clase*, op. cit., pp. 130 y 136. Una exposición más exhaustiva del sentido e implicaciones que esta premisa marxiana cobra en el pensamiento de Rosa Luxemburg, analizados por G. Lukács en su ensayo “Rosa Luxemburgo como marxista”, se encuentra en Herrera Flores, J., “De la rueda y el freno. El camino hacia la democracia en Georg Lukács y Rosa Luxemburg”, en J. Trías y M. Monereo (eds.), *Rosa Luxemburg. Actualidad y clasicismo*, op. cit., p. 112 y ss. Sobre esta

Obviamente, sería utópico esperar que el proletariado alcanzara por sí mismo una adecuada comprensión de la ley del valor que rige en el modo de producción capitalista, dilucidada principalmente por Marx en una obra de la complejidad de *El capital*. Por esta razón, la transmisión del conocimiento que permita al proletariado entender su situación de forzosa explotación en el marco del capitalismo y resolverse en función de él por la acción revolucionaria en tanto acción conscientemente encaminada a su desintegración, representaría según Luxemburg una de las tareas fundamentales del partido revolucionario como instancia penetrada por tal conocimiento y capaz de ponerlo a disposición de la clase obrera. Así lo evidencia el que el socialismo constituya a su juicio el primer movimiento de la historia guiado por la meta de «inyectar en la acción social de los hombres un sentido consciente, un pensamiento planificado y, por consiguiente, la libre voluntad», a fin de que el proletariado, «dotado de clara conciencia sobre sus objetivos», se convierta en el conductor de la historia⁵⁰. O que, en un sentido análogo, proclame que el trabajo de la socialdemocracia debe consistir en «esclarecer, hacer conscientes a las masas trabajadoras de sus intereses de clase y de sus tareas históricas»⁵¹ para que éstas, a partir de su comprensión de las contradicciones del régimen de producción capitalista, pugnen por la realización del socialismo. In-

cuestión, cf. igualmente Löwy, M., *El marxismo olvidado*, Fontamara, Barcelona, 1978, p. 59 y ss., en especial p. 64.

50. Luxemburg, R., “Die Krise der Sozialdemokratie”, op. cit., pp. 61-62.

51. Luxemburg, R., “Verteidigungsrede vor der Frankfurter Strafkammer”, en *Gesammelte Werke. Band III*, Dietz, Berlín, 1974, p. 396.

cluso el texto de 1906 *Huelga de masas, partido y sindicato*, tomado a menudo por los intérpretes de Luxemburg como el escrito en el que con mayor nitidez se expresaría su concepción espontaneista de los movimientos revolucionarios, destaca que, en el caso de iniciarse en Alemania un período revolucionario, los movimientos de masas actuarían con tanto mayor empuje «cuanto más poderosa haya sido la tarea educadora llevada a cabo hasta ese momento por la socialdemocracia»⁵². Y también allí anota que es de esta organización política de donde fluye «la claridad política, la fuerza y la unidad del movimiento obrero»⁵³, observación que pondría de relieve el carácter crucial que confiere al partido en la adquisición por parte del proletariado de aquella forma de conciencia que opera como desencadenante de la acción revolucionaria.

Pero que Luxemburg propugne que la conciencia revolucionaria emerge en el proletariado por obra de la actividad formativa y esclarecedora del elemento consciente que encarna el partido revolucionario no implica que ubique en éste el origen de la lucha de clases. Antes bien, la lucha de clases se encuadraría como tal en el plano de la espontánea combatividad y resistencia de las clases trabajadoras ante la intuición de la desigualdad reinante en la sociedad capitalista, que las sentencia a condiciones de precariedad, sufrimiento e inseguridad en contraste con la riqueza de los sectores más favorecidos. Pese a la tendencia del capitalismo a anular tal combatividad, convirtiendo a los individuos de la clase

obrera en “máquinas muertas”⁵⁴ proclives a la obediencia y la resignación, en aquellos momentos históricos en los que cobra protagonismo esa lucha espontánea configura el espacio que habría dado lugar a la fundación del Partido Socialdemócrata, al que Luxemburg, subrayando su enraizamiento en las luchas que se producen en el contexto de la sociedad capitalista sin mediación de instancias políticas, concibe como el “núcleo organizado de la clase obrera” o la “vanguardia de la totalidad del pueblo trabajador”⁵⁵. Sin embargo, tales luchas de carácter espontáneo no coinciden sin más con la existencia de un proyecto revolucionario: como se ha comentado, no hay proyecto consciente ni, en consecuencia, acción revolucionaria sin una clarividencia o discernimiento de la ley del valor enunciada por Marx que desemboque en la pretensión de desmontar el sistema de producción capitalista; y tal clarividencia pertenece en primer término a la organización política del partido, cuya misión estriba en introducir la conciencia revolucionaria en la lucha de clases con el propósito de dar a ver al proletariado los fines que deben guiar su acción. Por tanto, es errónea la discrepancia que, sobre esta concreta cuestión, suele apreciarse entre la posición de Luxemburg y la de Lenin tal y como éste la formulara en su escrito *¿Qué hacer?*: para ambos, la conciencia revolucionaria llegaría al proletariado “desde fuera”, siempre y cuando este “afuera” se refiera al partido revolucionario⁵⁶.

52. Luxemburg, R., “Massenstreik, Partei und Gewerkschaften”, en *Gesammelte Werke. Band II*, Dietz, Berlin, 1974, p. 145.

53. Ibid., p. 143.

54. Cf. Luxemburg, R., “Was will der Spartakusbund?”, en *Gesammelte Werke. Band IV*, op. cit., p. 445.

55. Cf. Luxemburg, R., “Massenstreik, Partei und Gewerkschaften”, op. cit., p. 143.

56. Cf. Lenin, V. I., “¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento”, en *Obras completas, Tomo V*, Akal, Madrid, 1976, p. 381 y ss.

No obstante, Luxemburg se enfrentaría al enfoque dirigista de Lenin⁵⁷ para insistir, en línea con su radical defensa de las formas democráticas, tanto en la insustituible función de los movimientos de masas en el surgimiento y despliegue de los procesos revolucionarios como en el valor educativo inmanente a tales procesos, que ampliarían la conciencia política del proletariado y lo prepararían para el ejercicio del poder. Por un lado, la espontaneidad de la clase obrera que Luxemburg, en efecto, reivindica en la puesta en marcha de los procesos revolucionarios tan sólo apela a que su inicio no consiente ser sometido a alguna suerte de calculada planificación ni obedece a los designios u órdenes del partido revolucionario. Por otro, es cierto que Luxemburg escribiría que «las revoluciones no se aprenden en la escuela»⁵⁸, incidiendo así en la vertiente formativa o instructiva para las masas de la propia acción revolucionaria. Pero ninguno de estos aspectos que integran su polémica con Lenin contradice la idea de que la manifestación de la conciencia revolucionaria en la clase obrera provendría de la acción esclarecedora del partido revolucionario. Si a este respecto puede hacerse valer la distinción entre el conocimiento teórico inculcado por el partido y el aprendizaje práctico ganado en el curso de la lucha política⁵⁹ como momentos idénticamente ineludibles de cara al eventual triunfo de la revolución, para Luxemburg ese aprendizaje práctico del proletariado carecerá de toda *significación revolucionaria* si no se alza sobre el terreno de una compren-

sión teórica que inscriba su acción combativa en un proyecto conscientemente orientado a la destrucción del régimen capitalista. De lo expuesto se desprende que si bien el proletariado se erige en los textos de Luxemburg en el verdadero actor o sujeto de la revolución, irreemplazable en su actuación por la de cualquier grupo de dirigentes políticos⁶⁰, su espontaneidad en la empresa revolucionaria se revela efecto de una conciencia que, lejos de construirse en respuesta inmediata a sus condiciones materiales, sería el producto de una reflexión primero asimilada por el partido revolucionario y accesible al proletariado gracias a éste⁶¹.

60. Cf. Geras, N., “La democracia y los fines del marxismo”, en J. Trías y M. Monereo (eds.), *Rosa Luxemburg. Actualidad y clasicismo*, op. cit., p. 145.

61. En este sentido, disentimos de la idea de que en el pensamiento de Rosa Luxemburg se daría «una circularidad entre conciencia y acción» según la cual «la conciencia, la teoría, se crea en la lucha y, a su vez, esa lucha es producida por la conciencia» (Cf. Herrera Flores, J., “De la rueda y el freno. El camino hacia la democracia en Georg Lukács y Rosa Luxemburg”, en J. Trías y M. Monereo (eds.) *Rosa Luxemburg. Actualidad y clasicismo*, op. cit., p. 115): si por conciencia se entiende conciencia revolucionaria, es decir, asociada a un proyecto de desmantelamiento del régimen de producción capitalista, ésta no puede surgir como tal, según los escritos de Luxemburg, a través de la lucha espontánea de la clase obrera ante las condiciones de vida que dicho régimen le impone. Según se ha argumentado, la conciencia revolucionaria exige una comprensión teórica del funcionamiento del capitalismo que la clase trabajadora difícilmente puede alcanzar por sí misma y de distinta naturaleza al aprendizaje práctico adquirido a través de esa lucha espontánea. Sin duda, semejante aprendizaje práctico contribuiría a reforzar y consolidar la conciencia revolucionaria del proletariado. Pero el nacimiento de ésta no se deja explicar a partir de tal aprendizaje en virtud de su dependencia del conocimiento teórico.

57. Cf. Luxemburg, R., “Organisationsfragen der russischen Sozialdemokratie”, en *Gesammelte Werke. Band I/2*, op. cit., p. 424 y ss.

58. Luxemburg, R., “Massenstreik, Partei und Gewerkschaften”, op. cit., p. 132.

59. Cf. ibid., pp. 144-145.

En lo que ataña a esta problemática, la perspectiva de Rosa Luxemburg arroja luz sobre algunas de las razones por las que la revolución aparece en la actualidad como un sueño lejano de imposible cumplimiento, dada la imposibilidad del cumplimiento de los requisitos que demandaría su potencial acaecimiento. Pues para que la revolución dé comienzo y eche a andar con ciertas probabilidades de éxito no basta con la abertura de un período revolucionario, es decir, un período de agudización de las contradicciones del capitalismo conducente a una crisis económica y política en la que el funcionamiento de este régimen productivo se viera puesto en cuestión. Tampoco sería suficiente que ese período se acompañara de luchas sociales o movimientos de masas, hasta cierto punto esperables como reacción a las circunstancias. Según Luxemburg, para que ambas variables desaten un proceso revolucionario encauzado a la ruptura con el orden social imperante, tales movimientos de masas deberían contar con una claridad de visión sobre la estructura económica del capitalismo impensable sin la presencia de un partido revolucionario dedicado a la lenta labor de suscitarla y promoverla. Y es un hecho que hace ya largo tiempo que tales partidos dejaron de formar parte del abanico de opciones políticas que ofrecen las democracias contemporáneas.

Sin duda, a día de hoy no resulta criticable la actitud de quienes, a la vista de los siniestros escenarios producidos por las revoluciones históricamente acontecidas, crean que nada hay que lamentar ante la actual desaparición de todo partido con aspiraciones revolucionarias. Si a ello se suma la consideración de que las tesis de Luxemburg acerca de las condiciones de emergencia de la revolución probablemente descansen sobre una mirada en exceso

exigente e incluso ingenuamente utópica, por disconforme con una presunta naturaleza humana antes inclinada al autoengaño y la ceguera de las pasiones que al discernimiento que brota del sobrio uso de la razón, tal vez deba concluirse igualmente que nada cabe lamentar en su muerte temprana o en el olvido de sus ideas tanto en la socialdemocracia como en los partidos comunistas desgajados de ella. Ahora bien, para que tal conclusión llegara a pronunciarse con justificada convicción, vendría detenerse previamente a valorar qué supuso la pérdida de esa voluntad de esclarecer a las clases trabajadoras sobre los engranajes del capitalismo y sus perennes contradicciones, tan opuesta a toda estrategia populista, que en sus inicios atravesara el programa socialdemócrata y cuyo último baluarte fue Rosa Luxemburg.

Dado que semejante voluntad esclarecedora se hallaba estrechamente ligada al propósito revolucionario, la prevalencia en la socialdemocracia de su desviación reformista hubo de transformarla en una meta por completo prescindible. Asentada sobre las teorías de Bernstein, la socialdemocracia ya no precisaría más que de aquel ascendente que le permitiera recabar un número adecuado de votos para incorporar las pertinentes reformas por medio de la actuación parlamentaria. Para lo cual posee obviamente mayor utilidad la simple propaganda, nunca ajena a la exaltación de los sentimientos, que la costosa transmisión de conocimientos. En el otro ala de la izquierda política, el triunfo de la concepción dirigista de Lenin y la suspensión por parte del partido bolchevique de los aparatos democráticos también tornarían superflua la intención de procurar a la clase obrera la educación política necesaria para garantizar su participación consistente y racional en la vida pública. En este

sentido, es posible que el carácter radicalmente extemporáneo o intempestivo de los planteamientos de Rosa Luxemburg para la mirada actual no resida tanto en su obstinada defensa de la revolución como vía de acción inexcusable para la conquista efectiva de la justicia social, como en su férreo convencimiento de que la izquierda política debía asumir la tarea de dotar a la población trabajadora del discernimiento económico y la comprensión de la sociedad capitalista que la impulsara a dejar atrás su estructural explotación. De ahí que el vuelco en la izquierda política que comportó la desaparición de la figura de Luxemburg no se cifre únicamente, como señalara Hannah Arendt, en su escisión en dos posiciones en muy escasas ocasiones reconciliadas. También se concreta en el abandono de su original aspiración a proporcionar a la mayoría explotada aquella claridad de visión antes llamada a convertirse en el arma de su potencial liberación.

Si la muerte de Rosa Luxemburg queda ligada a la constitución de la República de Weimar, las causas de su fracaso y del apoyo popular al Partido Nacionalsocialista, punto de partida de uno de los períodos más negros de la historia alemana, siguen siendo objeto de debate y controversia, dada la complejidad de los acontecimientos que se sucedieron desde aquel momento hasta su término⁶². Sin embargo, nadie negará que entre los múltiples factores que desembocaron en la disolución de la República de Weimar ocupa un lugar destacado ese vuelco de doble faz que determinaría el destino de la izquierda política. Más allá de que el enfrentamiento entre socialdemócratas y comunistas jugara en contra de la estabilidad del nuevo orden

parlamentario, el desprendimiento tanto de unos como de otros del objetivo de educar políticamente a las masas trabajadoras provocaría el progresivo alejamiento de éstas de ambas fuerzas políticas, contribuyendo al triunfo del nacionalsocialismo. En el caso de la socialdemocracia, porque su posición reformista, indesligable de la renuncia a dicho objetivo, habría de frustrar –tal y como Luxemburg augurara– las expectativas de la población obrera de mejora de sus condiciones de vida: tras refrendarla con su voto, ésta constataría cómo los avances sociales introducidos por el recién estrenado régimen republicano –como la implantación de la jornada de ocho horas– se desvanecían en pocos meses ante los imperativos de la maquinaria capitalista⁶³. Por su parte, la facción comunista jamás conseguiría reunir suficientes adhesiones por parte de un proletariado que, cada vez más desasistido del conocimiento teórico, difícilmente disponía de los elementos indispensables para entender el sentido de la acción revolucionaria.

De los errores del Partido Socialdemócrata, así como del temor al contagio de la revolución en curso en Rusia, se nutrirían paulatinamente las fuerzas conservadoras y nacionalistas, que nunca habían confiado en las bondades de la República, para ganar escaños en el parlamento. Pero no fue sino la crisis de 1929, consecuencia de esas contradicciones internas del capitalismo que Bernstein creía en camino de ser superadas, las que empujarían a la población alemana a depositar sus esperanzas de cambio en un partido cuyas tácticas y proceder se han situado entre los

62. Cf. Möller, H., *La República de Weimar. Una democracia inacabada*, Antonio Machado, Madrid, 2012, p. 326 y ss.

63. Cf. Díez Espinosa, J. R., “La democracia parlamentaria en la República de Weimar: entre el mito y la realidad”. *Investigaciones históricas. Época moderna y contemporánea*, nº 18, 1998, p. 303.

fenómenos políticos que en la actualidad se vinculan a la noción de populismo⁶⁴. Si es cierto que el populismo representa un fenómeno íntimamente conectado en su aparición con la democracia y, más concretamente, con los problemas que ésta conlleva⁶⁵, la fragilidad de la República de Weimar, agudizada por las repercusiones de una de las crisis más devastadoras que ha conocido el sistema capitalista, encarnaba sin duda un escenario más que favorable para su emergencia. En su interpelación al “pueblo” alemán como sujeto racial, discursivamente construido con elementos antiplutocráticos y nacionalistas, pero también democráticos, a partir de la creación de un antagonismo entre pueblo y Estado, el Partido Nacionalsocialista lograría atraer no sólo a las clases medias, sino también, gracias al empleo de proclamas anticapitalistas, a una clase obrera desmoralizada y desmovilizada ante la impotencia socialdemócrata frente a la crisis y el fracaso de la opción comunista para involucrarla en la acción revolucionaria⁶⁶.

Que el nazismo se haya juzgado como el estigma de la experiencia democrática europea no ha impedido que la lógica populista, a la que se adscribe esencialmente la apelación a la dimensión afectiva y pasional de los sujetos convocados a articularse en pueblo, haya acabado por impregnar toda forma de hacer política sin distinción de tendencias y al margen de

diferencias ideológicas⁶⁷. Y aun cuando en estos momentos proliferan en Europa las formaciones populistas de cariz conservador, tampoco la izquierda política ha permanecido ajena a su influencia ni ha eludido en algunos casos la tentación de insertar esa lógica discursiva en sus estrategias para alcanzar el poder, circunstancia quizás previsible desde el momento en que desistiera del proyecto de expandir el conocimiento entre las clases más desfavorecidas. Pero si se tiene en cuenta que la actual hegemonía del ideario neoliberal no constituye más que el reflejo o expresión ideológica de las condiciones socio-económicas que desde finales del siglo XX reclama el funcionamiento del capitalismo⁶⁸, tal vez sea obligado preguntarse, en el caso de que se pretenda propiciar alguna suerte de alternativa a su incuestionable dominio, por la necesidad e incluso la urgencia de rehabilitar aquella antigua aspiración. Pues mientras en la izquierda política no existan indicios de querer hacerse cargo de este interrogante, aquella disyuntiva reivindicada por Rosa Luxemburg que, ante el estado de cosas que nos asiste, parece condonarnos definitivamente a la barbarie, cobra a día de hoy más vigencia que nunca⁶⁹.

64. Cf. Laclau, E., *Política e ideología en la teoría marxista*, Siglo XXI, Madrid, 1986, p. 203.

65. Cf. Delsol, C., *Populismos: una defensa de lo indefendible*, Ariel, Barcelona, 2015, p. 41 y ss.

66. Cf. Laclau, E., *Política e ideología en la teoría marxista*, op. cit., p. 146. Cf. también Möller, H., *La República de Weimar. Una democracia inacabada*, op. cit., p. 350.

67. Cf. Laclau, E., *La razón populista*, FCE, México, 2004, p. 142 y ss.

68. Cf. Martínez Matías, P., “Del neoliberalismo como ideología”, *Lógos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 49 (16), pp. 161-187.

69. Cf. Luxemburg, R., “Die Krise der Sozialdemokratie”, op. cit., p. 62. Sobre el sentido que la disyuntiva “socialismo o barbarie” adquiere en el pensamiento de Luxemburg, cf. Löwy, M., *On changing the world. Essays in Political Philosophy from Karl Marx to Walter Benjamin*, Haymarket, Chicago, 2013, pp. 91-99.

REPENSANDO LOS CONCEPTOS DE SUBSUNCIÓN, PLUSVALOR Y TRABAJO DE AUDIENCIA EN EL CAPITALISMO DIGITAL

RETHINKING THE CONCEPTS OF SUBSUMPTION, SURPLUS VALUE AND AUDIENCE LABOUR IN DIGITAL CAPITALISM

Eduardo Molina Campano

Laboratorio de Ideas y Prácticas Políticas
Universidad Pablo de Olavide (Sevilla)
edula7@hotmail.com

Recibido: noviembre de 2018

Aceptado: diciembre de 2018

Palabras clave: Subsunción, plusvalor, redes sociales, renta, trabajo de audiencia, prosumidor.

Keywords: Subsumption, surplus-value, social media, rent, audience labour, prosumer.

Resumen: En este artículo se pretende analizar el concepto de subsunción en relación con la evolución del trabajo y el plusvalor centrándonos en el llamado trabajo de audiencia como aquella actividad constante de los usuarios de los medios de comunicación digital y de las redes sociales del capitalismo contemporáneo. Para algunos autores esta actividad produce directamente plusvalor en abstracto y debe ser considerado como un trabajo productivo. En las conclusiones intentamos aportar algunas ideas a este debate sobre la cuestión.

Abstract: This article aims to analyze the concept of subsumption in relation to the evolution of labour and surplus value focusing on the so-called audience labour as that constant activity of the users of the digital media and social networks of contemporary capitalism. For some authors this activity directly produces surplus value in abstract and should be considered as productive labour. In the conclusions we try to contribute some ideas to this debate on the issue.

1. Introducción

Uno de los tantos efectos de la crisis económica del 2008 ha sido el reimpulso, en el sector académico, del análisis neomarxista en la economía política¹ en general. De ma-

1. En el período comprendido desde el 2008 hasta el 2014, los artículos sobre Marx o el marxismo en revistas indexadas de Ciencias Sociales, casi se triplicaron con respecto a la década anterior. (Fuchs & Fisher, 2015, 6)

nera que ciertos grupos de investigadores y profesores en el ámbito internacional comenzaron a analizar críticamente, pero vinculados a la perspectiva de la ley del valor-trabajo de Marx, los cambios más recientes en el mundo del trabajo. Ya antes la escuela autonomista italiana había emprendido estos estudios. Esta escuela permanece más viva que nunca y se encuentra inmersa en franco y sano debate con estos nuevos grupos de investigación.

Estos análisis han tenido como eje vertebral al espacio comunicacional de internet que ha fungido como una de las bases principales del actual crecimiento de las fuerzas productivas en términos globales. (Luego de la crisis sectorial de las punto.com y la subsiguiente crisis financiera global).

Este crecimiento relacionado con el espacio de la red se centra en la industria informacional, tanto física como inmaterial, es decir: hardware, software, semiconductores, antenas para la propia infraestructura de internet, publicidad, editoriales y radiodifusión. Esta industria informacional se ha convertido en uno de los principales terrenos de inversión por parte del capital transnacional junto al sector aún mayoritario de las FIRE, (finanzas, seguros y bienes raíces), compitiendo casi en igualdad de activos con el sector de la movilidad (infraestructura de transporte, petróleo, gas y vehículos)².

Estos nuevos investigadores, junto a los autonomistas italianos, se enfrentan a una realidad del trabajo que difiere significativamente de la época industrial en sus

diferentes fases, asumiendo así el interesante reto de actualizar la teoría del plusvalor de Marx. El objeto de este artículo es precisamente publicitar, al menos parcialmente, este debate que se está desarrollando y realizar un análisis del mismo.

2. La evolución del concepto de subsunción

2.1 Introducción

Con la crisis económica de 1973 entra en crisis la fase fordista del capitalismo monopólico industrial auspiciado tras la Segunda Guerra Mundial. Esta etapa histórica estuvo definida por la intervención del Estado en la economía de los estados-nación dominantes con el objeto de regular la demanda efectiva de los consumidores. Esto significaba en la práctica un alto grado de empleo fabril con buenos salarios para garantizar la realización de la plusvalía contenida en las mercancías y lanzadas al mercado, a través de las empresas de comercialización, por los grandes monopolios de la producción.

A este período post crisis se le empezó a denominar en el argot económico como postfordismo aunque no quedaba muy claro, al tratarse de una transición, cuál sería el nuevo paradigma productivo. Esta transición es lo que algunos autores llamaron fase de descenso de la onda larga económica (Mandel, 1983) o la última transición hacia el Imperio (Negri & Hardt, 2002). Sin embargo, no será hasta el final de la primera Guerra del Golfo (febrero de 1991), en el contexto de la desintegración de la Unión Soviética (de marzo de 1990 hasta diciembre de 1991), cuando comience a delinearse este nuevo patrón productivo que va más allá del sistema

2. Para revisar estos datos porcentuales recomendamos el artículo de Christian Fuchs (2016) *Digital Labour and Imperialism: 4 y 5*. Disponible en: monthlyreview.org/2016/01/01/digital-labor-and-imperialism/

toyotista de producción³ implementado y que aún sigue vigente.

Este paradigma se iría identificando poco a poco con la industria del conocimiento tras un período previo de innovaciones en los campos del transporte, el lenguaje y la comunicación. Innovaciones que llevaron al desarrollo de internet como fuente de difusión y producción de la información, contenidos y servicios. Esta revolución basada en la velocidad de la comunicación ha sido la base para el aumento de la productividad actual del capitalismo contemporáneo al provocar otra vuelta de tuerca en el achicamiento del tiempo de trabajo socialmente necesario (valor) para la producción de las mercancías.

Se trata de una forma de subordinación más amplia que en la era industrial pues se extiende a toda la sociedad de consumo y del conocimiento. Un subsunción que explota al individuo indirectamente hasta en su tiempo libre desdibujando las fronteras fordistas del tiempo de trabajo y el tiempo de ocio. La vida se mercantiliza convirtiendo cualquier valor de uso en valor de cambio.

2.2 La subsunción formal

Es sabido que el proceso de trabajo como creador de valores de uso destinados a

3. Sistema de producción en cadena inventada por el ingeniero japonés Taichi Ohno. Se basa en el precepto “justo a tiempo” que busca producir solo aquello que se necesita y en el tiempo preciso, reduciendo la oferta de bienes a la inversa de lo que ocurría en el período fordista. Esto trajo como consecuencia la elevación de los precios de las mercancías y el despido de un gran porcentaje de mano de obra que pasa a la temporalidad estructural al servicio de las fluctuaciones del mercado. Este sistema aún sigue vigente y está integrado en el nuevo paradigma del capitalismo cognitivo.

satisfacer necesidades directas de la población ha sido común a todos los modos de producción. En los comienzos del capitalismo este proceso de trabajo empezó a mistificarse (fetichizarse) a través de lo que Marx denominó la subsunción del trabajo en el capital, un concepto de origen latino y de uso inglés y alemán (subsumption-subsumtion) que significa subordinación e inclusión al mismo tiempo.

De acuerdo con Marx (1982, 2010, 2013) explicitado en los Manuscritos Económicos de 1861-63, y en los capítulos VI (inédito) y XIV del libro I del Capital, el período de la subsunción formal del trabajo está comprendido entre los inicios del capitalismo mercantil a fines del siglo XVI hasta finales del siglo XVIII. Dos siglos de transición donde “el proceso de trabajo se convierte ahora en instrumento del proceso de valorización”⁴, esto es, de la creación de plusvalía. El taller artesanal libre y urbano resultó ser el centro de desarrollo de este fenómeno. Todo el plusvalor como expresión del plustrabajo impago lo generaba el oficial del taller que empezó a fungir como obrero asalariado manteniendo, sin embargo, el conocimiento y las destrezas previas así como un cierto control sobre las herramientas pero bajo la dirección del pequeño capitalista.

El proceso laboral, desde el punto de vista tecnológico, se efectuaba exactamente como antes sólo que ahora subordinado al capitalista y no al maestro corporativo. Los capitalistas, aún pequeños, eran los mismos maestros que a veces les tocaba también trabajar para suplir todas las ne-

4. Marx (2013) *El Capital*, Capítulo VI (inédito):15. Este capítulo fue excluido por Marx en la publicación del tomo I del Capital en 1867 y no fue publicado hasta 1933 en la Unión Soviética. El nombre original es “Resultados del proceso inmediato de producción”.

cesidades. La diferencia entre el trabajo formalmente subsumido en el capital y el modo de producción anterior se manifestaba en el volumen de capital invertido por el capitalista individual.

El reemplazo de la esclavitud, la servidumbre, el vasallaje y las formas patriarcales por la nueva subordinación del oficial obrero al capital tan solo modificaba la forma de la explotación más no el contenido. Esta se volvió más libre, formalmente voluntaria, puramente económica (Marx, 1983, 2010, 2013). Mientras el esclavo, por ejemplo, recibía un salario mínimo independientemente de su trabajo, el nuevo obrero no lo tenía garantizado y estaba obligado a trabajar y a competir con sus propios compañeros para ser contratado a cambio de la cesión de toda su fuerza y experticia de trabajo si no quería morir de hambre tanto él como su familia.

Algo parecido ocurrió, con sus diferencias, con la liberación del siervo campesino y el oficial corporativo al convertirse en jornaleros y obreros libres asalariados. En todos los casos se perdía la certidumbre de tener asegurada la satisfacción de sus necesidades básicas, a pesar del sometimiento social que sufrían, a cambio de la libertad de movimiento y contratación que les permitía elegir el lugar donde trabajar.

2.3 La subsunción real

Con la transición de la subsunción formal a la real, que tuvo como hito rupturista a la Primera Revolución Industrial, el proceso de explotación y extracción de plusvalor pasó de la extensión de la jornada laboral a la intensificación del proceso de trabajo. A este plusvalor Marx lo llama relativo para diferenciarlo del absoluto. Esta revolución fue una consecuencia de la aplicación de

la ciencia y la tecnología a la producción inmediata provocando la incorporación de la máquina y aumento exponencialmente las fuerzas productivas. Simultáneamente esta producción a gran escala tendía a conquistar todas las ramas industriales de las que no se había apoderado y en la que aún existía la subsunción formal a pequeña escala o incluso el trabajo artesano independiente. (Marx, 2010, 2013)

En la subsunción real el trabajador individual, que en el taller elaboraba completamente un producto, se convierte ahora en un mero eslabón de un colectivo que trabaja en cooperación a través de la división del trabajo para generar una mercancía que contiene la plusvalía como expresión de todo el plustrabajo impago. Esta transición desde la subsunción formal a la real pasará por tres fases, a saber: desde el sistema de la cooperación simple del taller artesanal precapitalista se pasa a finales del siglo XVIII a la manufactura de la época de Adam Smith donde los trabajadores aún usaban sus propias herramientas, por lo que la subsunción seguía siendo semi formal. Esta manufactura, a mitad del siglo XIX, se transforma en la gran fábrica y el trabajador pierde toda su autonomía en el proceso de trabajo convirtiéndose en un mero apéndice y siervo de la máquina, adaptándose a su ritmo y actuando sin pensar. (Marx, 1982, 2007, 2010, 2013)

Es ahora cuando la forma de extracción del plusvalor pasa a estar definido por la intensidad del ritmo que le impone la máquina al obrero. Ritmo que tiene por objeto acortar el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de mercancías y la misma reproducción de la fuerza de trabajo, incrementando así la tasa del plusvalor (relativo) al aumentar el tiempo de trabajo impago que es el objetivo final de todo capitalista. El tiempo

y el cronómetro se convierten en centrales como sistema de medición del trabajo que se transforma en una actividad más abstracta, es decir, desprovista de cualquier elemento de creatividad.

El conocimiento del trabajador es usurpado, externalizado y personificado en la máquina. La relación entre el capital constante, fijo o trabajo muerto (la máquina) y el capital variable o trabajo vivo (el obrero), cambia con relación a la subsunción formal porque el trabajador es desprofesionalizado, expropiándole el conocimiento y la habilidad del antiguo artesano que queda personificada y coagulada en la máquina.

Existe por tanto un traslado del conocimiento desde el trabajo vivo al muerto. El capital ahora parece tender a su autovalorización, aumentando la mistificación del valor al dejar de depender de las destrezas de los antiguos oficiales. Durante el siglo XX esta subsunción real basada en la producción material llega a su apogeo con el sistema Taylorista y Fordista, que separaron completamente las tareas de concepción de las de ejecución. El primero llevó a la crisis del 1929 y el segundo al New Deal de la segunda postguerra como estrategia de estabilización del sistema (a través del fomento de la demanda efectiva desde los Estados) y al mismo tiempo atenuar la lucha de clases que la revolución bolchevique había incentivado en todo el mundo industrializado.

2.4 La subsunción total actual

Los neomarxistas autonomistas italianos como Negri, Virno, Lazzarato, Marazzi entre otros, desde los años 70, 80 y 90 comenzaron a desarrollar el concepto de Marx (2007) de Intelecto General como la nueva fuerza de trabajo productiva ba-

sada en el conocimiento social haciendo hincapié en una diferencia, a saber: mientras Marx lo relacionaba con el capital fijo, es decir, con el conocimiento científico - técnico coagulado en las máquinas, los autonomistas lo relacionan con el trabajo vivo, es decir, con los trabajadores del conocimiento que producen mercancías inmateriales relacionadas con los aspectos lingüísticos - relationales - comunicativos y que son independientes del capital propiamente dicho. De ahí su relativa autonomía con respecto al capital, hecho que no ocurría durante la subsunción real fordista. (Negri & Lazzarato, 2001).

Esta transición post subsunción real, que llega hasta nuestros días, ha sido definida por algunos autores como subsunción del intelecto general (Vercellone, 2007) para hacer énfasis en la subordinación del conocimiento al capital; subsunción de la vida (Fumagalli, 2015) para darle una connotación más holística al sometimiento del trabajo y no reducirlo exclusivamente al conocimiento; o subsunción de la sociedad al capital (Negri, 2001, 2002, 2004, 2011) para ensanchar al sujeto (el obrero social, la multitud) en dicha inclusión y subordinación.

Quizás un término más lógico con la secuencia propuesta por Marx (2010), afirmamos, sea el de subsunción total, un concepto que indicaría que la subsunción se ha ampliado al ámbito de la vida personal borrando las fronteras entre lo laboral y lo recreativo. Además es una subordinación que implica la combinación de la subsunción formal con la real. Formal porque el conocimiento es una destreza autónoma al capital, que reside en el cerebro humano y que es luego (el conocimiento) mercantilizado e integrado de una manera similar a la que se llevó a cabo con los oficiales artesanos en los inicios del capitalismo. De

ahí la potencialidad de la autonomía del trabajo actual con respecto al capital que defienden los autonomistas.

Este desarrollo del Intelecto General como conocimiento social adquirido, Vercellone (2007) lo explica como una consecuencia de las políticas del Estado de Bienestar (Welfare State) en materia educativa y de salario indirecto, pues permitió conceder el tiempo libre suficiente a una parte de la población para formarse en una gran cantidad de destrezas lingüísticas y relacionales transformándolos en “productivos” en sí mismos. Es decir, el capital variable como trabajo vivo se convierte al mismo tiempo en capital fijo (el cerebro) independiente pero al mismo tiempo vinculado y casi fusionado a las nuevas tecnologías de la comunicación.

Esta nueva subsunción formal que se apropiá de estos valores de uso (las habilidades cognitivas y relacionales) para convertirlos en valores de cambio, viene acompañada de la subsunción real de forma combinada pues el trabajo material industrial no desaparece sino que se reduce y se transforma en los países avanzados (sistema toyotista) para trasladar el sistema fordista a otras regiones más rentables para el capital.

Esta subsunción total de la vida vinculada a las nuevas tecnologías dinámicas requiere de una gobernanza específica para controlar a la ciudadanía. Fumagalli (2015), señala que estos instrumentos son la deuda individual y la precariedad en el empleo. Estos serían las dos principales herramientas disciplinarias de la actual sociedad de control para regular la psicología de los individuos de una forma más efectiva que el mando jerárquico existente en la antigua fábrica. Un control indirecto que genera auto represión, competitividad

al máximo nivel y sentimiento de culpa. (Fumagalli, 2015). Añadiríamos el control de la información personal a través de las redes sociales y de los buscadores como Google que fungen como el gran hermano orweliano que lo ve y lo registra todo.

Ahora bien, esta subsunción total que no solo subordina al trabajo sino a toda la sociedad como dice Negri (2001, 2002, 2004, 2011) no tiene por qué implicar la desaparición de la ley del valor-trabajo como apuntan en general los autonomistas⁵. En este sentido y estando de acuerdo con Jakob Rigi (2015), si bien es cierto que la ley del valor es socavada parcialmente en los países avanzados tanto por la dificultad de cuantificar el plusvalor generado por la sociedad implicada en las actividades de producción de conocimiento como por el achicamiento del tiempo de trabajo socialmente necesario, la ley del valor en realidad se amplía globalmente al extenderse a otras regiones del planeta como China donde la subsunción real fordista sigue en pie. Si se pierde la perspectiva mundial desde el punto de vista del funcionamiento de la cadena de valor es difícil comprender el rol interdependiente de unas economías frente a otras.

3. El trabajo de audiencia en los medios de comunicación digitales

3.1 Introducción

Luego de reseñar y analizar brevemente la historia de la subsunción del trabajo en el capital estamos en mejores condiciones

5. Ver las propuestas de Fumagalli (2015) o Negri (s.f) en torno a la teoría del valor-vida o el valor-afecto respectivamente.

de reflexionar sobre el plusvalor en el sector digital del capitalismo contemporáneo. Si se toman como válidas, sin entrar en matices diferenciales, las afirmaciones de la escuela autonomista italiana, la subsunción actual estaría definida por una combinación de subsunción formal y real teniendo como base hegemónica de explotación no al trabajo físico fabril (que se traslada a la periferia) sino al conocimiento humano que funge como fuerza productiva directa (intelecto general) fusionada con las nuevas tecnologías.

La pregunta es cómo esta nueva relación social (intelecto general/capital) produce en algunos casos plusvalor, renta o ganancias especulativas para las corporaciones de la industria de la información y la comunicación digital.

3.2 El concepto del Trabajo de Audiencia

El concepto clave que algunos investigadores ponen sobre la mesa para entender este fenómeno de la subsunción total que se expresa más claramente en los países dominantes gira en torno a la noción del “trabajo de audiencia”. Esta idea fue introducida en un primer momento por Dallas Smythe (1977) en su famoso artículo *Communications: Blindsight of Western Marxism* (Comunicaciones: el agujero negro del marxismo occidental). En este escrito Smythe realiza una crítica a la visión culturalista del marxismo occidental⁶ con relación a la industria de la información y

6. Conjuntos de autores diversos que se distinguen del marxismo soviético y que en general se centraron en cuestiones superestructurales relacionadas con la reproducción ideológica dejando de lado las cuestiones económicas en una suerte de rechazo al economicismo ortodoxo soviético.

comunicación al tratarla exclusivamente como parte de la superestructura ideológica.

Para ello Smythe (1977) se centra en la cuestión de la publicidad como el instrumento fundamental de los grandes medios para inducir a la “audiencia” a consumir los productos que se anuncian para completar y asegurar la realización del ciclo de la producción, convirtiendo con ello a los usuarios mismos en una mercancía que se vende a las compañías publicitarias. Una mercancía cuyo valor de uso radica en la capacidad para “poner atención” a los anuncios publicitarios. Esta capacidad es la que compran las compañías publicitarias a los dueños de los medios de comunicación masivos con el cebo de la oferta de programas televisivos.

Sin embargo, Graham Murdock (1978)⁷ responderá a Smythe para afirmar que a pesar de los aciertos de la crítica del investigador canadiense “la preocupación de Smythe sobre las relaciones entre comunicación y publicidad le lleva a minusvalorar la función independiente del contenido de los medios a la hora de reproducir las ideologías dominantes.” (p: 5) Este déficit Murdock lo llamará irónicamente “los agujeros negros de Smythe” para utilizar la misma metáfora usada por este en el título de su artículo.

Esta polémica que incentivó el desarrollo de una economía política de la comunicación se ha reanimado en los años recientes a colación de la industria digital en internet y en las redes sociales como los nuevos medios de comunicación e información de masas. Para indagar sobre esta discusión nos centraremos en tres

7. *Blindsight About Western Marxism: A Reply to Dallas Smythe.*

artículos recientes escritos por: Brice Nixon, Christian Fuchs, y Eran Fisher⁸.

3.3 El debate

Brice Nixon (2015) afirma que el trabajo de audiencia debe ser reconceptualizado para superar teóricamente el listón que había dejado Smythe. Para Nixon la relación fundamental en la economía política de la comunicación no es entre los anunciantes y la audiencia sino entre los dueños de los medios y la audiencia. Nixon hace un intento de analogía entre el proceso de trabajo descrito por Marx (1867-2010) en el primer volumen del capital con el proceso de trabajo relacionado con la industria cultural en general. Compara el papel que tienen los dueños de los medios de comunicación con el rol del propietario de la tierra para establecer algunos puntos en común y algunas diferencias. Señala que el propietario de una industria cultural concede el derecho de uso del contenido cultural que posee a cambio de un pago en forma de renta. Una renta que o bien proviene directamente del salario de los trabajadores o bien de una parte del plusvalor apropiado por otro capitalista como por ejemplo los anunciantes. Los anunciantes pagan un impuesto al dueño del medio de comunicación (para promocionar sus productos a la audiencia), que es lo que permite a la audiencia poder acceder libremente al contenido cultural.

Nixon afirma que esto último es la forma más común de explotar a la audiencia que funge como un trabajador productivo para el capital porque sus actividades de consumo cultural generan un valor para el capitalista de los medios ya sea por la venta directa de una mercancía cultural o por el impuesto que recibe del anunciente. Sin embargo, se podría inferir que el capitalista de la comunicación se comporta como un terrateniente al explotar el trabajo de la audiencia (su capacidad de percepción y decodificación) sin pagar un salario al usuario por el tiempo de “trabajo” que invierte en el consumo cultural y que acrecienta el capital de los medios. Es como un trabajo abstracto que se realiza de forma más o menos pasiva (percepción y decodificación) a través del uso de los instrumentos de “trabajo” naturales que posee el individuo como son la vista y el oído. Estos medios naturales junto a los artificiales definidos por los dispositivos tecnológicos actuales, fungirían como los instrumentos de trabajo del capital digital cuyo objeto no es otro que la producción de cultura en un sentido amplio del término.

Ahora bien, la producción y las características de este plusvalor generado es difícil de captar, medir y definir pues está completamente misticado. Nixon (2015) afirma que “la extracción del interés de los anunciantes es un proceso de explotación indirecta del trabajo de audiencia por el capital comunicativo porque el plusvalor es tomado del anunciente y no del trabajador audiencia.” (p:111) (Traducción propia)

Estamos de acuerdo con ese análisis aunque Nixon no dice de dónde sale realmente ese plusvalor que es transferido desde los anunciantes al dueño del medio de comunicación. Al no responder esa pregunta se dificulta entender el funcionamiento del trabajo de audiencia como

8. Brice Nixon es profesor del Departamento de Comunicación de la Universidad de La Verne en EEUU. Christian Fuchs es director del Instituto de Investigación de Medios de Comunicación y profesor de la Universidad de Westminster, Reino Unido y Eran Fischer es profesor del Departamento de Sociología, Ciencias Políticas y Comunicación de la Universidad Abierta de Israel.

trabajo productivo en sí mismo, es decir, como generador directo de plusvalor en un sentido estricto del término.

Jhally and Livant ⁹(1986) trataron de hacerlo argumentando que ver televisión es una forma de trabajo que genera plusvalor cuando la audiencia ve más anuncios de los necesarios para cubrir los gastos de los programas que se emiten en el medio de comunicación. Haciendo una analogía con lo que ocurre en la fábrica clásica, el tiempo extra que se invierte en ver los anuncios se traduce en dinero extra que va a las manos del propietario. Es decir, cuántos más telespectadores vean los anuncios más dinero recibirá el propietario. La diferencia entre el valor total recaudado en un período de tiempo y el costo de los programas sería el plusvalor obtenido. Según Jhally and Livant (1986) lo que se explota una vez más es “la capacidad de percepción” de la audiencia para crear valor. No obstante, en nuestra opinión, esto no queda nada claro pues producir dinero no significa necesariamente producir valor. Más bien, diríamos que la relación entre el anunciante y la audiencia es productiva en un sentido no estricto del término, es decir, desde el punto de vista de la circulación más no de la producción. A pesar de que ver un programa, una película o leer un libro requiere de un gasto energético y nervioso por parte de la audiencia, oyente o lector (consumo) no se puede equiparar ese trabajo pasivo al trabajador cultural que crea el programa o al escritor que escribe el libro. La diferencia es cualitativa.

Es decir, para producir valor es necesario crear algo que pueda tener un uso para terceros. Desde este criterio, la propues-

ta de Jhally and Livant (1986) nos parece algo exagerada. Otra cosa hasta cierto punto distinta es lo que ocurre en las redes sociales donde los usuarios son los que crean los contenidos mediante un tipo de trabajo activo. Consumen pero también crean información¹⁰ como valor de uso que luego puede ser mercantilizada por ellos mismos como sujetos autónomos o indirectamente a través de los dueños de los medios para venderla a los anunciantes. Eran Fisher (2015) afirma que “[...] para entender las redes sociales deberíamos pensarlas tanto como medios de comunicación como de producción [...]”. (p: 117) (Traducción propia)

Fisher (2015) pone de ejemplo a Facebook como la red social por excelencia. En dicha red los usuarios son los que crean los contenidos libremente a cambio (aunque eso no se dice) de mercantilizar dicha información. “Si nosotros vemos a los sitios de las redes sociales como una fábrica, y a sus usuarios como trabajadores, debemos preguntarnos qué produce la audiencia [...] La respuesta es que la audiencia en las redes sociales produce información.” (p: 120) (Traducción propia)

Fisher (2015) divide esta producción de información en cinco categorías: “demográfica, identitaria, de contenido, performativa y sub redes vinculadas” (p: 120) (Traducción propia) En síntesis, Fisher señala varios aspectos que están en la filosofía oculta de Facebook, siendo quizás el más importante la creación velada de perfiles ideológicos de forma constante y pública de tal manera que cada usuario está presionado a reflexionar sobre su propia identidad en relación con los valores del sistema. En este sentido, se puede inferir que Facebook es una gran

9. *Watching as Working: The Valorization of Audience Consciousness.*

10. Prosumidores

fábrica de construcción ideológica y de fake news¹¹. Un gran hermano que lo ve y lo registra todo, desde el más mínimo sentimiento de tristeza de un usuario que ha roto una relación con su pareja, hasta los planes de los grupos antisistema o contrarios a algún gobierno dictatorial de turno. Obviamente esa última información es compartida y canalizada hacia organismos políticos y de seguridad del sistema global imperial¹².

Desde el punto de vista de la explotación económica del usuario de las redes sociales, Fisher (2015) la compara con el trabajo de audiencia de los medios de comunicación tradicionales (la televisión). En ambos casos, el dispositivo fundamental que permite generar indirectamente plusvalor sigue estando en los anuncios. Fisher (2015) afirma que antes (años 80 y 90) los propietarios del medio de comunicación no podían extender demasiado el tiempo que se le daba a los anuncios dentro de los programas porque podían provocar la pérdida de atención de la audiencia. Este “plusvalor absoluto” tenía un límite razonable. Con respecto a la intensificación y la eficiencia de la explotación de ese tiempo limitado las compañías de publicidad fueron mejorando las técnicas de los anuncios haciendolos cada vez más cortos y más impactantes con el objeto de extraer el “plusvalor relativo” del trabajo de audiencia.

No obstante, dependían y dependen de los análisis estadísticos para monitorear los deseos de la audiencia. Fisher (2015)

afirma que estos análisis son “imprecisos y no confiables por definición” (p: 124) y que las redes sociales permiten trascender estas limitaciones. La extensión de la explotación es lograda porque los usuarios están conectados de forma permanente a la red social gracias a la tecnología de los dispositivos móviles y a la cobertura global de la señal de internet. Del mismo modo las redes sociales como Facebook y su filial Instagram permiten conocer individualmente los deseos y aspiraciones cambiantes de los usuarios por lo cual los anunciantes disponen de información más precisa para conocer las tendencias de consumo.

Por otro lado, las redes sociales, afirma Fisher, son espacios para la comunicación social sin límites con la promesa de la emancipación y la desalienación a través de la socialización. La cura contra la soledad y la depresión. Una relación dialéctica, explotación y desalienación, que también se puede expresar de otra forma, control versus democracia y libertad. Una lucha, a favor del capital, que reproduce en internet la lucha de clases velada existente en la sociedad.

Otros autores como Christian Fuchs (2015) se centran más en este punto y tratan de argumentar por qué el trabajo de audiencia es productivo en sí mismo y por tanto por qué hay que darle un estatus clasista al usuario de internet haciendo incluso un llamado a la izquierda política para que los integren sectorialmente como trabajadores explotados.

Fuchs (2015) afirma que algunos académicos dicen que los usuarios de las redes sociales como Facebook no pueden ser definidos como trabajadores productivos porque no perciben un salario por su actividad. Señala que el argumento no es

11. Noticias falsas que de forma deliberada crean matrices de opinión favorables a grupos de intereses

12. Hace poco salió a la luz pública el traspaso de los datos de 50 millones de personas por parte de Facebook a la empresa Cambridge Analytica con el objeto de influir en diferentes campañas políticas como la del presidente Trump.

nuevo y que también fue dirigido contra Dallas Smythe. Fuchs, para contrarrestarlo, menciona el concepto de trabajador colectivo que Marx (1867-2010) expuso al comienzo del capítulo 16 del primer volumen del Capital: “el plusvalor absoluto y relativo” aunque no se detiene lo suficiente para explicar la analogía. Los autores ortodoxos alegan que el plusvalor en el capitalismo es generado solo en los lugares donde los trabajadores son compelidos a trabajar más tiempo del que necesitan para producir el equivalente de su salario. Quizás, por esta razón, afirma Lebowitz (1986 en Fuchs 2015), existe la duda en aceptar el concepto del trabajo de audiencia como un trabajo explotado que genera plusvalor.

Es aquí cuando el debate se pone más interesante. Fuchs (2015) afirma que Marx define el salario como “una cantidad determinada de dinero que es pagada por una cantidad determinada de trabajo”. (p: 29) Empero, alega que el patriarcado, el feudalismo y el esclavismo no han desaparecido como relaciones sociales de producción y que están incluidas en el modo de producción capitalista donde la relación salarial es la hegemónica pero no exclusiva. La visión ortodoxa excluye a los trabajos no asalariados como por ejemplo el trabajo de ama o amo de casa como si no fueran trabajos explotados al no ser asalariados, siendo considerados como irrelevantes para la lucha de clases. En esto Fuchs tiene razón, pero no tiene mucho sentido, en nuestro criterio, equiparar el trabajo de ama o amo de casa con las actividades del usuario de las redes sociales.

Fuchs (2015) señala que el sueño de todo capitalista es hacer trabajar a las personas pagándoles lo mínimo o si es posible nada, porque ello significa obtener el máximo nivel de ganancias. Pero el

argumento principal de Fuchs a favor del trabajo de audiencia como trabajo productivo reside en la interpretación del segundo volumen del Capital (1885, 2010) con relación al proceso de circulación. Fuchs (2015) equipara ahora el trabajo de audiencia con el trabajo de transporte descrito por Marx: “El capital productivo invertido en esta industria por tanto añade de valor a los productos transportados” (p:30), tanto por el traslado de la mercancía de un lugar a otro como por el valor del trabajo realizado por los trabajadores del transporte.

Para Fuchs (2015) las compañías comerciales o publicitarias transportan la promesa de la ideología de los valores de uso a los consumidores. Esta publicidad implica producción informacional y trabajo de transporte comunicacional. No transportan una mercancía en físico sino la promesa de su posibilidad de uso en el futuro cercano. Por lo tanto, “la creación de la ideología simbólica de la mercancía es una actividad que crea valor”. (p: 29)

El problema que vemos aquí es que Fuchs quizás está confundiendo el trabajo que realizan los transportistas en el terreno de la circulación y que agrega valor al producto final, con el trabajo de audiencia como tal. Nos preguntamos: ¿Quién crea ese “valor simbólico de la mercancía”? ¿El usuario receptor del anuncio (trabajo de audiencia) o los trabajadores del sector de la publicidad que trabajan para el capital? He aquí otra pregunta que no se hacen ni Nixon, ni Fisher, ni Fuchs y que se responde por sí sola.

4. Conclusión

En nuestra opinión el papel que juega la compañía de publicidad, sea indepen-

diente o dependiente de la gran corporación productiva, es parecido a las compañías del transporte a la que hace alusión Marx y no al trabajo de audiencia como afirman en algún grado estos autores. El trabajo de audiencia se ciñe a recibir, percibir y decodificar la promesa del bien de uso para luego comprarlo en el mercado y asegurar la realización del plusvalor contenido en el producto ofertado por la corporación productiva, sea material o inmaterial. Por supuesto, la empresa de publicidad genera un valor en sí, y por otro lado acrecienta el valor del producto final. La cuestión es que si este producto final no se vende tampoco se puede materializar el plusvalor contenido y tampoco se podría destinar parte de ese plusvalor a la inversión publicitaria porque la industria del sector carecería de sentido. Si se olvida esta perspectiva desligando los aspectos que vinculan la circulación a la producción difícilmente se puede entender el proceso como un todo.

En este sentido, percibimos una tendencia en algunos de estos autores de la economía política de la comunicación digital, del trabajo de audiencia, o de las redes sociales, a exagerar por exceso lo que inversamente infravaloraban los marxistas ortodoxos al descuidar el contenido de la circulación y la reproducción del capital en el mercado mundial (*Volumen II y III del Capital*). Una vez hecha esta advertencia, consideramos que en un sentido no estricto del término, estos autores tienen razón al definir las actividades de los usuarios de internet y de las redes sociales como actividades productivas para el capital que invierte en dichas ramas.

No obstante, vemos con dificultad la pertinencia de llamar al usuario de las redes o los medios de comunicación “trabajador de audiencia”, y equipararlos a los tra-

jadores del transporte de mercancías. El capital comunicativo vive de los impuestos que le pagan las compañías de publicidad que a su vez utilizan la data de los usuarios para motivarlos ideológicamente y subliminalmente a la compra de los bienes y servicios que producen los grandes monopolios globales.

Al mismo tiempo cuando el capital comunicativo cobra directamente a los usuarios una cantidad de dinero por vender un producto cultural, pago que sale del salario de los trabajadores, entonces está vendiendo una mercancía inmaterial y cultural que ha sido producida por los propios trabajadores culturales que son los que crean el valor y el plusvalor del producto. De esta forma el dueño del medio de comunicación no se comporta como un terrateniente rentista que vive en base del impuesto de los anunciantes por cederle el uso del espacio sino como un capitalista “productivo”, ahora sí, que explota a los trabajadores culturales asalariados para crear mercancías que son vendidas a los consumidores (la audiencia).

Si bien es cierto que podemos distinguir entre un trabajo de audiencia pasivo basado en la visión de la televisión, la lectura de un libro o la escucha de la radio (decodificación) y un trabajo de audiencia activo centrado en la producción de información y contenidos en las redes sociales, no debería, en nuestra opinión, llamarse trabajo productivo ni en el primer ni en el segundo caso si no generan una relación salarial formal o informal con el capital invertido, lo que no quiere decir que no haya explotación directa o indirecta.

Es decir, una cosa es la actividad del freelancer que realiza trabajos informacionales a destajo a cambio de un salario como parte total o parcial de su modo

de vida, y otra muy distinta es el usuario de internet que trabaja formalmente por fuera en cualquier tipo de actividad, profesor, empleado de tienda, funcionario, o camarero de un bar, e interactúa en las redes sociales en cualquier momento del día compartiendo su vida privada con sus amigos, conocidos o incluso desconocidos. A pesar de que el capital comunicacional explota estos contenidos para obtener ganancias, son dos cosas muy distintas (el plusvalor y la ganancia) que no han sido, a nuestro parecer, diferenciadas por ninguno de estos brillantes autores heterodoxos.

Que estas actividades de los usuarios puedan generar enormes ganancias al capitalista de los medios a través del uso de la información que se le cede a los anunciantes y también por la especulación en bolsa, sin duda¹³. Que el capital comunicativo digital ha encontrado una forma de explotar el tiempo libre de los ciudadanos, mercantilizando el tiempo y el espacio de la vida privada mediante la subsunción total de la sociedad en el capital, también.

Pero de esto a pensar que los usuarios de internet en general y en abstracto son

trabajadores explotados que deberían (se deduce) incluso recibir un salario por sus actividades parece algo injustificado. (El salario básico universal tiene o debería tener un sentido bien distinto¹⁴). Para empezar, a nadie se le obliga a usar las redes sociales y a producir contenidos continuamente como modo de vida. Las personas lo hacen para establecer relaciones, presumir de lo que hace o de lo que tiene buscando reconocimiento social o vanidad, comunicarse con sus amigos o familiares lejanos, o para romper la barrera de la soledad a la que el capitalismo neoliberal somete a la población. En fin, usos múltiples que significan en todo caso velocidad comunicativa, productividad informativa, mayor posibilidad para la recreación, el juego, y por supuesto para el trabajo.

Este desarrollo comunicativo obedece a ese proceso de avance incesante tecnológico descrito por Marx (2007-2010) con el objeto de volver al capital más competitivo en el mercado (ley tendencial al aumento de la composición orgánica del capital). Un proceso sincrónico en el que la lucha de clases juega un papel fundamental (no lo olvidemos) porque el capital extrae el plusvalor del trabajador como subjetividad y éste por un lado tiende a no dejarse explotar y por otro trata de no ser expulsado del proceso de trabajo.

13. Instagram fue comprada por un valor de 1000 millones de dólares en el 2012 y hoy está por el orden de los 100.000 millones con una red de usuarios de 1000 millones. De los 27.638 millones de dólares que ingresó Mark Zuckerberg en el 2016 más del 97 por ciento se lograron por vía de la publicidad (La Razón, 2017/03/14). Es decir, esas ganancias tienen un origen concreto que está en el plusvalor que generan las grandes corporaciones de producción a través de la explotación de la clase trabajadora a nivel mundial. La base del crecimiento del valor de las acciones de la red social en la bolsa se basa en los estimados ingresos que obtendrán en función de la relación entre el aumento de los usuarios y los anuncios que verán estos usuarios y que se traducirán en un porcentaje aproximado de compras.

14. El sentido de un dividendo básico universal desde el punto de vista materialista se basa en la concepción según la cual el conocimiento social ha sido expropiado por el capital durante el proceso histórico de la subsunción y coagulado en la tecnología por lo que la productividad actual tiene un origen social por lo que debería retribuirse al mundo del trabajo como contrapartida. No es un regalo del estado del bienestar por asuntos humanitarios sino un derecho clasista que tiene que ver con la redistribución actual del plusvalor generado por la clase trabajadora durante décadas.

Ese equilibrio entre las clases no puede mantenerse estable indefinidamente en términos globales por las crisis cíclicas del sistema. Crisis que cada vez tienden a ser más fuertes y más generales por la interrelación creciente de la división internacional del trabajo y la dependencia del valor respecto del capital financiero que supone grandes oleadas de expulsiones de trabajadores.

Para terminar la conclusión solo nos queda señalar que:

- 1) Hay que hacer un esfuerzo por analizar qué porcentaje de plusvalor directo se crean en las empresas de comunicación digital con relación a la explotación asalariada formal e informal de los trabajadores culturales;
- 2) Qué porcentaje corresponde al plusvalor indirecto procedente del pago que realizan las empresas publicitarias a los dueños de los medios en función del consumo perceptivo de la audiencia;
- 3) Qué porcentaje va destinado a la pura realización de la mercancía cultural a través de la compra (consumo) que realizan los usuarios a través de sus dispositivos digitales y que es deducido de su salario, es decir, del valor del trabajo necesario y no del plusvalor;
- 4) Por último, qué porcentaje del valor total generado es puramente especulativo, sin soporte en la producción.

Estos estudios irán arrojando los datos necesarios para la actualización de la ley del valor en el capitalismo contemporáneo y con ello se tendrá una mayor comprensión del funcionamiento interno del sistema, sacando a luz, mediante la desfetichización, toda la potencialidad productiva del común que es expropiada por las nuevas formas de explotación. Ex-

plotación combinada de rentismo digital, trabajo asalariado a destajo, explotación y mercantilización de la capacidad de percepción de la audiencia, trabajo precario e informal, explotación esclavista en la industria mineral asociada a las tecnologías digitales, explotación fordista en las industrias de ensamblaje en China y otros países, explotación del conocimiento cualificado en las corporaciones del capitalismo central, entre otros.

Bibliografía

- Fisher, E. (2015) *Audience Labour on Social Media: Learning from Sponsored Stories*. Edited by Fisher and Fuchs, Basingstok: Palgrave Macmillan: 115-132.
- Fuchs, C. (2016) *Digital Labour and Imperialism*. Monthly, Volumen 67, número 8. Disponible en: monthlyreview.org/2016/01/01/digital-labor-and-imperialism/
- Fuchs, C. (2015) *The Digital Labour Theory of Value and Karl Marx in the Age of Facebook, Youtube, Twitter, and Weibo*. Edited by Fisher and Fuchs, Basingstok: Palgrave Macmillan: 26-41.
- Fuchs, C & Fisher, E. (2015) *Introducción: Value and Labour in the Digital Age*. Edited by Fisher and Fuchs, Basingstok: Palgrave Macmillan: 3-25.
- Fumagalli, A. (2015) *The Concept of Subsumption of Labour to Capital: Towards the Life Subsumption in Bio-Cognitive Capitalism*. Edited by Fisher and Fuchs, Basingstoke: Palgrave Macmillan: 224-245.
- Jhally, S & Livant, B. (1986) *Watching as Working: The Valorization of Audience Consciousness*. Journal of Communication 36 (3).
- Lebowitz, Michael A. (1986). *Too many Blindspots on the Media*. Studies in Political Economy 21.

- Mandel, E. (1983) *La teoría marxista de las crisis y la actual depresión económica*. Disponible en: <http://www.rcci.net/globalizacion/2003/fg360.htm>.
- Marx, K. (1861/63-1982). *Manuscritos económicos 1861-1863*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. (1857/58-2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. Madrid: Siglo XXI.
- Marx, K. (1867/85/94-2010). *El Capital*. Disponible en: <https://kmarx.files.wordpress.com/2010/08/marx-karl-el-capital-3-tomos.pdf>.
- Marx, K. (2013) *El Capital, Libro I, Capítulo VI (Inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*. Madrid: Siglo XXI.
- Murdock, G. (1978) “Blidspots About Western Marxism: A Reply to Dallas Smythe”. *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol.2, nº2.
- Negri, T. & Hardt, M. (2002). *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- Negri, T. & Hardt, M. (2004). *Multitud*. Barcelona: Debate.
- Negri, T. & Hardt, M. (2011). *Commonwealth*. Madrid: Akal.
- Negri, A. & Lazzarato, M. (2001). *Trabajo Inmaterial*. Río de Janeiro: DP&A. Disponible en: <http://www.rebelion.org/docs/121986.pdf>.
- Negri, T. (sf). *Valor y Afecto*. La Fogata.
- Disponible en: http://www.herbogeminis.com/IMG/pdf/Toni_Negri_valor_y_afecto.pdf.
- Nixon, Brice. (2015). *The Exploitation of Audience Labour: A Missing Perspective on Communication and Capital in the Digital Era*. Editado por Fisher and Fuchs, Basingstok: Palgrave Macmillan.
- Rodríguez, R. & Martínez, F. (2016a). *Poder e Internet. Un análisis crítico de la red*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Rodríguez, R. & Martínez, F. (2016b). *Desmontando el mito de internet*. Barcelona: Icaria.
- Rigi, J. (2015). *The Demise of the Marxian Law of Value? A Critique of Michael Hardt and Antonio Negri*. Editado por Fisher and Fuchs, Basingstok: Palgrave Macmillan, 188-204.
- Smythe, D. (1977) “Communications: Blindspot of Western Marxism”. *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 1, nº 3.
- Vercellone, C. (2007) “From Formal Subsumption to General Intellect: Elements for a Marxist Reading of the Thesis of Cognitive Capitalism”. Publicado en *Historical Materialism*, n.15.
- Virno, P. (2004) *A Grammar of the Multitude*. Cambridge, MA: MIT Press.

EL NACIONALISMO VASCO EN EL MARCO CONSTITUCIONAL DE LA II REPÚBLICA ESPAÑOLA (1931-1936)

BASQUE NATIONALISM WITHIN THE CONSTITUTIONAL FRAMEWORK OF THE SECOND SPANISH REPUBLIC (1931-1936)

Gabriel Moreno González

Universitat de València

Gabriel.Moreno-Gonzalez@uv.es

Recibido: junio de 2018

Aceptado: julio de 2018

Palabras clave: Nacionalismo Vasco, Segunda República Española, Estatuto de Autonomía, Guerra Civil Española

Key words: Basque Nationalism, Second Spanish Republic, Statute of Autonomy, Spanish Civil War

Resumen: el presente artículo aborda el recorrido del nacionalismo vasco durante la II República Española y su adecuación al nuevo marco constitucional. En él se explora la centralidad que el PNV tuvo desde el inicio y los recelos que despertó su proyecto hegemónico en Euskadi desde las élites republicanas españolas, que lo consideraban abiertamente contrario a los valores, principios y objetivos de la Constitución de 1931.

Abstract: this article analyzes the life of Basque nationalism during the Second Spanish Republic and its adequation to the new constitutional framework. The author explores the centrality of the Basque Nationalist Party from the very beginning and its rejection by republican Spanish elites, who considered the project contrary to the values, principles and objectives of the 1931 Constitution.

*¿Por qué no aspirar a una España que sea
armonía, donde hallen fecunda resonancia
todas las melodías peninsulares y en ella den su eco
emocionado como un corazón innumerable?*¹

Ortega y Gasset

1. ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, Alianza-Revista de Occidente, Madrid, 1983, vol. VI, p. 219.

I. Introducción

La complejidad que todo estudio de los nacionalismos comporta implica, cuanto menos, una no menor dificultad en cualquier aproximación, por breve que sea, a una de sus concreciones específicas. A la nación como *Sursum corda salvífico* se han asido ideologías y movimientos de toda naturaleza y condición para justificar fines injustificables, al tiempo que ha servido de base para las más sutiles creaciones y recreaciones artísticas. Así ilustra el historiador inglés Eric Hobsbawm la complejidad a la que aducimos:

Supongamos que un día, después de una guerra nuclear, un historiador intergaláctico aterriza en un planeta muerto con el propósito de investigar la causa de la lejana y pequeña catástrofe que han registrado los sensores de su galaxia... Nuestro observador, después de estudiar un poco, sacará la conclusión de que los últimos dos siglos de historia humana del planeta Tierra son incomprensibles si no se entiende un poco el término "nación"... Este término parece expresar algo importante en los asuntos humanos. Pero, ¿exactamente qué? Ahí radica el misterio.²

¿Exactamente qué?... La eterna lucha dialógica entre antagonismos que subyace a la esencia de Europa a través de los diferentes períodos históricos nos ha enseñado que de la síntesis de los polos otrora enfrentados surgen nuevas ideas que colonizan las agitadas mentes europeas.³ Como si de una eclosión se tratara, el nacionalismo cultural hunde sus raíces

en el romanticismo antitético a la visión racionalista ilustrada. La recuperación de lo perdido, de las esencias olvidadas, de las tradiciones y costumbres que, imperecederas como el espíritu de los pueblos, conforman las naciones, se convierte para la *intelligentsia* del viejo continente en un objetivo idealista y redentor. El *volkgeist* constituye el sustrato común de una nación cultural inmutable y apriorística, independiente de los Estados seculares y de sus correlatos, las naciones políticas.

Romanticismo y nacionalismo, nacionalismo y romanticismo, que ven cómo la industrialización y la centralización de una cultura homogénea, mediatisada y dominante, se abren paso a través de la modernidad. El rechazo a esta nueva realidad, la del Estado capitalista-industrial, donde impera, por necesidades funcionales, una misma visión de lo común-nacional, provoca que algunos de los grupos locales que no se ven identificados con esa nueva tendencia homogeneizadora impulsada desde el centro propicien el surgimiento de nacionalismos periféricos, contrarios a la modernidad y a sus consecuencias.⁴ Así, intentan crear estructuras de autogobierno que, utilizando los mismos medios e instrumentos del Estado central que aborrecen, lleven a cabo una nueva homogeneización cultural, pero esta vez, desde los particularismos locales. La invención de costumbres y símbolos, la recuperación de lenguas relegadas al olvido o, incluso, la reivindicación de rasgos genéticos propios y unívocos, sirven a tal fin unificador desde lo local y frente a lo central.

Y es en este marco donde debemos encuadrar el nacimiento del nacionalismo

2. HOBSBAWM, E., *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Ed. Crítica, Barcelona, 1995, p. 9.

3. MORIN, E., *Pensar Europa. La metamorfosis de un continente*, Gedisa, Barcelona, 2003. Para Morin, ésta constituye la esencia de Europa.

4. GELLNER, E., *Naciones y nacionalismo*, Alianza Universidad, Madrid, 2001, p. 101.

vasco, de profundas raíces tradicionalistas e integristas, heredero del carlismo más radical y antiliberal. El odio a la modernidad industrializada, representada por lo español, y al modelo liberal de representación que acarrea, no muy amigo de la confesionalidad, es recogido con extrema animadversión por un carlista de la pequeña burguesía vizcaína: Sabino Arana Goiri.

Pocos movimientos deben tanto a una misma y única persona que el nacionalismo vasco a Sabino, hasta el punto que en determinados momentos el *aranismo* ha sido sinónimo de nacionalismo. El partido que él mismo fundó en 1895, el PNV, ha monopolizado buena parte de todo el nacionalismo vasco hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX, y constituye, a día de hoy, el segundo partido más antiguo de España, por detrás del PSOE.

Su recorrido a través de la primera mitad del siglo XX, en medio de una monarquía caciquil y una España poco dada a las aventuras territoriales, no estuvo exento de dificultades. Pero el PNV consiguió llegar hasta la II República conservando la esencia de su ideario, cercano, como veremos, a lo más reaccionario y tradicionalista que puede imaginarse.

Ver cómo se encuadró esta ideología con los nuevos tiempos en los que entraba España, cuál fueron sus tensiones con la República y cuáles sus objetivos políticos dentro del nuevo régimen, constituye el objeto de estudio del presente trabajo. Hemos dejado a un lado el turbio periodo de la Guerra Civil, donde el PNV y las provincias vascas consiguieron ya su tan ansiado Estatuto. Nos centraremos, pues, en el análisis del nacionalismo vasco durante el periodo de paz de la II República, no sin antes llevar a cabo, como es de recibo, un breve recorrido por los antecedentes his-

tóricos que lo precedieron ya que, como nos recordara D. Francisco Tomás y Valiente, “no hay dogmática sin historia.⁵

2. La España liberal y los particularismos locales

Es indudable que la Revolución liberal que comienza a principios del siglo XIX en Europa necesita de un nacionalismo unificador que legitime al nuevo Estado tras la desaparición de los fundamentos tradicionalistas, historicistas y religiosos que habían sustentado el Antiguo Régimen. Surge así un nacionalismo de tipo político, liberal o liberal-democrático, que tiene su fundamento en la lealtad al Estado y a la Nación, Nación que es ahora consciente de su autolegitimidad política como fundante y reproductora de aquél.

España no es pasiva a esta nueva realidad. Desde el liberalismo gaditano o, incluso, desde los pensadores ilustrados, se va tejiendo una compleja y diversa madeja de nacionalismo político que llega hasta la II República. Dos tradiciones, la liberal y la liberal-democrática española, tan olvidadas como injustamente tratadas. Dice D. Manuel Azaña:

Nosotros más o menos venimos a continuar cuanto ha sido en España el pensamiento independiente y libertad de espíritu... ¿Quién no ha percibido a lo largo de nuestra historia intelectual y moral la queja murmurante al margen de lo ortodoxo? Somos sus herederos.⁶

5. TOMÁS Y VALIENTE, Francisco, *Obras completas*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales (en adelante CEPC), Madrid, 1997, tomo III, p. 2.587.

6. AZAÑA, M., *La velada de Benicarló*, Edit. Castalia, Madrid, 1974, pp. 186 y 187.

Y más profusamente:

Yo hablo de la tradición humanitaria y liberal española, porque esa tradición existe, aunque os la hayan querido ocultar desde niños maliciosamente. España no ha sido siempre un país inquisitorial, ni un país intolerante, ni un país fanatizado, ni un país atraillado a la locura. No ha sido siempre así, señores, y a lo largo de toda la historia de la España oficial, a lo largo de toda la historia de la España imperial, a lo largo del cortejo de dalmáticas y de armaduras y estandartes, que todavía se ostentan en los emblemas oficiales de España, a lo largo de toda esa teoría de triunfos o de derrotas, de opresiones o de victorias, de persecuciones o de evasiones del suelo nacional, paralelo a todo eso ha habido siempre durante siglos en España un arroyuelo murmurante de gentes descontentas, del cual arroyuelo nosotros venimos y nos hemos convertido en ancho río.⁷

Nacionalismo liberal español, tan bien sintetizado por Azaña, que se consolida ya durante el siglo XIX, a pesar de tener que combatir ideologías antiliberales propias de otras épocas, como el carlismo. El rechazo al pensamiento liberal y al proceso de secularización que conllevaba, provoca en España no solo tensiones políticas, sino también bélicas. Dicho rechazo convierte la conservación de los viejos Fueros de las provincias vascas y Navarra en núcleo de resistencia frente al centralismo liberalizador. La victoria de los liberales-cristinos en la Primera Guerra Carlista (1833-1839) conllevó la aprobación de la ley de 25 de octubre de 1839, auspiciada por el general Espartero y que venía a confirmar los Fueros al tiempo que introducía cláusulas

ambiguas para su derogación. La sublevación de las provincias vascongadas en 1841 contra el nuevo régimen progresista de Espartero y a favor de la restauración liberal-moderada de Isabel, provocó que el general decretara la abolición de los Fueros, que serían de nuevo restaurados a la vuelta de los moderados. En 1876, tras la victoria de Alfonso XII en la Tercera Guerra Carlista, los Fueros serían definitivamente abolidos en las provincias vascongadas, aun conservando cierto régimen de concierto económico.

Este hecho prepara el terreno para el surgimiento de un nacionalismo cultural y periférico de base romántica, fuerista y tradicionalista, enfrentado al nacionalismo liberal o liberal-democrático centralista y moderno.⁸ Sabino Arana, carlista convencido, será el que abandone el carácter nacional-español del carlismo para abanderar una nueva ideología nacionalista con la creación del antagonismo vasco-español. Conservando la esencia tradicionalista, integral católica y reaccionaria del carlismo, pero concentrándolo en una visión “vasquista,” irá creando el andamiaje de un nuevo nacionalismo periférico. Lo español se asemeja a liberal, a moderno, a centralista, mientras que lo vasco es identificado con las esencias tradicionales e históricas de lo rural, lo campesino, lo puro y religioso. El liberalismo es visto como una imposición españolista que entra en el País Vasco a través de la abolición de los fueros, cuyo proceso comienza en 1839 tras la derrota en la Primera Guerra Carlista.⁹ Para Sabino, antes de esa fecha, los territorios históricos de

7. AZAÑA, M., *Obras completas*, Edit. Oasis, México, 1966, t. II, pp. 693 y 694. Se reproduce aquí una charla en la sociedad El Sitio, de Bilbao, que el 9 de abril de 1933 pronunció el que luego sería Presidente de la República.

8. Para una visión de esta tradición española, *vide*. DE BLAS GUERRERO, A., *Tradición republicana y nacionalismo español*, Tecnos, Madrid, 1991.

9. Cfr. FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, J., “Antecedentes: fuerismo, carlismo y nacionaísmo”, en

las vascongadas y de Navarra disfrutaban de un régimen de independencia y libertad, donde la “etnia vasca” se desenvolvía dentro de su tradicional apego a las instituciones tradicionales y a la religión.¹⁰

Ya no estamos ante dos visiones de España, la tradicionalista del carlismo y la liberal, sino ante una nueva realidad nacionalista que hace frente a la misma idea de España. El nacionalismo vasco que surge a finales del XIX bajo la batuta de Arana es, además, un nacionalismo de tipo cultural exacerbado, sin atisbo alguno de liberal, de ese liberalismo que tanto odia. Por ello, parte de la base de elementos culturales (lengua, costumbres, tradiciones, etc) y hasta de elementos étnico-racistas (la raza vasca) como criterios diferenciadores del nacionalismo político-liberal representado por lo español. El nacionalismo cultural se desarrolla, pues, frente al otro, frente al que se considera sino enemigo, al menos diferente y antagonista.¹¹

3. El Partido Nacionalista Vasco

Con estas ideas, Arana funda en 1895 el Partido Nacionalista Vasco, verdadero

Los nacionalistas: historia del nacionalismo vasco, 1876-1969, 1995, pp. 17-51.

10. Para un estudio del racismo en el primer nacionalismo vasco, puede verse QUIROGA FERNÁNDEZ DE SOTO, A., “Hermanos de sangre. Regeneracionismo, catolicismo y racismo en los nacionalismos españoles, catalanes y vascos (1890-1945),” en Joaquín Costa y la modernización de España, marzo, 2011.

11. MOLAS, I., “Los nacionalismos durante la II República. Una perspectiva comparada”, en BERAMENDI, J. G., y MÁIZ, R., (Comps.), *Los nacionalismos en la España de la II República*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1991, p. 14 y ss.

motor político y social que monopoliza el nacionalismo vasco hasta 1930, cuando surge Acción Nacionalista Vasca (ANV). Durante esos más de 30 años, el PNV será el encargado de ir tejiendo y configurando el nacionalismo y la primigenia idea de nación vasca. Para ello, no dudará el utilizar medios artificiales y completamente inventados. Como nos recuerda Gellner de nuevo:

El nacionalismo engendra a las naciones, no a la inversa. No puede negarse que aprovecha-si bien de forma muy selectiva y a menudo transformándolas radicalmente- la multiplicidad de culturas, o riqueza cultural preexistente, heredada históricamente. Es posible que haga revivir lenguas muertas, que se inventen tradiciones y que se restauren esencias originales completamente ficticias.¹²

Labor creativa y recopilatoria que será impulsada por el PNV y por la Sociedad de Estudios Vascos (SEV), creada en 1918 por las Diputaciones Forales para desarrollar y consolidar la “cultura euskalduna.”¹³

A pesar de que en sus últimos años de vida, el pensamiento de Arana da un giro españolista y abandona la radicalidad de sus planteamientos nacionalistas, el PNV recogerá el legado e ideario de su primera etapa tras la muerte de su fundador (1903). El integrismo religioso-católico, el odio hacia el liberalismo y la modernidad, el antagonismo vasco/español asentado en criterios etnocéntricos y el tradicionalismo más exacerbado (incluido un machismo sin igual en la época), son

12. GELLNER, E., op. cit., p. 80.

13. Para un estudio concienzudo de los orígenes del nacionalismo vasco, puede verse CORCUELA J., *Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco (1876-1904)*, Siglo XXI, Madrid, 1979.; SOLOZABAL, *El primer nacionalismo vasco*, Tucar, Madrid, 1975.

los elementos esenciales que defiende el PNV durante las tres primeras décadas de existencia, bajo la bandera, siempre, de un nacionalismo cultural separatista.¹⁴

Separatismo, sí, pero al mismo tiempo una defensa paradójica del autonomismo. Durante esta primera andadura, el PNV defenderá la creación de instituciones comunes de autogobierno dentro del Estado español, sin renunciar, eso sí, al ideal independentista. De hecho, ya en la temprana fecha de 1898 parece atenuarse el ansia independentista en la propia persona de Sabino, quien tras ser elegido diputado, plantea una especie de Mancomunidad para el País Vasco que integre a las 4 diputaciones (las tres vascongadas más Navarra) en una región dentro de España.¹⁵

Este dilema, autonomismo versus independentismo, recorre el PNV desde sus inicios hasta la actualidad, siendo teóricamente independentistas pero pragmáticamente autonomistas. Dependiendo de las situaciones históricas a las que se enfrentan, los nacionalistas vascos optarán por recalcar más una vertiente u otra, pero sin renunciar nunca en la teoría y en las proclamaciones más retóricas y propagandísticas, a la independencia de lo que ellos llaman *Euskal Herria*.¹⁶

No obstante los devaneos de Sabino con el autonomismo pro-españolista,¹⁷ siempre se tendrá como ideas puras del nacionalismo, el llamado *aranismo*, su primera etapa, la de radicalidad independentista etnocéntrica y antiliberal que propugna el restablecimiento de la libertad vasca a través de los Fueros derogados por la Monarquía centralista. Las tendencias más moderadas y autonomistas (llamadas *eskalerriacas*) en el seno del PNV durante los años 20, alternadas con los aranistas puros, provocarán la primera gran escisión¹⁸ en el nacionalismo vasco con la separación de Aberri, grupo radical-independentista y de profunda raigambre aranista.¹⁹ Por su oposición a las negociaciones con las Cortes monárquicas que estaba llevando a cabo el sector más regionalista del PNV, deciden en 1921 escindirse y capitanejar un nuevo radicalismo nacionalista que ve en el ejemplo irlandés la vía a seguir.²⁰ Es la etapa de liderazgo del rico naviero y fuerista Ramón de la Sota, partidario del regionalismo y, en el fondo, él mismo liberal.²¹

Pero la tendencia aranista e independentista vuelve luego a tomar las riendas del

17. Llegó incluso a proponer la creación de una Liga de Vascos Españólistas.

18. En 1909 se había creado el Partido Republicano Nacionalista Vasco, de tendencia liberal y laica, opuesto al conservadurismo del PNV.

19. Para un estudio de las diversas ideologías que conviven dentro del PNV, *vide* ELORZA, A., *Ideologías del nacionalismo vasco. 1876-1937*, Aramburu, San Sebastián, 1978.

20. Landeta propone, en 1923, abandonar el aranismo y el objetivo último de la independencia, pero sus propuestas son obvias en el seno del PNV.

21. Esta persona singular fundaría los Astilleros Euskalduna y llegaría a ser nombrado Sir por el Rey de Inglaterra. Una aproximación a su vida en TORRES VILLANUEVA, E., *Ramón de la Sota: 1857-1936: un empresario vasco*, LID, Madrid, 1998.

14. DE LA GRANJA, J. L., “El nacionalismo vasco entre la autonomía y la independencia,” en BERAMENDI, J. G y MÁIZ R., *Los nacionalismos en la España....*op. cit., p. 102

15. Para un análisis centrado en la obra de Arana, puede verse LARRONDE J. C., *El nacionalismo vasco: su origen y su ideología en la obra de Sabino Arana-Goiri*, Txertoa, San Sebastián, 1977.

16. CORCUERA, J., “Perspectiva del nacionalismo vasco. Integración y asimilación”, en *Revue Internationale de Sociología*, enero-marzo de 1983, nº 45, p. 57.

PNV, que pasa a la clandestinidad, junto a toda su simbología, durante la Dictadura de Primo de Rivera.²² Estos años son, sin embargo, los del gran auge económico e industrial del País Vasco, que ve aumentada la producción industrial en más de un 200%, llegando a sus ciudades decenas de miles de inmigrantes procedentes de Extremadura, Andalucía, Castilla, etc.²³ La acción del PNV, desarrollada en la sombra, sigue fomentando la idea de una nación vasca, diferente de lo español, tanto étnica como culturalmente. Y ello choca, como no puede ser de otro modo, con la inmigración procedente del resto de España.²⁴

Tras la caída de la Dictadura Aberri regresa al PNV, reunificándose el partido en la Asamblea de Bergara del 16 de noviembre de 1930. En dicha Asamblea, se vuelve al aranismo más puro, propugnándose la independencia y recalando la naturaleza religiosa, integrista y tradicionalista de su ideario. El sector más moderado se separa y forma ANV (Manifiesto de San Andrés de 3 de noviembre de 1930), nuevo partido de corte liberal y aconfesional, pero nacionalista. Con contadas excepciones, el PNV representa la quasi-totalidad del nacionalismo vasco en los inicios de la década de los 30 del pasado siglo,

década que verá nacer en su seno, la II República Española.

4. La implantación y base social del nacionalismo vasco en los años de la República

El 14 de abril de 1931 los vivas a la República se suceden por las ciudades de España al conocerse los resultados de las elecciones municipales. El Rey, Alfonso XIII, tiene que abandonar el país rumbo al exilio, mientras en Madrid se constituye un Gobierno Provisional que proclama la II República y da inicio a un proceso constituyente para otorgar a España una Constitución.

El primer lugar donde se proclama la República es, precisamente, en el pueblo vasco de Éibar (Guipúzcoa), y el nuevo régimen es acogido, en general, con una profunda alegría y esperanza en Euskadi. Ahora bien, ¿cuál es la implantación real del nacionalismo vasco capitaneado por el PNV en aquella región de España a la llegada de la República? ¿Y durante ella?

En cierta medida, el proceso de expansión del nacionalismo resulta paradójico en cuanto va parejo al aumento de la industrialización del País Vasco. Como dice Jáuregui, “el nacionalismo va a adaptarse perfectamente a la nueva sociedad industrial, asentándose de modo firme en los núcleos urbanos e industriales.”²⁵ El campo social en el que el nacionalismo se inserta y expande es el de la pequeña burguesía y trabajadores rurales del País Vasco. Este carácter interclasista es

22. Cfr. RAMOS LARRIBRA, C., “El nacionalismo vasco durante la dictadura de Primo de Rivera”, en *Letras de Deusto*, vol. 15, nº 31, 1985 pp. 137-170.

23. Cfr. HERNÁNDEZ MARCO, J. L., (Coord.), *La industrialización del norte de España*, Universidad del País Vasco, 1988, pp. 206-221.

24. El “antimaketismo” fue la ideología más radical dentro del nacionalismo vasco de corte racista y xenófobo respecto de los inmigrantes del resto de España. *Vid.*, DE LA GRANJA SAINZ, J. L., “El antimaketismo: la visión de Sabino Arana sobre España y los españoles,” en *Norba. Revista de Historia*, nº 19, 2006, pp. 191-203.

25. JÁUREGUI GURUTZ, “Bases sociales en el nacionalismo vasco durante la II República”, en BERAMENDI J. G., y MÁIZ R., *Los nacionalismos en la España...op. cit.*, p. 239.

una más de las numerosas características *sui generis* del movimiento nacionalista. Aunque es un movimiento tradicionalista, no duda en crear su propio sindicato, Solidaridad de Obreros Vascos (SOV), en 1911. El SOV intentará abrirse paso en el movimiento obrero y en el proletariado de las grandes urbes vascas, pero será incapaz en sus inicios de desbarcar al PSOE y a la UGT, que patrimonializan el sector obrero. Ello cristaliza el viejo antagonismo entre el socialismo y el nacionalismo, que perdura a lo largo de toda la República.

En los años previos a la República, la industrialización concentra su aumento en Guipúzcoa (aunque de manera dispersa) que llega tarde al proceso, y se consolida en Vizcaya, tradicional feudo del nacionalismo vasco (sobre todo Bilbao), donde nació y donde dio sus primeros pasos de la mano de Sabino. En ambas provincias, no obstante, el sector industrial supera el 40% de la ocupación laboral. A ello hemos de sumarle el alto grado de desarrollo económico y social que experimentan dichas zonas industriales durante la primera mitad del siglo XX, sin parangón en el resto de España. ¿Cómo, entonces, a pesar de su idiosincrasia, va penetrando el nacionalismo en la sociedad vasca?

El secreto se encuentra en la propia naturaleza del PNV, que no se considera a sí mismo como un partido político más, sino como un movimiento que integra todo el nacionalismo vasco, y aún más, la propia nación vasca. El aranismo que propugna implica el rechazo de lo español, la creación artificial de un antagonismo irreconciliable vasco/español como eje transversal e interclasista. Aunque durante la República dicho antagonismo se suaviza, “se mantiene en su intensidad y crudeza”.²⁶

26. *Ibid.*, p. 243.

El PNV, sobre este eje, se autoconstituye como único representante legítimo de la comunidad vasca, desbordando así el esquema clásico de los partidos. Su táctica: penetrar en todo el tejido social vasco, sin distinción de clases, y sobre el único referente de la distinción amigo/enemigo, vasco/español.

De esta forma, e imitando los partidos de masas de la época, incluidos los fascistas, crea una serie de organizaciones y movimientos satélites a su estructura, que tienen por objeto la difusión del ideario del partido y la construcción de una comunidad nacional vasca frente a lo español. Así, se crean las *Eusko Gaztedi*, o Juventudes Vascas, las *Emakume Abertzale Batza*, sección femenina; la Universidad Social Obrera Vasca, organizaciones infantiles, centros sociales (*euskal etxe*), lugares de distensión (*batzokis*), decenas de asociaciones culturales, la Federación de Escuelas Vascas, la Federación de Maestros Vascos, clubes y prensa deportiva (*Excelsior*), etc... todos dependientes del PNV. Incluso se intentó, sin éxito, la creación de una patronal nacionalista vasca, Agrupación Vasca de Acción Social Cristiana (AVASC) de profundas raíces católicas.²⁷ El PNV, como centro de todo este entramado, logra así entrar en todos los ámbitos de la sociedad vasca, en el político, en el sociolaboral y en el educativo-cultural.

La eficacia de esta táctica, innovadora para la praxis política de la época, junto a la transversalidad de su criterio de definición (el antagonismo vasco/español), le

27. Un listado completo puede encontrarse en la monumental monografía que José Luis de la Granja dedica al nacionalismo vasco durante la II República. DE LA GRANJA SAINZ, J. L., *Nacionalismo y II República en el País Vasco*, Siglo XXI, Madrid, 2008, pp. 32 y ss.

dará grandes resultados. Desde el punto de vista número, su componente más importante es la clase trabajadora, tanto rural como urbana, siempre autóctona (a los inmigrantes se les veta la entrada, por ser españoles), y pronto se irá haciendo, poco a poco, con mayor presencia en el proletariado, desplazando a UGT y al PSOE, que quedarán relegados a la representación de los trabajadores inmigrantes. Para con los nacionalismos, el PSOE es mucho más intransigente que los republicanos (Azaña), pues ve cómo le pueden ir robando votos desde posiciones interclasicistas que en nada ayudan a los trabajadores, que mutan su conciencia de clase por otra conciencia colectiva, la nacional o étnico-cultural, alejada del verdadero ideal socialista. De hecho, como apuntábamos, los miembros del PSOE/UGT, y los trabajadores inmigrantes, carecen siquiera de la capacidad de llegar a formar parte de la comunidad vasca, pues no cumplen con el parámetro etnocéntrico de lo autóctono. El problema se plantea cuando surgen dentro del PNV voces vascas discrepantes con su carácter conservador y tradicionalista, como ANV. Aquí, el criterio de lo étnico ya no puede imperar para rechazarla, de ahí el tímido desprecio del PNV a la nueva formación laica y republicana, que apenas tendrá, eso sí, incidencia en la vida política vasca durante el periodo republicano.

Con todo ello, durante los primeros años de la República, el PNV llega a alcanzar el 45% de los votos en Bilbao y superar el 25% en Guipúzcoa, en una tendencia progresiva al alza que no hará sino aumentar.²⁸ Además del elemento interclasista y antagonista de la dicotomía vasco/español, el nacionalismo se sirve un cierto carácter social que tamiza de humana la industrialización. Al contrario de lo que pueda pare-

28. JAÚREGUI GURUTZ., op. cit., p. 241.

cer en un primer momento, su rechazo al modelo liberal y su tradicionalismo no es óbice para aceptar la industrialización y la modernidad. Lo que repudian es el modelo político centralista-liberal que conlleva, y sus consecuencias. Es más, gran parte de los hombres insignes del nacionalismo vasco serán personas vinculadas con la industria, incluso grandes fortunas como Ramón de la Sota.²⁹

Ese tamiz humano-social del proceso industrializador atraerá a buena parte de la clase obrera al SOV, que durante la República llega a los 40.000 afiliados, superando casi a la UGT.³⁰ Tamiz humano que viene dado por el carácter católico de todo el movimiento nacionalista, influido en este punto por la doctrina social de la Iglesia (Encíclica *Rerum Novarum*, de León XIII). Adaptación vasca del catolicismo social español que llegará a estar teorizada a través del nacionalista Aitzol y su obra, *La democracia en Euzkadi*, de 1936.³¹ La defensa de la doctrina social por parte del nacionalismo no conlleva, sin embargo, la adopción de ningún elemento socialista o revolucionario, sino todo lo contrario. El respeto por la propiedad privada y la armonía (cristiana) entre las distintas clases sociales se convierte en el paradigma a seguir.³² El SOV se aprovecha, además,

29. Así lo apunta CASTELL, L., *Modernización y dinámica política en la sociedad guipuzcoana de la Restauración, 1876-1915*, Siglo XXI, Madrid, 1987, pp. 338 y ss.

30. JAÚREGUI GURUTZ, op. cit., p. 249.

31. KORTAZAR URIARTE, J., “La literatura vasca y la creación de la Nación: ideas de José Aristimuño, “Aitzol” (1896-1936)”, en ROMERO TOBAR, L., (Coord.), *Literatura y nación: la emergencia de las literaturas nacionales*, 2008, pp. 207-222.

32. DE PABLO, S., “Notas sobre la base social del nacionalismo vasco (1931-1936), en BER-

de la poca conciencia de clase de una sociedad rápidamente industrializada, sin tradición de lucha ni precedentes de conflictos sociales, arrancando el protagonismo a otras formaciones como el Partido Comunista Vasco, al que odia. El SOV se configura así como un sindicato *sui generis*, cuyas bases están compuestas por un proletariado autóctono nacionalista poco dado a revoluciones, sin conciencia de clase, y donde prima la contradicción vasco/español por encima de los antagonismos de clase.³³

A pesar de ello, parte de las bases del SOV llegan a apoyar la huelga general revolucionaria de octubre del 34, en contra de la dirección del sindicato y del propio PNV, que no fue capaz de evitar un enfrentamiento entre los trabajadores nacionalistas y la patronal, también nacionalista, AVASC, sustentada principalmente por la Iglesia.³⁴

Por otro lado, y como hemos visto ya, el PNV es, ante todo, una formación integrista desde el punto de vista religioso. Su catolicismo reaccionario no significa, sin embargo, que se subordine a los dictámenes de la jerarquía católica, a la que en más de una ocasión acusa de españolista, creando verdaderos momentos de tensión. Muchos clérigos vieron abierto el

MENDI J. G., y MÁIZ R., (comps), *Los nacionalismos en la España...* op. cit., p. 275.

33. Cfr. MEES, L., “Clases, religión y Nación: el sindicalismo nacionalista en el País Vasco hasta la Guerra Civil,” en DE LA CUEVA MERINO, J., *Izquierda obrera y religión en España (1900-1939)*, 2012, pp. 155-178.

34. Para un análisis general de la incidencia de la Revolución de octubre del 34 en el País Vasco, puede verse FUSI AIZPURÚA, J. P., “Nacionalismo y Revolución: Octubre de 1934 en el País Vasco,” en *Octubre 1934: cincuenta años para la reflexión*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1985, pp. 177-198.

camino de devolver a la Iglesia el poder y la influencia social perdidos por culpa del liberalismo secularizante, y abrazaron la nueva ideología nacionalista. Sobre todo, como apuntan los investigadores Aizpuru y Unanue, fueron sacerdotes de las clases más humildes y de las zonas rurales, jóvenes en su mayoría, quienes desde los altares promovieron y expandieron las nuevas ideas, llegando a constituir hasta un 30% de todo el clero vasco.³⁵

5. La cuestión autonómica

Como hemos dejado apuntado más arriba, la dicotomía autonomismo/independendismo es el dilema sobre el que discurre buena parte de la acción del nacionalismo vasco. Y no se trata solo de un problema de elección, sino que también existe un problema común a ambas tendencias. La importancia simbólica que tiene el fuerismo para el primer nacionalismo vasco de inspiración aranista no sirve como fundamento normativo de la nueva comunidad que se quiere crear, sino como reivindicación de un pasado idealizado y romántico. La fragmentación entre las tres provincias vascongadas, con instituciones propias e independientes, y Navarra, hacía difícil la concreción de un proyecto común de futuro sobre el que asentar la idea de autonomía o de independencia. ¿Autonomía? ¿Independencia? Sí, pero, ¿de qué? ¿De las provincias individualmente o de todo el territorio en su conjunto?

La solución que el PNV, tomando como referencia el pensamiento de Sabino

35. AIZPURU, M., Y UNANUE, D., “El clero diocesano guipuzcoano y el nacionalismo vasco: un análisis sociológico,” en BERAMENDI J. G., Y MÁIZ R., *Los nacionalismos en la España...* op. cit., p. 294.

al respecto, intentó otorgar fue la de un confederalismo vasco teñido aún de férrido provincialismo. Es decir, garantizar la autonomía de las provincias, de los territorios históricos, al tiempo que se articularan instituciones comunes en esa nueva región/Estado independiente.

Con la llegada de la República, el PNV suaviza sus posiciones y renunciando en la práctica inmediata al objetivo de la independencia, decide centrar todos sus esfuerzos en conseguir un Estatuto de autonomía para las provincias vascas dentro del régimen republicano. Estatuto que sería el primer paso hacia ese hipotético y ansiado futuro de autogobierno. Impera, por tanto, una visión pragmática y contemporizadora que, a pesar de no contentar a toda la formación, va a ser la seña de identidad del nacionalismo vasco durante los seis años de paz de la joven República Española.

6. El Estatuto de Estella

Como dice Corchera Atienza, “cuando se acababa de celebrar el Pacto de San Sebastián (con ausencia de nacionalistas y demás fuerzas políticas fueristas o similares) y cuando los catalanistas habían conseguido convencer a republicanos y socialistas sobre el carácter regional (luego integral) que había de tener la II República, no estaba muy avanzada la reflexión existente en el País Vasco sobre el tema autonómico.”³⁶

La República coge de sorpresa a un nacionalismo vasco sin teorización seria so-

36. CORCUERA ATIENZA, J., “Fuerismo y autonomía en el estatutismo vasco durante la II República”, en BERAMENDI J. G., y MÁIZ R., *Los nacionalismos en la España...op. cit.*, p. 358.

bre el autonomismo, más concentrado en historicistas teorías romántico/fueristas y en no menos imaginarios escenarios de independencia “nacional.” Pero, como decimos, aprovechan los nuevos aires republicanos para, desde un punto de vista puramente pragmático y posibilista, alcanzar mayores cuotas de autogobierno con la finalidad de que, así, se profundice en la construcción de la nación vasca y de la conciencia independentista.

De este modo, nada más proclamada la República, el PNV no tarda en encargar a la Sociedad de Estudios Vascos (SEV) un primer proyecto de Estatuto, que es aprobado por la junta de dicha Sociedad, con una inusitada rapidez, el 31 de mayo del 31. En verdad, este primer proyecto de Estatuto son cuatro en uno, pues la SEV dividió los trabajos entre cuatro subcomisiones de Estatuto, una por cada una de los territorios históricos más Navarra. Cada subcomisión es, además, auxiliada por las asambleas municipales provinciales, de alcaldes, que realizan propuestas y colaboran en la redacción. Se quedan así al margen las Comisiones Gestoras de las Diputaciones (instituciones provinciales), que dependían directamente del Gobierno de Madrid al ser de designación gubernamental. Al mismo tiempo, al ser los diferentes proyectos redactados por asambleas de alcaldes en pie de igualdad, el mundo rural, donde el PNV tenía más fuerza, queda sobrerepresentado, en perjuicio de las grandes ciudades donde el PSOE o los republicanos tenían aún un peso significativo.³⁷

El 14 de junio de 1931, dos meses después de la proclamación de la República, los distintos proyectos se llevan a la Asamblea Magna de Municipios de

37. Ibid., p. 360.

Estella,³⁸ donde recibe numerosas enmiendas. Discutido punto por punto el proyecto, sería definitivamente aprobado por los 427 ayuntamientos presentes (sólo 20 ayuntamientos votaron en contra o se abstuvieron). El PSOE, las fuerzas republicanas y ANV decidieron ausentarse, por lo que el proyecto de Estella nace ya con una importante tara de calidad democrática.

El Estatuto General del Estado Vasco, pues ese sería su nombre oficial, declara el Estado vasco autónomo dentro del Estado español, Estado vasco formado por cuatro provincias (Vizcaya, Guipúzcoa, Álava y Navarra) que recibirían el nombre común de Euzkadi.

En el proyecto de Estatuto se sigue dando gran importancia a los territorios, en una especie de confederación como la ideada por Sabino y parte del aranismo posterior a él. Las Juntas Vascongadas (provinciales) y las Cortes de Navarra son definidas como las cotitulares del poder legislativo vasco en sus respectivas competencias, mientras que el poder legislativo común reside ahora en el Consejo General del Estado Vasco, integrado por 20 representantes de cada entidad histórica (tres provincias vascas más Navarra). Un total de 80 representantes que son los que forman dicho Consejo General y los que tienen capacidad de legislar sobre las materias comunes competencia del Consejo y atribuidas por el Estatuto.

Dentro de este Consejo, 2 representantes de cada entidad, es decir, 8 en total, constituyen la Comisión Ejecutiva, que hace las veces de gobierno o poder ejecutivo. Su presidente, que lo es también del Consejo General, es elegido por mayoría absoluta de los 80 miembros de éste, por 2 años. Su

38. La reunión debía haberse celebrado en Pamplona, pero debido a diferencias de última hora con los carlistas, se decidió llevarla a Estella.

cargo se renueva rotatoriamente entre los 2 representantes de cada territorio.

La sede de ambas instituciones se situaría en Vitoria, capital simbólica del nacionalismo vasco, a pesar de (o precisamente por) ser la ciudad vasca donde menos presencia tiene.

Asimismo, el Estatuto contemplaba un mecanismo de resolución de conflictos entre las instituciones comunes y las provinciales, al establecer una Comisión mixta de entendimiento entre ambas y un Tribunal Supremo del País Vasco como última instancia de decisión. Parece claro que tanto la SEV como los representantes municipales de Estella calcaron en el Estatuto el sistema institucional del propio PNV, compuesto por un Consejo Ejecutivo Nacional (EBB), integrado por un número igual de los Consejos Regionales que han sido designados por las Asambleas, un Presidente, un Tribunal "Supremo" interno, etc.³⁹

Las referencias a la soberanía del pueblo vasco chocan, por otra parte, con la propia distribución institucional. En efecto, el poder legislativo y ejecutivo que el Estatuto establece no derivan de la "soberanía" o voluntad del pueblo vasco, sino de los representantes de las diputaciones, en un sistema de legitimidad indirecta y mediata. Y, además, se da una doble paradoja, pues dichas proclamaciones solemnes de soberanía se enfrentan con la propia inserción que el Estatuto hace en el conjunto del Estado español. El País Vasco se constituye, dice el proyecto, como un Estado miembro dentro de una República federal.

Como es fácilmente deducible, el entramado institucional que se creaba era al-

39. Un análisis de todo el Estatuto puede verse en DE LA GRANJA SAINZ, J. L., *Nacionalismo y II República en el País Vasco*, op. cit., pp. 144-170 y 270-286.

tamente disfuncional y confuso, y más habida cuenta de la ausencia aún de una Constitución republicana, entonces en proceso de elaboración. Adelantar por ciencia infusa la propia configuración futura del marco constitucional que se desprendería del poder constituyente era un ejercicio cuanto menos atrevido por parte de los redactores de Estella. Y, de hecho, esta sería una de las principales causas del fracaso del proyecto.

En cuanto al sistema de distribución de competencias, el Estatuto contenía lagunas notables. A través de una doble lista establecía las competencias del Estado y las del País Vasco, de manera excesivamente rígida y sin cláusulas flexibilizadoras que permitieran su constitucionalidad. Esa vinculatoriedad al Estado central antes de la existencia misma de una Constitución republicana no tenía fundamento, y así sería denunciado posteriormente.

¿Pero acaso estas lagunas que aquí indicamos no fueron vistas por la Asamblea de Estella? Efectivamente, parece ilusorio pensar que no se dieron cuenta, *ab initio*, de tales disfunciones y del carácter atrevido, y hasta de predistigión, de la totalidad del Estatuto. Ello ha hecho pensar a los investigadores e historiadores que la intención del Estatuto, rápidamente redactado, fue más la de ser bandera de la reivindicación autonómica, instrumentalizándolo políticamente como elemento de agitación panfletaria, sin más intenciones normativas.

La novedad radica, no obstante, en que, por primera vez, la restauración de los Fueros no es la primera reivindicación, al tiempo que se logra presentar un proyecto común de País Vasco, disfuncional, sí, pero común a todos los territorios históricos.⁴⁰

40. CLAVERO, B., “Los fueros de las Provincias Vascas ante la autoría de la República Española”,

El punto del Estatuto que más reticencias y molestias causó en Madrid, sobre todo entre los republicanos, fue el monopolio de las instituciones vascas sobre las relaciones Iglesia-Estado, que posibilitaba la firma de un nuevo concordato con la Iglesia Católica sólo para el País Vasco. Habida cuenta de la naturaleza integrista y religiosa del nacionalismo vasco liderado por el PNV, el concordato sería aún más beneficioso para la Iglesia que el que estaba vigente en el conjunto de España. Esa regresión se veía como intolerable por parte de las fuerzas republicanas y socialistas laicas, y más tras el abierto anticlericalismo que se desprendía del texto constitucional que estaba elaborándose. Dicha competencia exclusiva para el País Vasco fue introducida por la Asamblea Magna de Municipios en Estella, ya que no se contemplaba en los diversos proyectos enviados por la SEV. Ello nos lleva a asegurar, como destaca Estornés Zubizarreta, que la Asamblea de Estella lleva a cabo una lectura “más fundamentalista y confesional” del Estatuto, contentando así, además, a los sectores más integristas y cercanos al carlismo tradicionalista.⁴¹

7. Un nuevo escenario

El proyecto de Estatuto chocará enseguida, como es evidente, con la Constitución de la República española que se aprueba por las Cortes Constituyentes el 9 de diciembre de 1931.

en *Revista Vasca de Administración Pública*, nº 15, p. 55. La única referencia a los Fueros en este proyecto se contiene en Preámbulo, con expresiones pseudomíticas e historicistas.

41. ESTORNÉS ZUBIZARRETA, I., “El autonomismo vasco antes de 1936”, en *Symposium sobre el Estatuto vasco de 1936*, Instituto Vasco de Administraciones Públicas, Oñate, p. 107.

La renovación del nacionalismo español, hacia un nacionalismo de corte liberal que sitúa la concepción nacional en el plano jurídico, y no en el cultural o ideológico, permite la instauración de un Estado que respete en su seno el pluralismo territorial y los particularismos locales. El miedo (o desconocimiento) a lo federal impone un modelo de Estado “integral” novedoso, con caracteres típicamente federales pero sin llegar a tales extremos. La figura de Azaña en esa renovación del nacionalismo es esencial, como en la propia consolidación del ideal republicano. El nacionalismo español se desprende en buena parte de su afirmación férrea del centralismo estatalista, y facilita el acuerdo que permite integrar en el nuevo consenso constitucional a los republicanos catalanes. Los nacionalistas vascos, en cambio, no asumirán *ab initio* la nueva posibilidad que les abre la República, y el PNV no votará a favor de la Constitución. Y más cuando por Decreto de 8 de diciembre de 1931, se establece que la redacción de los futuros Estatutos de autonomía deberá respetar, necesariamente, los presupuestos y disposiciones constitucionales. En vigor ya la Constitución, la minoría vasca en las Cortes españolas retira el Estatuto de Estella. Con el fracaso, por todos previsto y nada traumático, del proyecto de Estatuto, el nacionalismo vasco cambia de estrategia.

Desde la proclamación de la República en abril se habían constituido, bajo control y designación directa de los Gobernadores civiles, Comisiones Gestoras que se hicieron cargo de las diputaciones provinciales vascas hasta las próximas elecciones. El PNV, partidario de un mayor municipalismo afín a sus intereses y donde estuviera sobrerepresentado el mundo rural, rechazó en un inicio la formación de estas Gestoras, pero con el fracaso del Estatuto de Estella decide dar una oportunidad

a estas instituciones, que comenzarán la redacción de un nuevo Estatuto.

Al mismo tiempo, el PNV, aliado en las Cortes de los tradicionalistas de base carlista, con quienes compartían su integrismo y conservadurismo, ve cómo se queda aislado al apoyar la investidura como Presidente de la República a Niceto Alcalá Zamora, odiado por los tradicionalistas que, en el fondo, repudiaban la República. Con el apoyo a Alcalá Zamora, parece aceptar, tácitamente, el régimen republicano y su Constitución, de ahí que los reaccionarios tradicionalistas rompan su pacto con los nacionalistas. De hecho, esto supondrá un acercamiento del PNV con los republicanos de izquierda, incluso con algunos sectores de su enemigo tradicional, el PSOE, a través de la figura de Prieto. Pero el acercamiento fue, no obstante, débil, y siguió siendo aliado de la derecha reaccionaria representada por el carlismo, y del Partido Radical de Lerroux. Esta moderación del PNV, sin embargo, en su búsqueda y consecución de una autonomía para el País Vasco, no sentará demasiado bien entre sus propias filas, y acarrearía en un futuro nuevas escisiones como la de Jagi-Jagi en 1934, heredero de Aberri, que integraba el sector más radical-aranista del PNV.

8. El proyecto de las gestoras y el comienzo de la guerra

El PNV, como vemos, apoya la redacción por parte de las Gestoras de un nuevo proyecto de Estatuto, en el que participan, de forma consultiva, los municipios vascos de las tres provincias y Navarra.

Efectivamente, en enero de 1932 se convoca una reunión entre las Comisiones

Gestoras de las Diputaciones y los municipios que tiene por finalidad la elaboración de un Estatuto acorde, ahora sí, con la nueva Constitución de la República. El 11 de marzo de 1932, la Comisión nombrada al efecto acaba sus trabajos, siendo presentado ante todos los municipios vascos el 19 de junio del mismo año, en Pamplona. El proyecto de las Gestoras recibe el respaldo de la mayoría de ayuntamientos de Álava, Vizcaya y Guipúzcoa, pero es rechazado por los navarros con el impulso de los carlistas. Ello provoca el enfrentamiento entre los otrora tradicionales aliados carlistas y el PNV, alianza que ya no se volverá a recuperar.

El proyecto hereda del de Estella una ambigüedad disfuncional buscada intencionalmente como apertura jurídica y previa indefinición política. Parece atribuir competencia legislativa, y no meramente administrativa, a las provincias, lo cual supondría una más que dudosa constitucionalidad, ya que el monopolio sobre la creación de la ley residía o bien en las Cortes de la República, o bien en las regiones autónomas constituidas. Lo que se intenta es, pues, crear una región dentro del marco constitucional pero en la que pervivan, con especial importancia, las diversas especificidades autónomas de las provincias.

Los diputados del Parlamento autonómico serían elegidos la mitad por todo el pueblo vasco en circunscripción única, y la otra mitad, por el electorado de cada provincia, igual en número a pesar de las diferencias demográficas. El Parlamento nombraría de entre sus miembros, y por mayoría, un Presidente del Consejo Permanente, especie de poder ejecutivo integrado por consejeros con la participación de las provincias.

En cuanto a las competencias, el Estatuto no establece con claridad un listado único

de reparto, sobre todo en materia fiscal. Efectivamente, en cuanto a los impuestos, parece que en un primer momento otorga la competencia a la Región, pero al mismo tiempo dice respetar el régimen de concierto provincialista. Esta indefinición hace pensar en una compatibilidad entre una hipotética Hacienda Vasca regional que puede recibir la titularidad o el ejercicio de más impuestos por parte del Estado, y la de los conciertos de las Diputaciones Forales.

Asimismo, a diferencia del de Estella, el de las Gestoras no reconoce ningún mecanismo de resolución de conflictos entre las provincias y las instituciones comunes, quedando quizás la puerta abierta a una intervención del Tribunal de Garantías Constitucionales de la República ex art.30 de su ley reguladora.⁴²

Sea como fuere, ante el rechazo de Navarra el PNV decide, en consecuencia, adaptar el Estatuto a la nueva situación y circunscribirlo a las tres provincias vascas. Con el respaldo de éstas, y siendo un Estatuto completamente constitucional, nada impediría, en teoría, su promulgación y entrada en vigor. El 5 de noviembre del 32 es aprobado en referéndum por el 84% del censo electoral, aunque con una menor participación de Álava.

Sin embargo, las elecciones legislativas de noviembre del 33 otorgan la victoria a la derecha española, comenzando así el denominado Bieno Negro. El PNV es aliado de Lerroux, el principal beneficiado de las elecciones. Incluso los nacionalsitistas llegan a respaldar su confianza en las Cortes, con el objetivo de conseguir

42. Para todo el proceso que siguió a la presentación del Estatuto de las Gestoras, puede verse DE LA GRANJA SAINZ, J. L., *Nacionalismo y II República en el País Vasco*, pp. 392-462.

el tan ansiado Estatuto. En contra de las previsiones nacionalistas, sin embargo, el proyecto de las Gestoras empieza a tener visos de fracaso en las Cortes. El Partido Radical y la CEDA, argumentando la baja participación de Álava y el hecho de que no hubiera aprobado por mayoría el plebiscito a favor del Estatuto (aunque ello no era constitucional ni legalmente necesario), exigen, primero, que se separe del proceso esta provincia vasca.⁴³ La oposición del PNV y la radicalización de Lerroux y la CEDA enfanga el proyecto hasta su total rechazo en las Cortes radical-cedistas, en medio de un clima de tensión territorial con Cataluña y social con los sectores populares. El proyecto de Estatuto cae así en el olvido, y la derecha retoma su política centralista, antiautonomista e incluso antivasca. Este rechazo al Estatuto hace que el PNV aumente sus acercamientos a la izquierda, abandonando definitivamente todo apoyo al partido radical de Lerroux.⁴⁴ En busca, como decimos, de apoyos a su autonomía, establece una velada alianza con las fuerzas republicanas y de izquierdas en las Cortes, lo que provoca la escisión de Jagi-Jagi en el 34.

Se da así un extraño fenómeno: durante el bienio social-azañista, el PNV, por naturaleza, es aliado de la oposición conservadora y tradicionalista, y durante el Bieno Negro radical-cedista, se acerca en una alianza antinatura a la nueva oposición socialista y republicana. Siguiendo a Payne: “el nacionalismo vasco era demasiado conservador para la izquierda moderada

en 1931-1932, y demasiado liberal para la derecha moderada en los años 1934-1935.”⁴⁵

Los acontecimientos precipitados que darán fin al Bieno Negro impedirán que florezca ningún otro proyecto de Estatuto, y que el de las Gestoras permanezca en el olvido forzado por la hegemonía de las derechas en las Cortes y en el Gobierno. Los escándalos de corrupción, el clima de tensión política, la huelga general revolucionaria, o los devaneos secesionistas de la Generalitat de Cataluña, precipitarán la convocatoria de nuevas elecciones legislativas para febrero de 1936. Las izquierdas españolas, unidas bajo el aura del Frente Popular, ganarán, aunque no sobradamente, dichas elecciones, decantando de nuevo las Cortes hacia la izquierda. El PNV, acercándose al PSOE y sobre todo, a Indalecio Prieto, comenzará una nueva aventura estatutaria. Sin embargo, el estallido de la Guerra Civil en julio del 36 avocará a la República a su división y futura desintegración.

Durante la Guerra, el Estatuto vasco por fin podrá aprobarse y entrar el vigor el 6 de octubre del 36, sin la participación de Navarra y con el apoyo de ANV, el PSOE, el PCE, Izquierda Republicana y el resto de partidos. En plena contienda, el Gobierno golpista que ya controlaba media España declarará, mediante Decreto en 1937, traíadoras a las provincias de Vizcaya y Guipúzcoa. El fin de la República dará paso a más de 40 años de franquismo, donde todo atisbo siquiera de autonomía será duramente reprimido y perseguido.

43. Cfr. SANTIAGO DE PABLO., *El nacionalismo vasco en Álava (1907-1936)*, Bilbao, pp. 128 y ss.

44. CASTELLS, J. M., *El Estatuto Vasco*, Aramburu, San Sebastián, 1975; y FUSI, J. P., *El problema vasco en la II República*, Turner, Madrid, 1979.

45. PAYNE, S. G., *El nacionalismo vasco. De sus orígenes a ETA*, Dopesa, Barcelona, 1974, p. 206.

9. Conclusión

El nacionalismo vasco, de profundas raíces conservadoras y tradicionalistas, comulga mal con el nuevo espíritu transformador de la República española. El secreto de su éxito, la creación del antagonismo etnocéntrico vasco/español como eje transversal e interclasista, es a la vez su mayor obstáculo para poder integrarse en un marco constitucional que, ahora sí, respeta en su seno el pluralismo territorial. El carácter laico, cuando no abiertamente anticlerical, del régimen constitucional, choca con las intenciones integristas de un nacionalismo anclado en el historicismo idílico de los Fueros y monopolizado por el partido-movimiento *sui generis* PNV.

El dilema autonomía/independencia parece decantarse, durante la República, a favor de la primera opción desde el pragmatismo político característico de este periodo que busca, por todos los medios posibles, la consecución de un régimen de autonomía para el País Vasco. Este objetivo implica la aceptación tácita de la legitimidad del nuevo marco constitucional y provoca, por su rechazo, escisiones dentro del PNV más aranista.

Detrás de esa meta estatutista subsiste, al menos en la teoría, otra mayor y más lejana en el tiempo de independencia total y soberanía plena. Considerado el Estatuto como un medio y la autonomía como un instrumento en aras de la creación y consolidación de una conciencia nacional, el PNV dará su beneplácito a todos los proyectos de Estatuto que se suceden en la etapa republicana, como el de Estella (marcadamente conservador, tradicionalista y confederal) o el de las Comisiones Gestoras (más integrador y adecuado a la Constitución).

Lo cierto y verdad es que, a diferencia de ERC, el nacionalismo vasco personalizado en el PNV, y a pesar de sus teóricos planteamientos soberanistas, será fiel a la República en todo momento, defendiendo incluso su legalidad y legitimidad cuando en julio del 36 se produzca el golpe de Estado que daría comienzo a la Guerra (in)Civil.

De haber seguido existiendo... ¿podría la República haber neutralizado e integrado con éxito el nacionalismo vasco? A día de hoy, no lo sabemos. Pero después de más de tres décadas en democracia, en una democracia que respeta hasta el *summum* el pluralismo territorial de quienes la componen, parece que los nacionalismos periféricos no se arredran, y muy al contrario, continúan en su espiral de odio hacia lo español; cuando, por ignorancia o por dolosa desidia, no comprenden que lo español es tan catalán o vasco como lo vasco o lo catalán es tan español. La creación artificial y forzosa de antagonismos constituye el sustrato principal del que se nutren los nacionalismos periféricos para su supervivencia y expansión. Nacionalismos que, como el vasco, hunden sus férreas raíces en el tradicionalismo más absurdo y en el racismo más deplorable.

El nacionalismo español de corte liberal o liberal democrático, que recoge una tradición secular impulsada y enriquecida por grandes nombres de nuestra cultura, no ha sabido renacer de las cenizas del franquismo. El olvido de esa tradición liberal y democrática que ha defendido la idea de España (y que la defendió a lo largo de la República), por parte de una izquierda complejada por la patrimonialización que hizo la Dictadura de los símbolos nacionales, y de una derecha poco dada a ejercicios de historiografía, trae como consecuencia la impunidad dialéctica

de unos nacionalismos periféricos basados en la insolidaridad y la acentuación de las diferencias. Recuperar las figuras, entre tantos otros, de Pi i Margall, Zorrilla, Canalejas, Sagasta, Castelar, Ortega, Alcalá-Zamora y, cómo no, de Azaña, como partes de una tradición nacional rica e integradora, se convierte en la actualidad en un ejercicio insoslayable de quienes defendemos, y así lo creemos, la convivencia común de todos los españoles en un régimen de derechos y libertades.

Se preguntaba el historiador intergaláctico de la metáfora de Hobswan por qué el nacionalismo era tan importante en los últimos siglos. Y la respuesta, lejos de estar acabada, parece no dejar de perfilarse. Pero lo que sí está claro es que el nacionalismo ha acompañado la construcción del Estado moderno desde los albores de la Revolución francesa, enriqueciendo y consolidando los Estados, al tiempo que parte de sus ideas, enraizadas en concepciones culturales e historicistas, han desolado buena parte del mapa europeo. Si la Historia nos enseña algo es a no volver a cometer los mismos errores de nuestros antecesores, y es evidente que uno de los más crasos errores, de las más grandes ignominias de la Humanidad, ha venido dado por la creación de enemigos artificiales bajo criterios nacionalistas, por encima de los derechos de las personas y de los pueblos. Impedir que vuelvan siquiera a atisbarse las causas que los provocaron es nuestra tarea.

Bibliografía

AZAÑA, M., *La velada de Benicarló*, Edit. Castalia, Madrid, 1974.

AZAÑA, M., *Obras completas*, Edit. Oasis, México, 1966.

AIZPURU, M., Y UNANUE, D., "El clero diocesano guipuzcoano y el nacionalismo vasco: un análisis sociológico," en BERAMENDI J. G., Y MÁIZ R. (Comps.), *Los nacionalismos en la España la II República*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1991.

BERAMENDI J. G., Y MÁIZ R. (Comps.), *Los nacionalismos en la España la II República*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1991.

CASTELL, L., *Modernización y dinámica política en la sociedad guipuzcoana de la Restauración, 1876-1915*, Siglo XXI, Madrid, 1987.

CASTELLS, J. M., *El Estatuto Vasco*, Aramburu, San Sebastián, 1975.

CLAVERO, B., "Los fueros de las Provincias Vascas ante la autoría de la República Española", en *Revista Vasca de Administración Pública*, nº 15.

CORCUERA ATIENZA, J., "Perspectiva del nacionalismo vasco. Integración y asimilación", en *Revista Internacional de Sociología*, enero-marzo de 1983, nº 45.

CORCUERA ATIENZA, J., "Fuerismo y autonomía en el estatutismo vasco durante la II República", en BERAMENDI J. G., y MÁIZ R. (Comps.), *Los nacionalismos en la España de la II República*, Op. cit, pp. 357-376.

CORCUERA ATIENZA J., *Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco (1876-1904)*, Siglo XXI, Madrid, 1979.

DE BLAS GUERRERO, A., *Tradición republicana y nacionalismo español*, Tecnos, Madrid, 1991.

DE LA GRANJA SAINZ, J. L., *Nacionalismo y II República en el País Vasco*, Siglo XXI, Madrid, 2008.

DE LA GRANJA SAINZ, J. L., "El antimaketismo: la visión de Sabino Arana sobre España y los españoles," en *Norba. Revista de Historia*, nº 19, 2006, pp. 191-203.

DE PABLO, S., "Notas sobre la base social del nacionalismo vasco (1931-1936), en

- BERAMENDI J. G., y MÁIZ R. (Comps.), *Los nacionalismos en la España de la II República*, Op. cit., pp. 275-286.
- ELORZA, A., *Ideologías del nacionalismo vasco. 1876-1937*, Aramburu, San Sebastián, 1978.
- ESTORNÉS ZUBIZARRETA, I., “El autonomismo vasco antes de 1936”, en *Symposium sobre el Estatuto vasco de 1936*, Instituto Vasco de Administraciones Públicas, Oñate.
- FUSI AIZPURÚA, J. P., *El problema vasco en la II República*, Turner, Madrid, 1979.
- FUSI AIZPURÚA, J. P., “Nacionalismo y Revolución: Octubre de 1934 en el País Vasco,” en *Octubre 1934: cincuenta años para la reflexión*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1985, pp. 177-198.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, J., “Antecedentes: fuerismo, carlismo y nacionalsimo”, en *Los nacionalistas: historia del nacionalismo vasco, 1876-1969*, 1995, pp. 17-51.
- GELLNER, E., *Naciones y nacionalismo*, Alianza Universidad, Madrid, 2001.
- HERNÁNDEZ MARCO, J. L., (Coord.), *La industrialización del norte de España*, Universidad del País Vasco, 1988.
- HOBSBAW, E., *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Ed. Crítica, Barcelona, 1995.
- JÁUREGUI GURUTZ, “Bases sociales en el nacionalismo vasco durante la II República”, en BERAMENDI J. G., y MÁIZ R. (Comps.), *Los nacionalismos en la España*, Op. cit., pp. 239-254.
- KORTAZAR URIARTE, J., “La literatura vasca y la creación de la Nación: ideas de José Aristimuño, “Aitzol” (1896-1936)”, en ROMERO TOBAR, L., (Coord.), *Literatura y nación: la emergencia de las literaturas nacionales*, 2008, pp. 207-222.
- LARRONDE J. C., *El nacionalismo vasco: su origen y su ideología en la obra de Sabino Arana-Goiri*, Txertoa, San Sebastián, 1977.
- MEES, L., “Clases, religión y Nación: el sindicalismo nacionalista en el País Vasco hasta la Guerra Civil,” en DE LA CUEVA MERINO, J., *Izquierda obrera y religión en España (1900-1939)*, 2012, pp. 155-178.
- MOLAS, I., “Los nacionalismos durante la II República. Una perspectiva comparada”, en BERAMENDI, J. G., y MÁIZ, R. (Comps.), *Los nacionalismos en la España de la II República*, Op. cit., pp. 13-26.
- MORIN E., *Pensar Europa. La metamorfosis de un continente*, Gedisa, Barcelona, 2003.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, Alianza-Revista de Occidente, Madrid, 1983, vol. VI.
- PAYNE, S. G., *El nacionalismo vasco. De sus orígenes a ETA*, Dopesa, Barcelona, 1974.
- QUIROGA FERNÁNDEZ DE SOTO, A., “Hermanos de sangre. Regeneracionismo, catolicismo y racismo en los nacionalismos españoles, catalanes y vascos (1890-1945),” en Joaquín Costa y la modernización de España, marzo, 2011
- RAMOS LARRIBRA, C., “El nacionalismo vasco durante la dictadura de Primo de Rivera”, en *Letras de Deusto*, vol. 15, nº 31, 1985.
- SANTIAGO DE PABLO., *El nacionalismo vasco en Álava (1907-1936)*, Bilbao, pp. 128 y ss.
- SOLOZABAL, J. J., *El primer nacionalismo vasco*, Tucar, Madrid, 1975.
- TOMÁS Y VALIENTE, Francisco, *Obras completas*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales (en adelante CEPC), Madrid, 1997, tomo III, p. 2.587.
- TORRES VILLANUEVA, E., *Ramón de la Sota: 1857-1936: un empresario vasco*, LID, Madrid, 1998.

EL FEMINISMO (O LA AUSENCIA DEL MISMO) EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE HANNAH ARENDT

FEMINISM (OR THE LACK OF IT) IN HANNAH ARENDT'S POLITICAL THOUGHT

Luisa Posada Kubissa

Universidad Complutense de Madrid

lposada@filos.ucm.es

Recibido: febrero de 2018

Aceptado: junio de 2018

Palabras clave: Esfera privada, acción política, labor-trabajo, vita activa, crítica feminista.

Keywords: Private sphere, political action, labor-work, vita activa, feminist criticism.

Resumen: Hacerse la pregunta por el feminismo en el pensamiento político de Hannah Arendt implica aquí releer sus propuestas desde una óptica crítica. Frente a determinadas posiciones que han querido ver en esas propuestas aportaciones reutilizables para la orientación crítico-feminista, lo que plantea este artículo es que las tesis arendtianas, y en particular su separación de los ámbitos privado y político, no pueden compadecerse con tal orientación. De entrada se atiende a cómo se piensa en Arendt esta separación de espacios, para analizar en un segundo momento por qué ello dificulta que se pueda hablar de feminismo en esta pensadora.

Abstract: To ask about feminism in Hannah Arendt's political thought implies here rereading its proposals from a critical point of view. Against certain positions which have wanted to see in these proposals reusable contributions for the critical-feminist orientation, what this article raises is that the Arendtian theses, and in particular their separation from the private and political spheres, can not sympathize with such orientation. At the beginning, we look at how Arendt thinks about this separation of spaces, to analyze in a second moment why this separation makes it difficult to talk about feminism in this thinker.

I. Sobre la diferenciación entre los espacios público y privado

Gilligan, en su estudio empírico¹, hablaba de una voz moral diferente, una voz femenina guiada por una ética relacional: “Frente a la pretensión de las teorías éticas universalistas contemporáneas (Kohlberg, Rawls o Habermas) de atender al punto de vista de un «otro generalizado», esto es, un abstracto cualquier otro, la «voz diferente» que Gilligan escuchaba en los discursos morales de las mujeres que entrevistó, y que no tiene por qué ser exclusiva de ellas, apunta a una comprensión de lo moral como *respuesta* a las otras existencias concretas, particulares, situadas, carnales, con sus necesidades, motivos, deseos, circunstancias”². Ello implica hablar de una “ética del cuidado” que tradicionalmente se ha relegado al ámbito de la vida privada y que ha permitido conectar “las nociones de H. Arendt acerca de la identidad narrativa de las existencias con la ética del cuidado de Gilligan, para resituar las nociones morales de autonomía y justicia en el marco de una exigencia —también universal— de cuidado y de responsabilidad por las otras existencias”³.

1. Gilligan, C., *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Harvard, 1982 (Hay traducción como *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, F.C.E., México, 1985).

2. Muñoz Terrón, J. M., “Cuidar del mundo. Labor, trabajo y acción «en una compleja red de sostentimiento de la vida»”, *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 47, 2012, pp. 461-480, p. 465.

3. Muñoz Terrón, J. M., op. cit., p. 466.

Esta actividad del cuidado nos hace pensar irremediablemente en lo que Arendt califica de “labor” en *La condición humana*, que incluye actividades como la de atender a la vida doméstica, o la de la reproducción, o la del cuidado de los animales para la subsistencia humana. Es cierto que Arendt no asigna estas funciones por sexo⁴, pero cabe preguntarse si ello no está implícito aquí, sobre todo si se atiende a lo que escribe sobre “la comunidad natural de la familia”: “Resultaba evidente que el mantenimiento individual fuera tarea del hombre, así como propia de la mujer la tarea la supervivencia de la especie y ambas funciones naturales, la labor del hombre en proporcionar alimentación y la de la hembra en dar a luz, estaban sometidas al mismo apremio de la vida. Así pues, la comunidad natural de la familia nació de la necesidad, y ésta rigió todas las actividades desempeñadas en su seno”⁵.

Se ha interpretado que “los cuidados como ocupación y como preocupación desbordan el estrecho concepto arendiano de *labor* para adquirir rasgos de las otras dos formas de *vita activa*, en tanto que correlato del cuidar es también —conforme a la definición de Joan Tronto y Berenice Fisher de la que se ha partido— el mundo, la «mundanidad», con las consecuencias que ello tiene para el significado ético y político del cuidado”⁶. Pero esas mismas lecturas reconocen

4. Sánchez Muñoz, C., “Hannah Arendt”, en M. J. Guerra, y A. Hardisson, Ana (eds.), *20 pensadoras del siglo XX*, Tomo I, Ediciones Nobel, Oviedo, 2006, pp. 125-146, p. 129.

5. Arendt, H., *La condición humana*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2005, p. 56 (*The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958).

6. Muñoz Terrón, J. M., op. cit., 473.

que la noción de *labor* arendtiana incluye su vinculación al campo de lo privado, concediendo que las tareas propias de la labor “no se pueden despojar de ese cierto carácter de carga y de ocultamiento que Arendt identifica con la *labor* y su adscripción a la invisibilidad (oscuridad) del ámbito «privado»”⁷.

La pluralidad es constitutiva de la condición humana y es lo que garantiza la libertad. Pero la pluralidad, y con ello el ejercicio de la libertad, se da para Arendt en la esfera de la acción, en el ámbito público: “La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*”⁸. Pero ocurre que “únicamente podemos acceder al mundo público común a todos nosotros, que es el espacio propiamente político, si nos alejamos de nuestra existencia privada y de la pertenencia a la familia a la que nuestra vida está unida”⁹. Es necesario que se dé la condición por la cual “política y libertad son idénticas”¹⁰, pero esa condición sólo es posible fuera del ámbito de lo privado-doméstico. La frontera entre los dos ámbitos se afianzó con la modernidad, ya que “Lo que ocurrió al iniciarse la Edad Moderna no fue que la función de la política cambiase, ni tampoco que se le otorgara de repente una nueva dignidad exclusiva. Lo que cambió más bien fueron los ámbitos que hacían parecer necesaria la política. El ámbito de lo religioso se sumergió en el espacio de lo privado mientras el ámbito de la vida y sus necesidades —para antiguos y medievales el privado *par excellence*— recibió una

7. Muñoz Terrón, J. M., ibid.

8. Arendt, H., *¿Qué es política?*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1997, p. 45. (*Was ist Politik? Aus dem Nachlass*, R. Piper GMBH & Co KG, Munich, 1995).

9. Arendt, H., op. cit., p.74.

10. Arendt, H., op. cit., p.79.

nueva dignidad e irrumpió en forma de sociedad en lo público”¹¹.

Pueden darse para Arendt ejemplos de esta irrupción de la sociedad en lo público: “Ya el solo hecho de la emancipación de las mujeres y de la clase obrera, es decir, de grupos humanos a los que jamás antes se había permitido mostrarse en público, dan a todas las preguntas políticas un semblante radicalmente nuevo”¹². Pero esta unión entre política y vida social supone “una contradicción interna que suprime y arruina lo específicamente político”¹³. Y Arendt piensa que lo arruina, porque el ámbito privado está sometido a la necesidad, donde no se da “la combinación específica de violencia y poder, combinación que sólo podía tener lugar en la esfera público-estatal porque sólo en ella los hombres actúan conjuntamente y generan poder”¹⁴. Así, las relaciones en el ámbito privado responden a la necesidad y no al juego de poder, pero esta tesis no se compadece con la realidad de una estructura desigual de poder entre los sexos en el ámbito privado y de su expresión brutal en forma de violencia de género. Si se entienden esas relacio-

11. Arendt, H., op. cit., p. 89.

12. Arendt, H., op. cit., p. 91.

13. Arendt, H., op. cit., p. 92.

14. Arendt, H., op. cit., p. 96. Aquí se entiende por ”poder” en Arendt algo distinto de la noción weberiana, en el siguiente sentido: “Max Weber defined (*Macht*) as the possibility of forcing one’s own will on the behavior of others. Hannah Arendt, on the contrary, understands power as the ability to agree upon a common course of action in unconstrained communication. Both represent power as a potency that is actualized in action, but each takes a different model of action as a basis”, en: Habermas, J. and McCarthy, T., “Hannah Arendt’s Communications Concept of Power”, *Social Research*, Vol. 44, No. 1, *Hannah Arendt*, spring 1977, pp. 3-24, p. 3.

nes como resultantes de la necesidad, y no del poder, se impide de facto su posible transformación. Expulsada la violencia “del ámbito privado del hogar y de la esfera semipública de la sociedad”¹⁵, ésta queda invisibilizada y convertida en una coerción a la que, por ser de necesidad, no es posible resistirse. Esto es tanto como decir que “la justificación de lo que se considera político desde teorías como la arendtiana niega las condiciones sociales de injusticia (como la falta de redistribución y reconocimiento, los conflictos raciales y de género, etcétera) así como su posibilidad de ser discutidas en el espacio público”¹⁶.

Desde la tesis arendtiana de la tajante división entre lo privado-social y lo político se hace imposible alumbrar la desigualdad entre los sexos como una relación de poder, que sólo se daría en el ámbito público-político. Pero, en un párrafo de *Los orígenes del totalitarismo*, leemos que “Los que aspiran a la dominación total deben liquidar toda espontaneidad, tal como la simple existencia de la individualidad siempre engendrará, y perseguirla hasta en sus formas más particulares, sin importarles cuán apolíticas e innocuas puedan parecer”¹⁷. Y esto nos lleva a preguntarnos por la aniquilación de la individualidad que se produce como ejercicio de dominación en una esfera que Arendt entiende como apolítica.

La esfera política es, para Arendt, aquella donde se da la actividad por excelencia que es la acción. En ella aparecen la pluralidad y la individualidad, y la inserción en la misma es “como un segundo nacimiento”, algo a lo que “no nos obliga la necesidad, como lo hace la labor, ni nos impulsa la utilidad como es el caso del trabajo”¹⁸. Este ámbito, marcado por el reconocimiento mutuo de la individualidad, es la expresión más digna de la vida activa, en tanto es expresión de la libertad como acción política, que presupone la igualdad de los diferentes. Pero nos preguntamos, ¿quiénes son los diferentes reconocidos aquí? ¿Acaso no quedan como idénticas, no individualizadas, aquellas que sólo pueden permanecer adscritas al ámbito privado del hogar y la familia?

Difícilmente podría defenderse la igualdad entre los sexos desde estos planteamientos. Quizá pudieran servir a un pensamiento que se planteara una ética femenina como ética ligada a los valores del cuidado y de la vida privada. Pero desde la tajante separación arendtiana de los ámbitos no político y propiamente político, en ningún caso se podrían politizar los conflictos del primero y, menos aún, darles una solución política. Sencillamente porque en Arendt no son conflictos políticos. De hecho, ser mujer, al ser una diferencia prepolítica, no puede ser trasladada al ámbito político: no es un problema político. De ahí que se haya podido afirmar que “esta exclusión de la lucha feminista del ámbito de lo político es lo que Adrienne Rich y posteriormente Mary O’Brien lamentaron en la década de 1970. A la pregunta: « ¿dónde quedan situadas las mujeres en la teoría política de Arendt?» estas autoras solo hallaban

15. Arendt, H., op. cit., pp. 95-6.

16. Gaytán, P., “Hannah Arendt y la cuestión social”, *Sociológica*, año 16, nº 47, 2001, pp. 101-128, p. 125.

17. Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Grupo Santillana de Ediciones, Madrid, 1974, p. 365. (*The origins of the totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., Nueva York, 1951).

18. Arendt, H., *La condición humana*, p. 206.

respuesta en la caracterización de la *labor* y en la distinción entre lo público y lo privado establecidas en *La condición humana*. En esta obra las tradicionales tareas asignadas a las mujeres, tales como el cuidado y el sostenimiento de la vida, quedaban relegadas al devaluado ámbito de la necesidad, un ámbito considerado por Arendt como no político, privado, donde la violencia es un hecho casi natural¹⁹. Sin embargo, ha habido quien, como Richard J. Bernstein, ha señalado que algunas lecturas feministas de finales de los años 90 detectaron en la idea arendtiana del “paria” un modelo que sirve como recurso para pensar la situación de las mujeres, de manera que reivindicaron su potencial para la crítica feminista: “Recently there have been more subtle feminist readings of her work in which there is an appropriation of the ‘conscious pariah’ as an exemplar of the situation of women who refuse to accept or assimilate to prevailing social relationships. There have been those who have argued that Arendt’s conception of politics and public spaces provides the basis for rethinking the possibility of feminist politics. A vital current in recent feminist readings of Arendt is the view that her thinking provides critical resources which can potentially illuminate and contribute to feminist concerns”²⁰.

Reivindicar el pensamiento arendtiano para una perspectiva política feminista es también lo que hace Anabella di Pego, cuando propone la lectura del ámbito público como un ámbito distinto y más amplio que el ámbito político en Arendt:

19. Birulés, F., *Entreactos. En torno a la política, el feminismo y el pensamiento*, Katz Editores, Buenos Aires -Madrid, 2015, pp. 146-147.

20. Bernstein, R. J., *Hannah Arendt and the Jewish Question*, MA: MIT Press, Cambridge, 1996, p. 5.

“A partir de esta reconstrucción, la concepción del espacio público de Arendt puede dar cuenta de la crítica feminista que objeta la exclusión de las cuestiones privadas como objetos de debate del ámbito público. En la medida en que el espacio público no se define por los contenidos que en su interior se tematizan, nada queda excluido a priori del debate público, y en todo caso es en la misma arena pública donde se debe dirimir qué será objeto de debate y qué no. Por otra parte, es menester retomar los aportes de Fraser para dar cuenta de la otra crítica feminista, que señala que en el espacio público no son tanto los individuos sino más bien los grupos, quienes son protagonistas de las disputas. Por ello, es necesario concebir que existen diversos públicos en competencia, algunos subordinados y otros hegemónicos, que constituyen, a su vez, espacios públicos alternativos”²¹. Pero lo que cabe discutir es si esos espacios públicos alternativos pueden traspasarse a la esfera política. Sobre todo, si tenemos presente la diferencia que la propia Di Pego adjudica a ambos espacios: “El surgimiento del espacio público constituye una posibilidad cuya concreción depende de la movilización de los hombres y de su capacidad de actuar en concierto, en tanto que el surgimiento del espacio político requiere, además, de una constitución –acto constituyente y marco legal– que reconozca a los hombres como

21. Di Pego, A., “Pensando el espacio público desde Hannah Arendt. Un diálogo con las perspectivas feministas”, *Questión. Revista Especializada en Periodismo y Comunicación*, Vol. 1, Núm. 11, 2006, disponible en: <http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/222> (consultado el 6-05-2018).

iguales y como partícipes activos en los asuntos públicos”²².

Bonnie Honig ha señalado que Arendt no es una figura cómoda para una política feminista, precisamente por la rigidez de la distinción público/privado y porque “el problema de la mujer”, en términos arendtianos, no era algo que se pudiera plantear políticamente²³. Honig discute la interpretación de Seyla Benhabib, conforme a la cual habría en Arendt dos conceptos de ámbito público: uno “agonístico” y otro de carácter “asociativo”. El primero se define por ser el espacio “en el que uno compite por el reconocimiento, la precedencia y la aclamación” y es, por tanto, “el espacio en el que se busca una garantía contra la futilidad y el paso de todas las cosas humanas”. Por contraste, “la visión «asociativa» del espacio público sugiere que tal espacio emerge donde y cuando, en palabras de Arendt, “los hombres actúan juntos en concierto”, un espacio en el que se puede dar la libertad y que “no es un espacio en ningún sentido topográfico o institucional”²⁴. Esta lectura de Benhabib parece un intento para poder hacer emerger a las mujeres en lo público, en el segundo sentido, y hacer posible que desde el pensamiento de Arendt puedan entenderse como partícipes de la libertad del espacio público en su dimensión “aso-

ciativa”, más allá de su adscripción a la necesidad propia de lo meramente privado. Pero Honig critica esta doble concepción de lo público en Arendt que Benhabib detecta, subrayando que la misma no se compadece con lo que realmente leemos si atendemos a sus propios textos²⁵.

Cuando Nora Rabotnikof se ocupa del espacio público en la teoría política contemporánea²⁶, dedica su IV capítulo a la idea de ese espacio en Arendt. Y ahí interpreta que, entendido el espacio público en Arendt desde una concepción “fenomenológica” como “ámbito de aparición”²⁷, hay aquí una concepción fuerte del mismo: se trata de un lugar de lo común que tiene como característica consustancial el consenso dentro del pluralismo²⁸. La cuestión será que, si como lo dice Rabotnikof, la concepción “fenomenológica” del espacio público hace hincapié en lo empírico o lo descriptivo²⁹, podríamos interpretar que ese espacio se limita a dar cuenta de aquellos que tienen la capacidad de consensuar, esto es de los ciudadanos. Pero ¿qué pasa en el caso de quienes, como las mujeres, fueron excluidas históricamente de tal categoría? Cabría señalar que no pueden emergir en un espacio que se describe por lo que precisamente a ellas se les ha negado: el reconocimiento de su individualidad, de su pluralismo o de su capacidad de consensuar entre iguales en competencia. Es decir, el sentido fuerte del espacio público

22. Di Pego, A., *ibidem*

23. Honig, B., “Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity”, en J. Landes (ed.), *Feminism, the Public and the Privat*, New York, Oxford University Press, 1998, pp. 100-132.

24. Benhabib, S., *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y postmodernismo*, Gedisa Editorial, Barcelona, 2006, pp.109-110 (*Situating the Self. Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Polity Press in association with Blackwell Publishers Ltd., Cambridge, 1992).

25. Honig, Bonnie, *op. cit.*, p. 122.

26. Rabotnikof, N., *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 2005.

27. Rabotnikof, N., *op. cit.*, p. 115.

28. Rabotnikof, N., *op. cit.*, p. 117.

29. Rabotnikof, N., *op. cit.*, p. 291.

como lugar común no parece ser tan común para las mujeres.

Por otro lado, se ha reivindicado de Arendt el uso de la biografía, que coincidiría con la metodología feminista de rescatar a mujeres olvidadas: “la metodología arendtiana también encajaría perfectamente en los objetivos de la teoría feminista contemporáneas: nos permitiría reconstruir los fragmentos de las experiencias políticas de las mujeres que han sido silenciadas y olvidadas y que constituyen la memoria política de las vindicaciones y anhelos de las mujeres”³⁰. Es el caso de la biografía que dedicó a la figura de Rahel Varnhagen, donde esta se incorpora al mundo político y de la acción. Al hablar de los encuentros posibles entre Arendt y el feminismo, Norma Villareal dice que “En primer lugar concentrémonos en aspectos metodológicos en la obra arendtiana. Ella hace del método del relato biográfico un elemento central para mirar una realidad a través de la vida de una persona”. La biografía de Rahel Vernhagen, una mujer del siglo XIII, “coincide con el interés feminista de participar del proceso de la renovación historiográfica, apuntando a rescatar las historias de mujeres para hacerlas visibles, una historia desde las experiencias de los sujetos mujeres”³¹. Pero cabría interpretar que Arendt no pretendía con

esta biografía colaborar a la metodología feminista de visibilizar mujeres olvidadas, ni que pretendiera ir más allá del caso individual y concreto.

Una posible perspectiva feminista para las tesis de Arendt se resiente de su distinción entre acción y labor, de su tajante separación entre espacio público y ámbito de lo privado, de la exclusiva asignación de la libertad al primero, de la negativa a que lo privado pueda visibilizarse en la esfera de lo público. Pero una parte de la crítica feminista ha señalado que es posible resignificar conceptos arendtianos para esa orientación: “Queremos concluir este trabajo volviéndonos hacia la noción arendtiana de «pluralidad», que implica a la vez «igualdad y distinción» y que significa que vivimos siempre rodeados de nuestros semejantes, ante los cuales, al aparecer y mostrarnos por la palabra y la acción, devemos realmente humanos y adquirimos nuestra identidad y unicidad. La pluralidad es además la fuente del poder, en la medida en que éste implica hablar y actuar juntos concertadamente en vista de un objetivo. Para el movimiento de mujeres esto significa que las individualidades sólo valen por y dentro de la pluralidad concreta a la cual pertenecen, que ambas, pluralidad e individualidad, persona y comunidad son imprescindibles para el buen funcionamiento de la actividad política”³².

Para poder entenderlo así, habría que convenir en que en Arendt la filosofía “no es una filosofía política, ni una filosofía de

30. Sanchez Muñoz, C., *Hannah Arendt: El espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2003, p. 75. Para un más reciente y exhaustivo análisis del pensamiento de Hannah Arendt, recomendamos el título de la misma autora *Arendt: estar (políticamente) en el mundo*, Batiscafo, Valencia, 2015

31. Villareal Méndez, N., “Acercamiento a Hannah Arendt desde la teoría feminista del Género”, (Documento de trabajo), Portal web Repositorio Institucional. Dirección Nacional de Bibliotecas. Universidad Nacional de Colombia, 2014, en: <http://www.bdigital.unal.edu.co/39952/7/Acerca->

miento%20a%20Hannah%20Arendt.pdf (Consultado: 08-05-2018).

32. Comesaña Santalices, “Lectura feminista de algunos textos de Hannah Arendt”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 18, 2001, pp. 125-142, p. 142.

lo político, sino, primeramente, ante todo, una filosofía de la alteridad plural”³³. Sólo por esta relectura se hace posible relativizar la frontera entre público y privado. Y sólo desde ahí es posible también repensar de otra manera la noción arendtiana de “natalidad”: “La «natalidad» en tanto acción no es entonces un momento de la naturaleza sino aquello que lo interrumpe; de ahí que simbolice la capacidad de comienzo. Al mismo tiempo, si la acción está ahora ligada a lo privado, la línea divisoria de lo privado y lo público, si bien estaba firmemente definida al principio, se difumina, pierde su autoridad, cuando se trata de establecer las condiciones del mundo común y de la emergencia de un ser humano. La categoría arendtiana de «natalidad» combate la división tradicional entre lo privado y público, entre *zôe* y *bio* y, por ende, el espacio político entendido bajo el pretexto de la igualdad como la región de los mismos”³⁴.

Pero cabe que nos preguntemos, como hace Seyla Benhabib, si la crítica de Arendt al “ascenso de lo social” en la modernidad, frente a la vida política griega, deja margen a que los esclavos, los trabajadores y las mujeres salgan del “oscuro interior del hogar” e irrumpan en la vida pública. Dicho de otro modo, la cuestión es si en Arendt es posible el proyecto de emancipación política de estos colectivos. Como Benhabib se interroga, cabe preguntarse si “¿La crítica de Arendt a este proceso es también una crítica del universalismo político como tal? ¿La «recuperación del espacio público» bajo las condiciones de la modernidad es

necesariamente un proyecto elitista y antidemocrático que difícilmente pueda reconciliarse con la reivindicación de emancipación universal y la extensión universal de los derechos de ciudadanía que han acompañado a la modernidad desde las revoluciones estadounidense y francesa?”³⁵. Estos recelos afectan de lleno a la concepción del feminismo como proyecto de emancipación.

2. ¿Feminismo en Hannah Arendt?

Como lo recoge su biógrafa Elisabeth Young-Bruehl, Arendt no tuvo interés en la causa feminista, ni mucho menos en las reclamaciones de igualdad entre los sexos³⁶. Ello colaboró sin duda a que “las críticas vehementes y la falta de sintonía fue el arranque de las lecturas feministas de Hannah Arendt. En los años setenta y primeros ochenta el gran tema a debatir fue el «antifeminismo» de Arendt”³⁷. Aun cuando en una reseña a Alice Rühle reconoce que las mujeres en el mundo contemporáneo tienen que “además del trabajo, hacerse cargo de la casa y cuidar de los niños”³⁸, lo cierto es que sus palabras no dejan lugar a dudas: “En realidad, y a riesgo de parecerle anticuada, siempre he pensado que existían actividades determinadas que no convenían a las mujeres, que no les iban bien, si puedo expresarme así. Dar órdenes no

35. Benhabib, S., *op. cit.*, p. 107.

36. Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt*, Editorial Paidós, Barcelona, 2006, p. 311.

37. Guerra Palmero, M. J., “Arendt y los feminismos contemporáneos: ontología y política”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, suplemento 4, 2011, pp. 203-212, p. 204.

38. Young-Bruehl, E., *op. cit.*, p. 152.

conviene a una mujer y es por ello por lo que debe esforzarse por evitar tales situaciones si quiere conservar sus cualidades femeninas”³⁹. Estas afirmaciones avalan que se pueda aseverar que “Es evidente que no puede decirse de Hannah Arendt que fuese feminista, ni tampoco que le preocupase particularmente la problemática de la condición femenina en un mundo eminentemente patriarcal. Aunque en muchos casos pareció estar cerca de abordarla, pasó siempre sólo tangencialmente al lado de esta temática”⁴⁰.

Preservar el orden privado y no reclamar su total politización ha sido leído, antes que como un error en Arendt, como un requisito positivo para evitar el autoritarismo sobrevenido en aquel, frente a la excesiva pretensión del feminismo contemporáneo por reclamar lo personal como político⁴¹. La separación entre la esfera pública y la esfera de lo privado no parece responder en Arendt, además, a una diferencia por género, sino más bien al ideal de la política de la antigua idea de la polis griega, concentrada en el bien común y en el entendimiento de los iguales: “La polis, propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén”⁴². Ahora bien,

39. Arendt, H., “Seule demeure la langue maternelle”, *Revue Esprit*, nº 42, 6, 1980 (entrevista televisada de H. Arendt por Günter Gaus en la televisión alemana el 28 de octubre de 1964), p. 20.

40. Comesaña Santalices, G. M., op. cit., p. 126.

41. Benhabib, S., *Hannah Arendt: Kein Herz für die Emanzipation?* Seminararbeit, Humboldt-Universität zu Berlin (Institut für Kultur- und Kunsthissenschaften), Berlín, 2005, p. 40.

42. Arendt, H., *La condición humana*, p. 225.

cabe preguntarse si este ideal no tiene como contrapartida el sometimiento de los no iguales y, con ello, la esclavización de quienes no juegan en el ámbito de la política.

Como ya se ha señalado aquí, una parte del pensamiento feminista actual ha querido rescatar y revalorizar el concepto arendtiano de “natalidad”: “Nos encontramos, pues, con el concepto, la natalidad, que ha suscitado una mayor expectación por parte del feminismo filosófico y político, especialmente en la recepción francesa e italiana del pensamiento de Arendt. Desde estas lecturas, la natalidad ayudaría a poner en tela de juicio el sistema filosófico patriarcal desbaratando, de un solo golpe, su antropología, determinada por el privilegio de la mortalidad, y la inclinación ontológica y política hacia las abstracciones generalizadoras, que o bien son hueras o bien son totalizadoras, con la funesta tendencia de destruir la pluralidad humana y a declararla superflua. La vida humana, a la luz de la natalidad, es repensada desde un punto de vista relacional. Arribamos a una trama intersubjetiva, a un «mundo», y ahí se tejen las biografías de los individuos susceptibles de ser narradas”⁴³. La natalidad implica un mundo que existe antes de nacer a él y que es “la condición prepolítica y prehistórica de la historia, la gran narración sin comienzo y sin fin”⁴⁴. El ser humano con-vive e inter-actúa como un “quién” en el mundo que le pre-existe. Y, en ese sentido, “El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y «natural» es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraiza ontológicamente la facultad de la acción. Dicho con otras pa-

43. Guerra, M. J., op. cit., pp. 206-7.

44. Arendt, H., *De la historia de la acción*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1995, p. 106.

labras, el nacimiento de nuevos hombres y un nuevo comienzo es la acción que son capaces de emprender los humanos por el hecho de haber nacido”⁴⁵.

Sobre la concepción arendtiana de la natalidad y el cuerpo, también hay discrepancias en las lecturas feministas. Así, mientras para Linda Zerilli⁴⁶ la noción de nacimiento en Arendt va unida a la de mortalidad y no a la de género o identidad sexual, Tuija Pulkkinen entiende que el género y la identidad son indisociables de esa noción y, en ese sentido escribe: “Gender and identity belong without a doubt to Arendt’s conception of ‘birth’. An individual is from birth of a gender and of an ethnic origin. Natality, a person’s beginning in the world as a separate body, is decisive and founding. A person constructs herself performatively, and leaves behind a story, but she is always bound to the fact of birth”⁴⁷.

Se entienda como se entienda, lo cierto es que el nacimiento, en tanto “acción que son capaces de emprender los humanos”, se distingue de la mera actividad social, en tanto que esta última es pura asociación que difiere radicalmente en Arendt de la capacidad y la organización política, con la que ha venido a confundirse: “Esta relación especial entre acción y estar juntos parece justificar plenamente la primitiva traducción del *zoon politikon* aristotélico por *animal socialis* (...). Más que cualquier elaborada teoría, esta inconsciente sustitución de lo social por lo político revela hasta qué punto se había

45. Arendt, H., *La condición humana*, p. 265.

46. Zerilli, L., “The Arendtian Body”, en Honig, B.(ed.) *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1995, pp. pp. 167-193.

47. Pulkkinen, T., “Hannah Arendt and the Politics of Philosophy.” *Alternatives*, 28, 2003, pp. 215-232, p. 225.

perdido el original concepto griego sobre la política (...) Según el pensamiento griego, la capacidad del hombre para la organización política no sólo es diferente, sino que se halla en directa oposición a la asociación natural cuyo centro es el hogar (*oikia*) y la familia”⁴⁸. La igualdad entre los iguales y la libertad no pueden darse en esa esfera regida por el hogar y la familia, sino que requieren de la esfera política: “La polis se diferenciaba de la familia en que aquélla sólo conocía «iguales», mientras que la segunda era el centro de la más estricta desigualdad. Ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie, es decir ni gobernar ni ser gobernado. Así, pues, dentro de la esfera doméstica, la libertad no existía, ya que al cabeza de familia sólo se le consideraba libre en cuanto tenía la facultad de abandonar el hogar y entrar en la esfera política, donde todos eran iguales”⁴⁹. La perversión de la frontera entre lo social y lo político, que viene a confundir la mera administración con la acción, es para Arendt un producto de la modernidad que altera así la deseable separación entre lo privado y lo público: “La emergencia de la sociedad – el auge de la administración doméstica, sus actividades, problemas y planes organizativos – desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública, no sólo borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo político, sino que también cambió casi más allá de lo reconocible el significado de las dos palabras y su significación para la vida del individuo y del ciudadano”⁵⁰.

Pero ese “oscuro interior del hogar”, que no debe ser alumbrado a la esfera pública,

48. Arendt, H., op. cit., pp. 51-2.

49. Arendt, H., op. cit., pp. 57-8.

50. Arendt, H., op. cit., p. 61.

ha permanecido históricamente, lo quiera Arendt o no, como esfera doméstico-familiar a la que se asignan el trabajo productivo de los esclavos y el trabajo reproductivo de las mujeres. Por tanto, sólo el hombre – no esclavo y varón- se separa de esa esfera y puede entrar en la esfera de lo político. De este modo, la familia es categorizada como lo pre-político, lo que es el lugar de la desigualdad por necesidad natural y ámbito del trabajo para la supervivencia. Mezclar lo privado y la actividad con lo político y la acción es abrir la puerta a la aniquilación de la pluralidad y, con ello, a la posibilidad del totalitarismo. Contra este temor arendtiano se ha subrayado que, por el contrario, alumbrar a la luz pública cuestiones como “la educación de los niños, el cuidado de los enfermos, la atención a los jóvenes y mayores, la libertad de tener hijos, la violencia en la familia o el abuso infantil” significa abrirlos a la participación política y, por tanto “democratizarlos”⁵¹. Y, de este modo, contra Arendt puede afirmarse que “La distinción entre lo «social» y lo «político» no tiene sentido en el mundo moderno, no porque toda la política se haya vuelto administración y porque la economía se haya convertido en la quintaesencia de lo «público» como pensaba Hannah Arendt, sino primordialmente porque la lucha por hacer que algo sea público es una lucha por la justicia”⁵².

A pesar de las reticencias que venimos sugiriendo para aceptar que haya una orientación feminista del pensamiento de Hannah Arendt, hay algo así como un “feminismo arendtiano”, como el que representa en particular la filósofa Linda Zerilli. Esta autora “frente a la expresión del feminismo ligada a la preocupación por la igualdad y las políticas sociales, va a proponer que la política deriva del *inter-esse*, del espacio que conformamos entre todos a través del discurso, la acción, y que como características tiene la impredictibilidad y la contingencia. De hecho, asume como central el legado de la intersubjetividad pensada por Arendt, uno de los aspectos más celebrados desde toda lectura feminista de nuestra autora”⁵³. Hay también una dirección feminista más ligada a la posmodernidad, que propone entrar en diálogo con Arendt y quiere vincular sus propuestas con un feminismo orientado a la deconstrucción de las identidades, a partir de la idea de la pluralidad como requisito para la acción⁵⁴. Superar la lectura feminista negativa de Arendt pasaría, para esta dirección, por la intelección arendtiana de la constitución del espacio político como acción entre los diversos, así como de esa acción como algo no reificado y, por lo mismo, contingente⁵⁵. De este modo, ser quien es uno es no sería apelar a un fundamento de la acción y del hablar, sino a una performatividad de la acción que abre la puerta a una perspectiva feminista posmoderna en

51. Benhabib, S., “Der empörende Unterschied: mit Hannah Arendt gegen Hannah Arendt denken”, *Du: die Zeitschrift der Kultur*, cuaderno 710, nº 60, Kulturmedien AG, Zürich, 2000, pp. 39-41, p. 41.

52. Benhabib, S., *El ser y el otro en la ética contemporánea*, p. 111.

53. Guerra, M. J., op. cit., p. 209.

54. Kahlert, H. y Lenz, C. (eds.), *Die Neubestimmung des Politischen. Denkbewegungen im Dialog mit Hannah Arendt*, Ulrike Helmer Verlag, Königstein/Taunus, 2001.

55. Hark, S., *Devianten Subjekte. Die paradoxe Politik der Identität*, Leske und Budrich, Opladen, 1996, p. 155.

tanto que critica a la identidad. Y, con ello, se situaría a Arendt en el diálogo-puente entre modernidad y posmodernidad.

Sin embargo, pensamos que, para un pensamiento crítico-feminista, subsiste el problema de la división entre esfera privada y esfera pública y la arendtiana reclamación de que no debe desdibujarse la frontera entre ellas. Arendt advierte que, de darse ese debilitamiento fronterizo, se produciría la perversión y la destrucción de lo político⁵⁶. Y lamenta que las modernas sociedades de masas, con su creciente conformismo, destruyan el mundo en común y también el ámbito público y el privado. Y esto sería incompatible con un discurso y una reivindicación feministas, que han reclamado y reclaman las relaciones privadas de los sexos como relaciones de poder y exigen para las mismas soluciones políticas.

El silencio casi total de Arendt acerca de la situación de desigualdad femenina conduce, como lo ha señalado Benhabib, a una paradoja inmediata en su pensamiento: “una se ve confrontada desde el principio con una paradoja: la autoconciencia de Hannah Arendt como judía, y su creencia de que ser judío en el siglo xx se ha convertido en una posición «política» inevitable en agudo contraste con su casi total silencio acerca de la cuestión femenina. En tanto que el destino de los judíos en el siglo xx está en el centro de su pensamiento público-político, su identidad como mujer y las dimensiones sociopolíticas y culturales de ser mujer en este mismo siglo, carecen de un reconocimiento explícito en su trabajo teórico”⁵⁷. Pero, como la misma Benhabib argumen-

ta, volverse hacia Arendt y hacerlo desde la perspectiva crítico-feminista, es aplicar la hermenéutica en el más profundo de los sentidos. Así, entiende que Arendt habla también como mujer, por ejemplo, cuando escribe la biografía intelectual de Rahel Varnhagen y se propone contar su vida como ella misma la habría contado⁵⁸: “La vida de Rahel Levin Varnhagen estuvo llena de historias de amores fracasados, promesas rotas y compromisos infructuosos. Al darse a sí misma al hombre correcto, Rahel confiaba en conseguir el «mundo» que le era negado como judía y como mujer”⁵⁹.

Pero, a pesar de esa huella de la conciencia de ser mujer que Benhabib detecta en la biografía de Rahel Varnhagen, lo cierto es que Arendt piensa el espacio público como el espacio “agonista” y no meramente “asociativo”. Es el espacio en el que se da la lucha por el reconocimiento entre los individuos, que son diversos y que compiten entre sí. Pero es imposible entender la separación de espacios político-privado, que Arendt lamenta que se haya perdido, sin referirse a su concepto de “vita activa”. Por este concepto distingue en *La condición humana* entre las actividades de la labor, el trabajo y la acción. Habla Arendt de actividades humanas diversas, como la labor, que responde a la actividad para la supervivencia y la satisfacción de las necesidades vitales; el trabajo, que consiste en la transformación

de Hannah Arendt”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, UNED, nº 2, 1993, pp. 21-35, p. 21.

58. Arendt, H., *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewish Woman*, Harcourt, Brace and Company, Nueva York / Londres, 1974-edición revisada (trad. castellana de Daniel Najmías, *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, Lumen, Barcelona, 2000).

59. Benhabib, S., op. cit., p. 28.

56. Hark, S., op. cit., p. 93.

57. Benhabib, S., “La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política

de la naturaleza por el proceso productivo del ser humano; y la acción, por la que los seres humanos actúan en común. La distinción entre labor y trabajo radica en que “signo de todo laborar es que no deja nada tras de sí, que el resultado de su esfuerzo se consume casi tan rápidamente como se gasta el esfuerzo. Y, no obstante, dicho esfuerzo, a pesar de su futilidad, nace de un gran apremio y está motivado por su impulso mucho más poderoso que cualquier otro, ya que de él depende la propia vida”⁶⁰. Frente a la labor, “el trabajo de nuestras manos, a diferencia del trabajo de nuestros cuerpos –el *homo faber* que fabrica y literalmente «trabaja sobre» diferenciado del *animal laborans* que labora y «mezcla con»-, fabrica la interminable variedad de cosas cuya suma total constituye el artificio humano”⁶¹. Pero además de estas actividades humanas, y habría que decir que por encima de ellas, está “El discurso y la acción (que) revelan esta única cualidad de ser distinto. Mediante ellos, los hombres se diferencian en vez de ser meramente distintos; son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua* hombres. Esta apariencia diferenciada de la mera existencia corporal se basa en la iniciativa, pero en una iniciativa que ningún ser humano puede contener y seguir siendo humano. Esto no ocurre en ninguna otra actividad de la vita activa”⁶². En esta última actividad se da el poder, entendido no como sometimiento o dominación, sino como potencia del actuar en común: “El poder, sin embargo, es la única fuerza que emana de la acción y proviene de la mutua gestión de grupos de seres humanos: una vez en acción, se

puede hacer que sucedan cosas, y así el poder se convierte en fuente de un tipo distinto de «fuerza»”⁶³. Este poder, como potencia, como acción, se da en el espacio político, en el que los iguales son iguales precisamente porque reconocen sus diferencias. El poder no puede darse en el espacio privado-doméstico, en el que reina la indiferenciación. Pero cabe preguntarse si esa concepción del espacio privado, que tradicionalmente ha sido asignado a las mujeres, no hace que el mismo se haya constituido por ello como el espacio de quienes no resultan discernibles.

3. Para unas breves conclusiones

En Arendt el espacio privado queda definido como esfera de la necesidad, frente a la esfera política que es el espacio de la libertad y la acción. Esta conceptualización arendtiana nos hace concluir que, desde ahí, no es posible pensar el ámbito privado y familiar como resultado del ejercicio político de la dominación patriarcal. Y, con ello, estaríamos ante una propuesta que resulta incompatible con una mirada crítico-feminista que se propone la transformación política de esa dominación ancestral. Porque desde la perspectiva feminista, sólo la politización de las relaciones privado-domésticas puede sacar a la luz las relaciones de desigualdad entre los sexos y permitir, de este modo, democratizarlas. De otro modo, la división de espacios y de actividades relegaría irremediablemente a las mujeres al ámbito privado-doméstico, a la actividad de la labor y, por lo mismo, las excluiría de la participación en lo propiamente

60. Arendt, H., *La condición humana*, pp. 111-2.

61. Arendt, H., op. cit., p. 165.

62. Arendt, H., op. cit., p. 206.

63. Benhabib, S., *El ser y el otro en la ética contemporánea*, p. 110.

humano: la política, la acción. Y, con ello, se imposibilitaría el proyecto de emancipación que el feminismo es.

De modo que las consideraciones que hemos presentado sobre el pensamiento político de Arendt parecen conducir a la idea de que el feminismo está ausente del mismo. Por otra parte, cabe también concluir que, como hemos visto, para Arendt el ascenso de lo social, frente a la vida política griega, tuvo como efecto la emancipación de las mujeres, de los esclavos, de los trabajadores, sacándolos de lo que para Arendt es “el oscuro interior del hogar” y haciendo que entraran en la vida pública, cosa que consideró de manera muy negativa. Si ello es así, podemos recordar las preguntas que Benhabib formula sobre si la crítica arendtiana al espacio público de la modernidad implica también la crítica al universalismo político⁶⁴.

Habría que meditar sobre ello, pero, si la respuesta es afirmativa, cabría entender que las tesis arendtianas resultarían problemáticas para un discurso de emancipación universal como el discurso feminista. No obstante, creemos que la potencia del pensamiento arendtiano no puede desdeñarse sin más para un discurso tal, si bien ello exige una resignificación y una labor hermenéutica en profundidad de ese pensamiento para llevarlo a un lugar para el que, indudablemente, no fue elaborado.

Bibliografía

Arendt, H., *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewish Woman*, Harcourt, Brace and Company, Nueva York / Londres, 1974-edición revisada (trad. castellana de Daniel Na-

64. Benhabib, Seyla, *El ser y el otro en la ética contemporánea*, p. 107.

jmías, *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, Lumen, Barcelona, 2000).

Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Grupo Santillana de Ediciones, Madrid, 1974 (*The origins of the totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., Nueva York, 1951).

Arendt, H., “Seule demeure la langue maternelle”, *Revue Esprit*, nº 42, 6, 1980 (entrevista televisada de H. Arendt por Günter Gaus en la televisión alemana el 28 de octubre de 1964).

Arendt, H., *De la historia de la acción*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1995.

Arendt, H., *¿Qué es política?*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1997 (*Was ist Politik? Aus dem Nachlass*, R. Piper GMBH & Co KG, Munich, 1995).

Arendt, H., *La condición humana*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2005 (*The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958).

Gaytán, P., “Hannah Arendt y la cuestión social”, *Sociológica*, año 16, nº 47, 2001, pp. 101-128.

Benhabib, S., “La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, UNED, nº 2, 1993, pp. 21-35.

Benhabib, S., “Der empörende Unterschied: mit Hannah Arendt gegen Hannah Arendt denken”, *Du: die Zeitschrift der Kultur*, cuaderno 710, nº 60, Kulturmedien AG, Zürich, 2000, pp. 39-41.

Benhabib, S., *Hannah Arendt: Kein Herz für die Emanzipation?* Seminararbeit, Humboldt-Universität zu Berlin (Institut für Kultur- und Kunsthistorischen), Berlín, 2005.

Benhabib, S., *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Gedisa Editorial,

- Barcelona, 2006 (*Situating the Self. Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Polity Press in association with Blackwell Publishers Ltd., Cambridge, 1992).
- Bernstein, R. J., *Hannah Arendt and the Jewish Question*, MA: MIT Press, Cambridge, 1996.
- Birulés, F., *Entreactos. En torno a la política, el feminismo y el pensamiento*, Katz Editores, Buenos Aires -Madrid, 2015.
- Collin, F., *L'homme est-il devenu superflu?* *Hannah Arendt*, Odile Jacob, París, 1999.
- Gilligan, C., *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Harvard, 1982 (Hay traducción como *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, F.C.E., México, 1985).
- Comesaña Santalices, "Lectura feminista de algunos textos de Hannah Arendt", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 18, 2001, pp. 125-142.
- Navarro González, O., "La natalidad como categoría filosófica en la obra de Hannah Arendt", *Clepsydra*, nº 7, 2008, pp. 185-195.
- Guerra Palmero, M. J., "Arendt y los feminismos contemporáneos: ontología y política", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, suplemento 4, 2011, pp. 203-212.
- Habermas, J. and McCarthy, T., "Hannah Arendt's Communications Concept of Power", *Social Research* ,Vol. 44, No. 1, *Hannah Arendt*, spring 1977, pp. 3-24.
- Hark, S., *Deviente Subjekte. Die paradoxe Politik der Identität*, Leske und Budrich, Opladen.
- Honig, Bonnie: "Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity", en Landes, Joan (edited), *Feminism, the Public and the Privat*, New York, Oxford University Press, 1998, pp. 100-132.
- Kahlert, H. y Lenz, C. (eds.), *Die Neubestimmung des Politischen. Denkbewegungen im Dialog mit Hannah Arendt*, Ulrike Helmer Verlag, Konigstein/Taunus, 2001.
- Muñoz Terrón, J. M., "Cuidar del mundo. Labor, trabajo y acción «en una compleja red de sostenimiento de la vida»", *IS-EGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 47, 2012, 4pp. 61-480.
- Pulkkinen, T., "Hannah Arendt and the Politics of Philosophy." *Alternatives*, 28, 2003, pp. 215-232.
- Rabotnikof, N., *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 2005.
- Sanchez Muñoz, C., *Hannah Arendt: El espacio de la política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2003.
- Sánchez Muñoz, C., "Hannah Arendt", en M. J. Guerra, y A. Hardisson, Ana (eds.), *20 pensadoras del siglo XX*, Tomo I, Ediciones Nobel, Oviedo, 2006, pp. 125-146.
- Villareal Méndez, N., "Acercamiento a Hannah Arendt desde la teoría feminista del Género", (Documento de trabajo), Portal web Repositorio Institucional. Dirección Nacional de Bibliotecas. Universidad Nacional de Colombia, 2014, en: <http://www.bdigital.unal.edu.co/39952/7/Acercamiento%20a%20Hannah%20Arendt.pdf>
- Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt*, Editorial Paidós, Barcelona, 2006.
- Zerilli, L., "The Arendtian Body", en Honig, B.(ed.) *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1995, pp. 167-193.

REPÚBLICA DOMINICANA Y LA PRIVACIÓN ARBITRARIA DEL DERECHO A LA NACIONALIDAD DE LAS PERSONAS DE ORIGEN HAITIANO CONFORME LA SENTENCIA TC/0168/13

THE DOMINICAN REPUBLIC AND THE ARBITRARY DEPRIVATION OF THE RIGHT TO NATIONALITY OF PERSONS OF HAITIAN ORIGIN IN THE JUDGMENT TC/0168/13

Kénel Sénatus

Université Notre-Dame d’Haiti
ksenatus@hotmail.com

Recibido: marzo de 2018

Aceptado: julio de 2018

Palabras claves: nacionalidad, extranjeros en tránsito, estatuto migratorio, soberanía, apatriadía.

Keywords: nationality, aliens in transit, migratory status, sovereignty, statelessness.

Resumen: En la República Dominicana, el derecho a la nacionalidad de las personas nacidas en el país y de origen haitiano es tratado con discriminación. Por medio de una reinterpretación amplia de la expresión «extranjeros “en tránsito”», la Sentencia TC/0168/13 del Tribunal Constitucional privó arbitrariamente de su nacionalidad a numerosas personas de origen haitiano, la cual había sido adquirida por el principio del *ius soli*. El pretexto utilizado para llevar a cabo esta privación de la nacionalidad fue que los padres de las víctimas de dicha decisión no poseían un estatus migratorio legal. Considerada incompatible con las normas del derecho internacional de los derechos humanos, esta decisión hace prevalecer la soberanía estatal sobre el derecho a la nacionalidad, lo cual ha provocado una crisis que difícilmente puede resolverse.

Abstract: In the Dominican Republic, the right to nationality of individuals that are born in that country and that are of Haitian origin is treated with discrimination. By means of a large reinterpretation of the expression aliens “in transit”, the Constitutional Court judgment in case TC/0168/13 deprived arbitrarily a great number of persons of Haitian origin from their nationality, that they acquired by the principle of *ius soli*. They did so just because their parents did not have a legal migratory status. Considered incompatible with

the standards of the international human rights law, this decision makes prevail the state sovereignty over the right to nationality. As a result, it gave rise to a crisis that is very difficult to solve.

Introducción

En el estado actual de desarrollo del derecho internacional, el concepto de nacionalidad se está moviendo de simple consideración de estatuto jurídico al de un derecho inherente a la persona. Por lo que, si bien la determinación de la nacionalidad es competencia discrecional de los Estados a través de su derecho interno, se constata que el derecho internacional establece límites a dicha competencia ejerciendo sobre ella ciertos controles por la imposición de una serie de criterios que, en esta materia, todo Estado debe respetar. Algunos Estados aún sienten nostalgia de la competencia absoluta, y eso, a veces, les impide abrirse a la nueva orientación llevada a cabo por el derecho internacional que exige una protección del derecho a la nacionalidad en favor de todo individuo sin discriminación. Por este camino transita el Estado dominicano que fue muy criticado por muchos otros países así como otras instancias y organizaciones tanto nacionales como internacionales¹ debido a la decisión del Tribunal

Constitucional (Sentencia TC/0168/13) en la que privaba a numerosas personas de su nacionalidad dominicana, pese a su nacimiento en el país. Esta decisión se adoptó con el pretexto de que los padres de las víctimas eran extranjeros que no contaban con un estatuto legal en el país.

A continuación, vamos a analizar los puntos esenciales de dicha sentencia a la luz del derecho a la nacionalidad en el Sistema Interamericano de derechos humanos. De este modo, abordaremos los fundamentos teóricos esenciales en el derecho internacional en que descansa este derecho, y procederemos al examen del derecho interno dominicano sobre la nacionalidad, para comprender mejor las motivaciones de la medida de privación arbitraria de nacionalidad contra sus nacionales de origen haitiano. Por último, revisaremos el intento de solución considerado para resolver la crisis de nacionalidad que arruina la reputación de la República Dominicana como país democrático.

I. ¿De qué sirve la nacionalidad? Concepto y función

En Derecho internacional, se prevé la vinculación de cada individuo al menos a un Estado. Esta vinculación se materializa con la nacionalidad. Así, tiene sentido la siguiente afirmación de Oppenheim: « *Nationality of an individual is his quality of being a subject of a certain state* » . El concepto de nacionalidad hace referencia a un Estado soberano, pues es el que decide, a partir de su derecho interno, hacer de un individuo su nacional, otorgándole su nacionalidad. De este modo, la atribución de la nacionalidad es asunto del derecho interno, aunque teóricamente sus

1. Cf. AMNISTÍA INTERNACIONAL, “Sin papeles no soy nadie”: Personas apátridas en la República Dominicana, 2015, p. 55, disponible online: <https://www.amnesty.org/es/documents/amr27/2755/2015/es/>; HUMAN RIGHTS WATCH, *We are Dominican. Arbitrary Deprivation of Nationality in the Dominican Republic*, 2015, pp. 10-11. Disponible en <https://www.hrw.org/report/2015/07/01/we-are-dominican/arbitrary-deprivation-nationality-dominican-republic>.

normas tienen un carácter internacional². El derecho interno es el que determina quién es su nacional fijando las reglas por las que un individuo puede acceder a la nacionalidad de este Estado, ya que ésta es “competencia exclusiva del Estado”³. Huelga decir que este principio crea una presunción favorable al reconocimiento de la nacionalidad en el plano internacional.

Sin embargo, pese a la fuerza determinante y exclusiva de la legislación interna en esta materia, es importante señalar que el Derecho Internacional le impone una condición: que las leyes y decisiones del derecho interno deban ser admitidas por los demás Estados, siempre que estén en conformidad con “la convenciones internacionales, la costumbre internacional y los principios generalmente reconocidos en materia de nacionalidad”⁴. Esta condición tiene la apariencia de una preventión del legislador internacional en caso de que los Estados tengan la intención de privar a algunos de sus nacionales del ejercicio del derecho a la nacionalidad.

Asimismo, cada norma interna relativa a la nacionalidad ha de ser evaluada en

2. Cf.: DIEZ DE VELASCO, M., *Instituciones de Derecho Internacional Público*, (18^a Edición, coordinada por ESCOBAR HERNÁNDEZ, C.), Tecnos, Madrid, 2013, p. 622.

3. CPJI, *Avis consultatif sur l'affaire des Décrets de nationalité promulgués en Tunisie et au Maroc*, 7 février 1923, série B, n° 4, p. 22 ; CPJI, *Avis consultatif sur l'acquisition de la nationalité polonaise*, Recueil des avis consultatifs, Série B, n°. 7, 1923, p.16 ; CPJI, *Échange des populations grecques et turques*, Recueil des avis consultatifs, Série B, n°. 10, p.21 et 23 ; CIJ, *Affaire Nottebohm, Liechtenstein c. Guatemala (deuxième phase)*, Arrêt du 6 avril 1955, Recueil des arrêts, avis consultatifs et ordonnances, 1955, p. 20.

4. Cf. Artículo 1 del Convenio concerniente a determinadas cuestiones relativas a conflictos de leyes de nacionalidad.

base a su conformidad con el Derecho Internacional. En este sentido, la Corte Internacional de Justicia afirmaba que “un Estado no puede sostener que las normas que él ha establecido deben ser reconocidas forzosamente por otro Estado, si no ha actuado en conformidad con esa formalidad de hacer coincidir la concesión de la nacionalidad con un lazo efectivo entre el Estado y el individuo”⁵.

La nacionalidad es considerada como un vínculo jurídico o “la expresión jurídica del hecho de estar una persona más estrechamente relacionada con la población de un Estado determinado”⁶. A causa de este vínculo jurídico del individuo con el Estado, la nacionalidad puede tener efectos que permiten ejercer la protección frente a otro Estado, sin negar que pueda ser objeto de cuestionamientos por otros Estados. Así, si bien el Estado es competente para legislar en esta materia, esta competencia no es ilimitada.

En cuanto a la función de la nacionalidad, es de señalar que sirve para garantizar la protección de una persona o de sus bienes, cuando se encuentran en el extranjero. Se hace tomando en cuenta el derecho y el deber particular que cada Estado tiene para con sus pares. Otra función que hay que considerar está relacionada con el hecho de que la nacionalidad es una base que permite determinar la jurisdicción del Estado⁷, sirve para determinar

5. CIJ, *Affaire Nottebohm, Liechtenstein c. Guatemala (deuxième phase)*, Arrêt du 6 avril 1955, Recueil des arrêts, avis consultatifs et ordonnances, 1955, p. 23.

6. *Ibid.*

7. ACADÉMIE DE DROIT INTERNATIONAL DE LA HAYE, *Recueil des cours/Collected courses*, Vol. 3, T. 101, Martinus Nijhoff Publishers, 1960, p.213.

la aplicabilidad del derecho nacional⁸. De este modo, la nacionalidad permite saber qué derechos y privilegios tiene una persona cuando se encuentra en el territorio de un Estado que no es el de su nacionalidad. Además, en caso de que suceda algo al individuo o a sus bienes en el extranjero, la nacionalidad permitirá discernir el derecho interno aplicable.

2. El derecho a la nacionalidad y sus fundamentos teóricos en el Derecho Internacional

Dado que cada Estado posee la prerrogativa de determinar, conforme a su derecho interno, quienes son sus nacionales, los criterios para atribuir la nacionalidad difieren de un Estado a otro, pues las normas internas no son uniformes, por lo que de este modo, se forman una diversidad de criterios para atribuir la nacionalidad. Pese a que dichos criterios sean de carácter interno, esto no significa que el Derecho Internacional sea pasivo al respecto. A este nivel, este último hace un trabajo de control y de orientación de la actividad legislativa estatal⁹. Con esta labor, el Derecho Internacional unifica las opciones esenciales e influye en los objetivos de las sociedades políticas expresados a través de la normativa nacional.

La influencia que ejerce el Derecho Internacional se puede apreciar en una serie de principios fundamentales que deben respetar los legisladores en la redacción de

su normativa interna. Dichos principios, a veces carecen de fuerza obligatoria, puesto que emanan de instrumentos internacionales de carácter declaratorio. En todo caso, pueden tener el carácter vinculante para los Estados si provienen de un mecanismo jurídico convencional o de normas de derecho consuetudinario. Por ejemplo, la Declaración Universal de Derechos Humanos (en adelante, DUDH) tiene una influencia extraordinaria en la normativa nacional de los Estados, especialmente en las constituciones nacionales, e incluso sobre las convenciones internacionales¹⁰.

Esta influencia facilitó el surgimiento de una nueva concepción de la persona humana que se traduce en el reconocimiento de sus derechos fundamentales. De este modo, aunque el Estado posee la competencia exclusiva para determinar quiénes son sus nacionales, para ejercerla, debe tener en cuenta esos derechos fundamentales que derivan del Derecho Internacional¹¹. En otros términos, el Derecho Internacional impone límites al derecho interno en referencia a la nacionalidad. Sobre este punto, pueden mencionarse dos mecanismos jurídicos considerados como “les plus aptes à restreindre l’État sur le plan de nationalité”¹². Se trata de

10. LIÉNARD-LIGNY, M., « À propos du Code de la nationalité belge », *Revue Belge de Droit international*, 1984-1985, nº 2, (pp. 649-671), p. 651; véase también: SCHREIBER, M., “Réflexion à l’occasion de la commémoration du vingt-cinquième anniversaire de l’adoption de la Déclaration universelle des droits de l’homme”, *Annales de droit*, 1974, pp. 188-200.

11. Cf. RODRÍGUEZ MATEOS, P., *La adopción internacional*, Universidad de Oviedo-Servicio de publicaciones, Oviedo, 1988, p. 6.

12. Cf. DE BURLET, J., “De l’importance d’un droit international coutumier de la nationalité”, *Revue critique de droit international privé*, t. 67, 1978, nº. 2, (pp. 304-327), pp. 319-320.

8. Cf.: PATAUT, E., « La nationalité: un lien contesté », *Les nouveaux rapports de droit*, 39, IRJS Editions, pp.153, 2013, Bibliothèque de l’IRJS - André Tunc, 978-2-919211-12-8. Documento online: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01348946/document>.

9. *Ibid.*

las convenciones internacionales y la costumbre internacional relativa a los efectos interestatales de la nacionalidad¹³.

2.1 La influencia de los instrumentos jurídicos internacionales y de la costumbre internacional sobre las relaciones interestatales en materia de nacionalidad

Desde la adopción de la DUDH y especialmente del artículo 15, la nacionalidad se ha vuelto un tema de suma importancia para las Naciones Unidas. El mencionado artículo dispone que “*Toda persona tiene derecho a una nacionalidad. A nadie se privará arbitrariamente de su nacionalidad ni del derecho a cambiar de nacionalidad*”. En efecto, esta disposición conlleva tres principios esenciales en materia de derechos humanos y de nacionalidad. El primero proclama un derecho de libre acceso para todos. Es fundamental y universal. El segundo plantea la prohibición de la privación arbitraria de la nacionalidad. Así, para que una privación de nacionalidad sea admitida, debe venir establecida mediante ley, debe proseguir la consecución de un objetivo legítimo, y su resultado debe ser proporcional al objetivo fijado¹⁴. El tercer principio establece que todo individuo tiene derecho a cambiar de nacionalidad. Así, el individuo se

puede naturalizar si cumple con las condiciones requeridas para hacerlo y si en relación con el nuevo Estado cuenta con un lazo jurídico efectivo.

Sin duda, estos principios expresados en artículo 15 de la DUDH constituyen el fundamento de numerosos instrumentos internacionales, previenen la apatridia y los efectos negativos de la nacionalidad sobre el estatuto de refugiados y están dirigidos a eliminar todas formas de discriminación contra la mujer, etc.¹⁵.

En cuanto a la costumbre internacional relativa a los efectos interestatales de la nacionalidad, se manifiesta en relación con el principio de efectividad¹⁶. En opinión de reconocidos juristas, se está formando “un derecho internacional consuetudinario de la nacionalidad”, aunque no tenga reconocimiento oficial por parte de los Estados, pero que puede ayudar al restablecimiento del orden en relación con la ineficiente regulación jurídica que existe actualmente en materia de nacionalidad¹⁷.

Hay que señalar que para el Derecho Internacional, no se trata de cuestionar la competencia soberana del Estado relativa a la determinación de sus nacionales, sino por el contrario, de legitimarla. Cabe

15. Cf. LIÉNARD-LIGNY, M., *Op. cit.*, p. 652; véase también: MARESCAUX, M.-H., «*Nationalité et statut personnel dans les instruments internationaux des Nations Unies*», in *Nationalité et statut personnel. Leur interaction dans les traités internationaux et les législations nationales*, Bibliothèque de la Faculté de droit de l’Université catholique de Louvain, t. 16, Bruxelles, 1984, n°. 25-160.

16. Cf. PETERS, A., «*Les changements collectifs de nationalité*», in *Droit international et nationalité*, Éditions Pedone, Paris, 2012, (pp. 167-201), pp. 182-183.

17. LIÉNARD-LIGNY, M., *Op. cit.*, pp. 652-653. Véase también: DE BURLET, J., *Op. cit.*, p. 327.

decir, como señala De Visscher, que el Derecho Internacional permite considerar otro enfoque “de la notion de souveraineté par sa ligne de moindre résistance”¹⁸, a fin de favorecer el compromiso de los Estados de manera que la nacionalidad que ellos confieren produzca todos los efectos jurídicos posibles en el orden interestatal.

2.2 Principios jurídicos determinantes del derecho interno de la nacionalidad

En este acápite, se desarrollarán los tres principios del artículo 15 de la DUDH que ya han sido mencionados. El primero, “Toda persona tiene derecho a una nacionalidad”, puede resultar muy vago; es un derecho que no goza de fuerza vinculante. Hasta ahora, no existe ninguna convención que lo recoja. En el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP), solo el artículo 24 lo menciona, sin embargo, limitándolo a los niños. Este artículo dispone que “todo niño tiene derecho a adquirir la nacionalidad”. Pero, de otro modo, no hay mención alguna al derecho a la nacionalidad de los adultos.

Un importante esfuerzo a favor del desarrollo de ese derecho puede apreciarse en el ámbito interamericano. El artículo 20 de la Convención Americana dispone que “1. Toda persona tiene derecho a una nacionalidad. 2. Toda persona tiene derecho a la nacionalidad del Estado en cuyo territorio nació si no tiene derecho a otra. 3. A nadie se privará arbitrariamente de su nacionalidad ni del derecho a cambiarla”. La Corte Interamericana de Derechos Humanos se ha mostrado determinante

18. DE VISSCHER, P., « L'affaire Nottebohm », *Revue générale de droit international public*, Vol. 60, 1956, nº. 2, (pp. 238-266), p. 257.

en la aplicación de este derecho. En efecto, en el asunto relativo a las enmiendas propuestas a las disposiciones de la Constitución Política de Costa Rica relativas a la naturalización, la Corte subraya que la nacionalidad reviste el carácter de un derecho inherente a la persona, pues se trata de “un estado natural del ser humano”¹⁹. Este derecho fundamental corresponde al primer principio mencionado. No obstante y a pesar del desarrollo del derecho a la nacionalidad en el sistema interamericano, el Estado Dominicano no ha dejado de violar dicho derecho. De este modo ha tomado decisiones incompatibles con el Derecho Internacional en materia de expulsión o de privación de nacionalidad, conociendo la asociación que realiza el Derecho Internacional entre los amplios poderes de los Estados para determinar y reglamentar la nacionalidad, y la obligación de proteger y garantizar los derechos humanos.

En cuanto al segundo principio, establece que a “nadie se privará arbitrariamente de su nacionalidad”. Eso significa que en Derecho Internacional, las decisiones arbitrarias en materia de nacionalidad están prohibidas²⁰. Para que una privación de

19. Corte IDH, *Propuesta de modificación a la Constitución Política de Costa Rica relacionada con la naturalización, Opinión Consultiva OC-4/84*, de 19 de enero de 1984, par. 32; véase también: Corte IDH, *Caso de las niñas Yean y Bosico c. República Dominicana, Sentencia de 8 de septiembre de 2015*, par. 136.

20. Véase el artículo 16 del proyecto de artículo de la CDI de 1999 “Proscription de l’arbitraire en matière de nationalité » (CDI, *Ann.*, vol. 2, 1999, nº. 2, 39). Véase también la Corte IDH, Caso de las niñas *Yean y Bosico c. República Dominicana, Op. cit.*, par. 140: « La determinación de quienes son nacionales sigue siendo competencia interna de los Estados. Sin embargo, su discrecionalidad en esa materia sufre un constante proceso de restricción conforme a la evolución

nacionalidad sea conforme al Derecho Internacional, es necesario que no conduzca a una situación de apatridia, debe estar prevista por ley, debe tener un objetivo legítimo, y debe ser proporcional al objetivo legítimo que se quiere alcanzar. En caso contrario, la decisión sería arbitraria.

El tercer principio es el que proclama que “*A nadie se privará arbitrariamente del derecho a cambiar de nacionalidad*”. Se acabó el tiempo de la lealtad perpetua. La persona tiene no sólo el derecho a adquirir una nacionalidad y conservarla, sino también el de cambiarla si cumple con los requisitos. Este derecho figura en el artículo 24 del Convenio de derechos humanos y libertades fundamentales de la Comunidad de Estados independientes²¹. Lo mismo ocurre con el sistema interamericano donde este derecho figura en el artículo 19 de la Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre²², así como en el artículo 20 de la CADH.

Así, la prohibición estatal que impide el cambio de nacionalidad sería incompatible con el Derecho Internacional, siempre que tenga una regulación arbitraria. De este

del derecho internacional, con vistas a una mayor protección de la persona frente a la arbitrariedad de los Estados ». En cuanto a la doctrina, véase: CHAN, J. M., “The Right to a nationality as a Human Rights”, *Human Rights Law Journal (HRLJ)*, 1991, nº 12, (pp. 1-14), p. 3.

21. Artículo 24 del Convenio de derechos humanos y libertades fundamentales de la CEI, de 26 de mayo de 1995: « 1. Cada persona tiene derecho a una nacionalidad. 2. A nadie se le privará arbitrariamente de su nacionalidad, ni del derecho a cambiarla ».

22. “Toda persona tiene derecho a la nacionalidad que legalmente le corresponda y el de cambiarla, si así lo desea, por la de cualquier otro país que esté dispuesto a otorgársela », Art. 19 de la Declaración americana de derechos y deberes del hombre, de 2 de mayo de 1948.

modo, es posible afirmar que el derecho de cambiar de nacionalidad no es ilimitado ni absoluto. Puede sufrir restricciones si existen motivos legítimos que lo explican y si la medida pasa la prueba de la proporcionalidad²³. Estos requisitos constituyen por tanto límites establecidos por el Derecho Internacional, con la finalidad de que los Estados hagan buen uso de su competencia soberana, dado que conforme a la nueva concepción de la persona, ésta disfrutará de una serie de derechos fundamentales que son oponibles al Estado²⁴. El sistema interamericano se enmarca por tanto en esta tradición, y por ello, determinadas sentencias de la Corte Interamericana deben leerse a la luz de este nuevo enfoque, principalmente las que conciernen a la República Dominicana.

3. La sentencia TC/0168/13 y la crisis del derecho a la nacionalidad en República Dominicana

Con esta sentencia del tribunal constitucional, la República Dominicana ha entrado en una era de crisis de nacionalidad provocada por la desnacionalización masiva de una multitud de dominicanos de ascendencia haitiana. Para comprender mejor el origen de esta crisis, se realizará en primer lugar un análisis pertinente del marco jurídico interno del país relativo a la nacionalidad. En segundo lugar, se analizará la sentencia TC/0168/13, así como otras medidas estatales destinadas a neutralizar la crisis, y por último se examinarán algunos

23. Cf. PETERS, A., *Op. cit.*, p. 176.

24. ARLETTAZ, F., “Entre potestad soberana y derecho humano: la nacionalidad en el sistema americano”, *Revista de Derecho (VALDIVIA)*, Vol. 30, Junio 2017, N°. 1, (pp. 179-203), p. 180.

de los impactos directos de la sentencia sobre los Dominicanos de origen haitiano.

3.I Marco legal dominicano relativo a la nacionalidad

En las diferentes Constituciones dominicanas que se han adoptado, se han incluido siempre dos vías para atribuir la nacionalidad: el *ius sanguinis* y el *ius soli*, que son los dos modos primarios de adquisición de la nacionalidad en dicho Estado. Además de esto, la ley dominicana reconoce la naturalización como modo derivado de adquisición de nacionalidad.

Entre los modos primarios, el *ius soli* ha sido objeto de una gran controversia en República Dominicana, pese a que venga recogido en la Constitución, así como otras normas internas del país. Como principio, el *ius soli* fue introducido por primera vez por la Constitución de 1865, ésta disponía en su artículo 5 lo siguiente: « *Son dominicanos: 1) Todos los que hayan nacido o nacieren en el territorio de la República, sea cual fuere la nacionalidad de sus padres* ». Esta disposición, que hace del nacimiento un criterio importante para atribuir la nacionalidad por vía del *ius soli*, fue modificada en 1929, y esta modificación permanecerá hasta la adopción de la Constitución de 2010, la cual va a establecer en el artículo 8.2 la siguiente excepción, ya que adquirirán la nacionalidad:

“Todas las personas que nacieren el territorio de la República, con excepción de los hijos legítimos de los extranjeros residentes en la República en representación diplomática o que estén de tránsito en ella”.

Se ha constatado que, a pesar de la excepción relativa a los diplomáticos y los extranjeros “en tránsito”, el legislador mantuvo el principio del *ius soli*, ya que

como señalaba en la *Exposición de los motivos* en la Constitución de 1929, la República Dominicana es un país de inmigración que necesita aumentar su población²⁵. Lo que ha venido a suceder por tanto, es una manipulación de la expresión “en tránsito”, a fin de utilizarla en contra de las personas de origen haitiano nacidas en el país, negándoles el goce del derecho a la nacionalidad que supuestamente obtendría conforme al principio del *ius soli*, y utilizando como pretexto el hecho de que sus padres eran migrantes irregulares. La Sentencia TC/0168/13 ha supuesto un varapalo para estas personas, ya que oficializa una reinterpretación amplia de la expresión “en tránsito”, a fin de que cubra a todas personas que no disponen de un estatuto legal en el país. Además, esta sentencia ordena que se aplique retroactivamente esta reinterpretación, con lo que el Estado parece alcanzar así el objetivo previsto, a penas oculto, consistente en privar a los dominicanos de origen haitiano de su derecho a la nacionalidad.

Es importante precisar que la interpretación de la expresión “en tránsito” ha sido facilitada mediante la Ley de Inmigración N°. 95, que establece que toda admisión en el país debe efectuarse bien como inmigrante o como no inmigrante. De este modo, entran en la categoría de no inmigrantes los visitantes, las personas que transitan el territorio hacia otros lugares, los empleados de buques o de vuelos aéreos, y los jornaleros temporarios y sus familias. Junto a la mencionada ley, el Reglamento de Migración N°. 279, regula la noción “de tránsito” o “en tránsito” designando a las personas que pasan por el país para ir a otro lugar de destino, siendo

25. Véase: TRIBUNAL CONSTITUCIONAL (Rep. Dominicana), Sentencia TC/0168/13, du 23 septembre 2013, pp. 51-52.

previsto un plazo de 10 días para efectuar el dicho cruce por el país²⁶.

Por consiguiente, podría establecerse que no tendría derecho a la nacionalidad únicamente los niños nacidos en el país cuyos padres estuvieron no más de 10 días, ya que sus padres estuvieron de paso en el territorio dominicano. De ello resultaría que los inmigrantes, sean temporarios o permanentes, regulares o irregulares, podrían solicitar la nacionalidad dominicana para sus hijos nacidos en el país, siempre que su estancia en el mismo fuese superior a los 10 días que prevé la ley.

No obstante, la situación ha cambiado con la Ley de Migración N°. 95-04, que establece que los extranjeros pueden ser admitidos como residentes o como no residentes. El artículo 36 de esta ley convierte en extranjeros “en tránsito” a todos los no residentes²⁷. Éstos por tanto se ven directamente afectados por el artículo 11 de la Constitución de 1994, que mantuvo las dos excepciones relativas a la adquisición de la nacionalidad: los hijos de diplomáticos y los de padres “en tránsito”. De este modo, puede apreciarse mediante esta ley una ruptura respecto a la ley precedente, la cual puede explicarse probablemente por el apresuramiento del legislador por hallar una fórmula legal que le permitiera excluir a las personas de origen haitiano del derecho a la nacionalidad.

26. República Dominicana, *Reglamento de Migración N°. 279*, de 12 de mayo de 1939, Sección V: “a) A los extranjeros que traten de entrar a la República con el propósito principal de proseguir a través del país con destino al exterior, se les concederán privilegios de transeúntes. (...) Un período de 10 días se considerará ordinariamente suficiente para poder pasar a través de la República (...).

27. *Idem*, art. 36: “(...) 10. Los No Residentes son considerados personas en tránsito, para los fines de la aplicación del Artículo 11 de la Constitución de la República”.

No hace falta decir que esta reinterpretación perjudica en especial a los trabajadores temporarios de origen haitiano, dado que no toma en consideración el tiempo que los mismos llevan residiendo en la República Dominicana. Además, esta reinterpretación considera también como “en tránsito” a todos los extranjeros que entraron con un visado, pero que permanecieron en el país una vez vencido, declarando el artículo 152 de la Ley de Migración N°. 285-04 que se encuentran en situación de ilegalidad²⁸.

La consecuencia de todo ello es que, puesto que los no residentes son considerados como “en tránsito”, sus hijos, bajo mandato de la ley migratoria, no pueden ser inscritos en el registro ordinario. La misma ley obliga además a los empleados de centros médicos, así como a la Junta Central Electoral, a no inscribirlos sino en un libro especial creado en 2007, llamado *Libro de extranjería*, para así asegurar que los interesados no beneficiaran de la aplicación del *ius soli*. Según el Tribunal Constitucional, el único caso en el que la nacionalidad podría ser otorgada a los hijos de extranjeros nacidos en el país de padres irregulares serían aquellos casos en los que los interesados no tuviesen acceso a otra nacionalidad, cayendo así en la apatridia. Esta posibilidad está prevista para cumplir con el objetivo de la Convención de 1961 para reducir los casos de apatridia. Sin embargo, el Tribunal precisó rápidamente que eso no se aplica en este caso, ya que los interesados pueden obtener la nacionalidad haitiana, en virtud del principio del *ius sanguinis*²⁹.

28. “El que haya ingresado bajo alguna condición legal temporal y haya extralimitado su permanencia, será considerado como Ilegal”, (Ley General de Migración, N°. 285-04, art. 152).

29. Para llegar a esta conclusión, la Corte Suprema de Justicia, en sus funciones de Tribunal

Para finalizar, en enero de 2010, la República Dominicana adoptó una nueva Constitución en la que el artículo 18 regula la adquisición de la nacionalidad. En esta regulación, reaparecen las mismas excepciones en referencia a los hijos de diplomáticos y los hijos cuyos padres son considerados en tránsito en el territorio (art. 18.3), sin embargo precisando esta vez que la expresión “en tránsito” comprende a “todo extranjero definido como tal en las leyes dominicanas”. Esta disposición ha venido a confirmar la prohibición de registrar los nacimientos de personas cuyos padres son haitianos en situación de irregularidad.

Para dar cumplimiento a la normativa en materia migratoria, la Junta Central Electoral (JCE) adoptó, mediante la Circular N°. 17-2007, medidas para suspender toda expedición de actas de Estado civil sospechosas de irregularidades, junto con la Resolución N°. 12-2007 que establecía el procedimiento de dicha suspensión. Estas medidas vinieron a ser confirmadas por el artículo 18 de la Constitución de 2010. Es más, su aplicación se efectúa retroactivamente hasta 1929, pese a la existencia del principio jurídico de irretroactividad de la normativa menos favorable.

De este modo, esta reinterpretación que venimos analizando se encuentra reflejada finalmente en la Constitución, y ha llevado a que varios centenares de miles de personas nacidas en República Dominicana se encuentren con la imposibilidad de recibir sus documentos de identidad,

Constitucional, se basa en el artículo 11 de la Constitución haitiana de 1987 para afirmar que estos extranjeros tienen derecho a la nacionalidad haitiana por el *jus sanguinis*; Véase también: CIDH, *Informe sobre la Situación de derechos humanos en la República Dominicana*, OEA/Ser.L//II., Doc. 45/15, de 31 de diciembre de 2015, par. 156, p. 79.

que los mismos constituyen la prueba legal de nacionalidad en este país.

3.2 La Sentencia TC/0168/13: privación arbitraria del derecho a la nacionalidad y posible regularización

3.2.1 Breve presentación de la Sentencia TC/0168/13

La sentencia TC/0168/13 es un fallo del Tribunal Constitucional dominicano dictado en el marco de un segundo y último recurso interno presentado por Juliana Deguis, nacida en República Dominicana en 1984, y de padres de origen haitiano. El recurso fue presentado contra la negativa de la JCE a emitir y darle expedición de su documento de identidad, dado que no pudo presentar el original de su acta de nacimiento. Esta denegación se fundamenta en la reinterpretación del artículo 11.1 de la Constitución de 1966, vigente al momento de nacimiento de la interesada³⁰. Según esta reinterpretación, aunque los hijos nazcan en República Dominicana, si sus padres son extranjero “en tránsito”, no tienen derecho a la nacionalidad del país y no pueden tener acceso a la partida de nacimiento ni a la cédula de identidad y cédula electoral.

De este modo, conforme al Tribunal Constitucional, la excepción al principio del *iustitia soli* se aplica a Juliana Deguis, ya que es hija de extranjeros en situación de irregularidad cayendo así su pretensión a adquirir

30. “Son dominicanos: 1. Todas las personas que nacieran en el territorio de la República, con excepción de los hijos legítimos de los extranjeros residentes en el país en representación diplomática o los que estén de tránsito en él...”

la nacionalidad dominicana³¹. El tribunal viene además recordar a lo largo del fallo su competencia exclusiva en materia de nacionalidad, reiterando que dispone de amplio margen de apreciación para determinar el alcance así como el sentido de la expresión “en tránsito”³². Finalmente, en virtud de este margen de apreciación, el Tribunal Constitucional ordenó también a los agentes de la Oficialía del Estado Civil que efectuasen una minuciosa auditoría sobre todos los nacimientos registrados desde el 21 de junio de 1929, a fin de identificar los nombres de extranjeros que figuraban de manera irregular o fraudulentamente en los Registros de nacimiento.

Esta sentencia contó con dos votos disidentes: el de la Jueza Isabel Bonilla Hernández y el de la Jueza Katia Miguelina Jiménez Martínez. Estas dos magistradas expresan sus reservas y su oposición a la decisión tomada por la mayoría de los Jueces, y rechazan la consideración acerca de extranjeros “en tránsito”³³ en relación con personas que viven en el territorio dominicano desde hace más de treinta años y que tienen lazos fuertes y duraderos en el país.

3.2.2 Revocación de la nacionalidad de personas de origen haitiano

La privación de nacionalidad de personas de origen haitiano no es una simple coincidencia; se trata de algo planificado. Estas personas han sido desde varias déca-

das objeto de agresiones³⁴ y expulsiones individuales y colectivas³⁵ por parte de las autoridades dominicanas. Y actualmente, son víctimas de la aplicación de una política discriminatoria tan drástica hasta el punto de desnacionalizar a numerosas personas, por motivos de su origen racial y el color de su piel³⁶. Esta tesis es compartida por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos que afirma que la intención de las autoridades dominicanas es mantener a este grupo de personas en situación de irregularidad permanente³⁷ con el fin de impedir que adquieran la nacionalidad.

Hay que precisar que las víctimas de la medida de desnacionalización se caracterizan por una situación de extrema vulnerabilidad. En efecto, agravada por la Sentencia TC/0168/13, esta vulnerabilidad es

34. Corte IDH, *Caso Nadege Dorzema y otros c. República Dominicana, Sentencia de 24 de octubre de 2012 (Fondo, Reparaciones y Costas)*, pars. 91-97, 2012.

35. Corte IDH, *Caso de las niñas Yean y Bosico c. República Dominicana, Op. cit.*, par. 109.10; Corte IDH, *Caso de personas dominicanas y haitianas expulsadas c. República Dominicana*, Sentencia de 28 de agosto de 2014 (Excepciones preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas), par. 384, 2014.

36. Cf. PENCHASZADEH, A. P., “Excepcionalidad y migraciones. Reflexiones en torno de los procesos de desnacionalización masiva de personas de ascendencia haitiana en República Dominicana”, *Migraciones Internacionales* (El Colegio de la Frontera Norte, A. C., Tijuana, México), Vol. 8, julio-diciembre 2016, nº. 4, (pp. 269-278), p. 273.

37. Cf. Corte IDH, *Caso de las niñas Yean y Bosico c. República Dominicana, Op. cit.*, par. 3: “La Comisión señaló que el Estado obligó a las presuntas víctimas a permanecer en una situación de continua ilegalidad y vulnerabilidad social, violaciones que adquieren una dimensión más grave cuando se trata de menores (...”).

31. *Sentencia TC/0168/13*, de 23 septiembre de 2013, par. 1.1.14.3, p. 66.

32. *Idem.*, pars. 1.1.13 et 2.4 à 2.7.

33. Voto disidente de la Jueza Isabel Bonilla Hernández, par. 2.8, p.110 y el de la Jueza Katia Miguelina Jiménez Martínez, par. 5.8, p. 129 (Tribunal Constitucional, *Sentencia TC/0168/13, Op. cit.*).

consecuencia de la política del gobierno, de una serie de prácticas, leyes y medidas, tomadas sobre una base discriminatoria. Estas prácticas tendrían como finalidad privar a los dominicanos de origen haitiano del ejercicio de su derecho a obtener la nacionalidad del país en el que nacieron³⁸.

Con esta sentencia por tanto, el Estado dominicano ha venido a crear, de forma voluntaria, un grupo de apátridas, cuando su obligación era realmente luchar para reducir los casos de apatridia en su territorio. Por ello, y para comprender el alcance de esta sentencia, realizaremos a continuación, un breve análisis de la misma.

En Derecho Internacional, la nacionalidad es reconocida como un derecho fundamental de la persona. Sin embargo, este reconocimiento no elimina el principio de competencia exclusiva del Estado en esta materia. Además, ha de precisarse que este poder discrecional del Estado no debe ejercerse sino en el estricto respeto de las normas obligatorias del Derecho Internacional. En tal circunstancia, es de particular relevancia la siguiente afirmación de la Corte IDH:

“(...) de acuerdo al desarrollo actual del derecho internacional de los derechos humanos, es necesario que los Estados, al regular el otorgamiento de la nacionalidad, tengan en cuenta: a) su deber de prevenir, evitar y reducir la apatridia y b) su deber de brindar a los individuos una protección igualitaria y efectiva de la ley y sin discriminación”³⁹.

38. Cf. CIDH, *Informe sobre la situación de los Derechos Humanos en la República Dominicana*, 2015, *Op. cit.*, par. 197, p. 93.

39. Corte IDH, *Casos de personas dominicanas y haitianas expulsadas c. República Dominicana*, *Op. cit.*, par. 256; Ver también: Corte IDH, *Caso de las niñas Yean y Bosico c. República Dominicana*, *Op. cit.*, par. 140.

Así, la competencia exclusiva del Estado en materia de nacionalidad, si bien es cierta, puede estar sujeta a limitaciones. De manera más específica, esta competencia debe conformarse a las disposiciones del artículo 20 de la CADH, el cual establece que: “1) Toda persona tiene derecho a una nacionalidad; 2) Toda persona tiene derecho a la nacionalidad del Estado en cuyo territorio nació si no tiene derecho a otra; 3) A nadie se privará arbitrariamente de su nacionalidad ni del derecho a cambiarla”. De este modo, puede afirmarse que en el sistema interamericano, el fundamento jurídico de la prohibición de la privación arbitraria de la nacionalidad radica necesariamente en el artículo 20.3 de la CADH, siendo ésta su base jurídica por excelencia.

El artículo 20 de la CADH se encuentra dividido en tres partes. En la primera parte, si bien es cierto que la nacionalidad se encuentra proclamada como un derecho, se trata de un derecho vago, sin contenido y sin precisión del destinatario de la obligación de otorgarla. Se presenta como la expresión de un simple deseo de verlo realizado algún día⁴⁰. En la segunda parte del artículo, se establece el destinatario de la obligación antes mencionado, siendo éste el Estado, pero el derecho a la nacionalidad queda condicionado, pues sólo los que no tienen acceso a otra nacionalidad tendrán derecho al reconocimiento de dicho derecho. La prohibición de privación arbitraria de la nacionalidad está recogida en la tercera parte del referido artículo. De este modo, la privación

40. GOLDMAN, B., “Droit à la nationalité et nationalité imposée, In : *Travaux du Comité français de droit international privé*, 14-15^{ème} année, 1951-1953, 1955, (pp. 43-60), p. 52. Documento online: http://www.persee.fr/doc/tcfdi_1158-3428_1955_num_14_1951_1691.

arbitraria se entenderá que lleva a cabo en aquellos casos en los que las personas que ya poseían una nacionalidad o que tenían derecho a ella⁴¹ y que la han perdido de forma arbitraria. Lo problemático en la privación de nacionalidad es por tanto, cuando la misma reviste un carácter arbitrario, es decir que se hace sin motivo legítimo que lo justifica. ¿Cuáles serían los motivos invocados por la República Dominicana para justificar su decisión de desnacionalización?

La respuesta a esta pregunta se encuentra en derecho positivo, pues a éste le toca prever los motivos que pueden dar lugar a la admisibilidad de una privación de nacionalidad. En este sentido, cinco motivos han sido identificados por Goldman⁴². El primero se refiere a la voluntad manifestada de la persona de adquirir una nacionalidad extranjera. Eso puede ocasionar la privación de la nacionalidad anterior, pues ciertos países no admiten la doble o múltiple nacionalidad. El segundo motivo es cuando la persona se comporta como nacional de un país extranjero. Al respecto, se cita el caso de una salida sin perspectiva de regreso. El tercer motivo puede ser la condena del individuo a penas criminales. En cuanto al cuarto

motivo, se refiere al dolo o error en la manera cómo se obtiene la nacionalidad. El peligro de éste radica en la voluntad de instituir presunciones basadas en hechos nuevos, posteriores al régimen de nacionalidad aplicable, los cuales se utilizan como una estrategia que permita adoptar la medida privativa de nacionalidad. El quinto lo constituyen los hechos posteriores que se producen tras la adquisición por el individuo de una nacionalidad, por lo que las autoridades podrían denegar su otorgamiento⁴³.

Como puede notarse, el último motivo puede ser objeto de críticas. Es más, el mismo Goldman lo subraya al afirmar su incompatibilidad con un mínimo de derecho a la nacionalidad y seguridad de la nacionalidad⁴⁴. El autor lo atribuye al hecho de que la Administración estatal quiere mantener todo el control sobre quién es apto para adquirir la calidad de nacional. No desea siquiera que un control jurisdiccional de sus decisiones pueda realizarse, cuando en realidad ese control es el que va a conferir su legitimidad a la medida privativa de nacionalidad, evitando que caiga en la arbitrariedad.

Refiriéndose a la desnacionalización de dominicanos de ascendencia haitiana, ésta fue impulsada a partir de la reinterpretación extensiva de la expresión “en tránsito”, de manera que pudiera incluir a todos los extranjeros con situación migratoria irregular, con el fin de impedir que sus hijos nacidos en el país pudieran obtener la nacionalidad dominicana, o bien revocar su nacionalidad si ya la habían obtenido, al contrario de lo previsto en las Constituciones existentes antes de 2010. Ahora bien, esta nueva interpreta-

41. Cf. LAVOPA, F., “Artículo 20. Derecho a la nacionalidad”, In: ALONSO REGUEIRA, E. (Coord.), *La Convención Americana de Derechos Humanos y su proyección en derecho argentino*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2013, (pp. 333-353), p. 342. Documento online: <http://www.derecho.uba.ar/publicaciones/libros/pdf/la-cadh-y-su-proyeccion-en-el-derecho-argentino/020-lavopa-nacionalidad-la-cadh-y-su-proyeccion-en-el-da.pdf>; ARLETTAZ, F., « Entre potestad soberana y derecho humano: la nacionalidad en el sistema americano », *Revista de Derecho (Valdivia)*, Vol. 30, Juin 2017, N°. 1, (pp. 179-203), p. 196.

42. GOLDMAN, B., *Op. cit.*, p. 54-55

43. *Ibid.*

44. *Idem*, p. 55.

ción constituye justamente un hecho posterior a las normas vigentes al momento del nacimiento de Juliana Deguis y las otras personas afectadas por la Sentencia TC/0168/13, incluso las que tenían un acta de nacimiento dominicana. En este sentido, el carácter retroactivo de la sentencia y sus efectos *inter communia*, someten a las personas afectadas a la condición que el derecho romano designaba como *capitis deminutio*, en lo referido a su estatuto de ciudadano⁴⁵. A la luz de la afirmación de Goldman, la reinterpretación extensiva de la expresión “en tránsito” efectuada por el Tribunal Constitucional es, sin duda, un hecho posterior a la adquisición de la nacionalidad y, además, es considerada como un «motif indiscutablement incompatible avec un minimum de droit à la nationalité et de sécurité de la nationalité»⁴⁶.

Es de sobra conocido que la desnacionalización ha sido política y racialmente motivada⁴⁷. La finalidad de la nueva excepción al principio del *ius soli* que trajo la reforma constitucional de 2010 era inhabilitar a los hijos de extranjeros en situación migratoria irregular para adquirir la nacionalidad dominicana⁴⁸. Es en este contexto en el que Juliana Deguis vio confiscada su acta de nacimiento por las autoridades y fue

también privada de su nacionalidad dominicana. Esta privación de nacionalidad es arbitraria, ya que la medida no tiene un motivo legítimo, ni supera el test de la proporcionalidad respecto de la finalidad. Recordemos que la medida privativa de nacionalidad ha producido más daños que lo que vendría a resolver en realidad. De hecho, dicha medida causó más de 200.000 apátridas⁴⁹. Eso explica la razón por la que la decisión de privar a esas personas de su nacionalidad es catalogada como arbitraria y reconocida por la Corte Interamericana como violación de un derecho fundamental de dichas personas⁵⁰. Por otra parte, esta medida afecta la seguridad jurídica de los documentos de estas personas. Es más, la auditoría de los Registros de nacimientos destinada a descubrir irregularidades y fraudes⁵¹ sólo se hizo en relación a esta categoría de personas. Y finalmente, en relación con la apatriadía, recordemos que la Corte ya señaló que no se demostró que las personas afectadas obtendrían otra nacionalidad.

No cabe la menor duda de que la negativa de otorgar la nacionalidad al que tiene derecho a obtenerla, en virtud del derecho interno o internacional, constituye una privación arbitraria de nacionalidad⁵². Es más, el Estado dominicano no pudo aportar pruebas en contrario⁵³. Lo cual significa

45. Cf. VÁSQUEZ ALONSO, V. J., “El derecho a la nacionalidad y los límites convencionales del *ius sanguinis* (una aproximación al conflicto entre la República Dominicana y la Corte Interamericana de Justicia”, *Cuadernos Manuel Giménez Abad-Estudios Parlamentarios y del Estado Autonómico*, junio 2015, nº. 9, (pp. 143-153), p. 147.

46. GOLDMAN, B., *Op. cit.*, p. 55.

47. CIDH, *Informe sobre la Situación de derechos humanos en República Dominicana*, *Op. cit.*, 2015, pars. 390-394.

48. ARLETTAZ, F., «Entre potestad soberana y derecho humano: la nacionalidad en el sistema americano», *Op. cit.*, p. 191.

49. CIDH, *Informe sobre la Situación de derechos humanos en República Dominicana*, *Op. cit.*, 2015, par. 228.

50. Corte IDH, *Casos de personas dominicanas y haitianas expulsadas c. República Dominicana*, *Op. cit.*, pars. 512.3 et 512.10.

51. TRIBUNAL CONSTITUTIONNEL, *L'arrêt TC/0168/13*, *Op. cit.*, par. 1.1.5, p. 90.

52. Corte IDH, *Caso de las niñas Yean et Bosico c. República Dominicana*, *Op. cit.*, par. 174.

53. Corte IDH, *Caso de personas dominicanas y haitianas expulsadas c. República Dominicana*,

que tácitamente ha admitido haber actuado de manera arbitraria. Por ello, resulta esencial que el Estado restituya a todas las víctimas su nacionalidad, tal como exigen la CIDH⁵⁴ y la Corte IDH⁵⁵, para con ello poner fin al riesgo de expulsión en el que se encuentran.

Por tanto, según el Tribunal Constitucional, un extranjero no podría solicitar la nacionalidad para sus hijos nacidos en el país, apoyándose en el artículo 11.1 de la Constitución de 1966, puesto que no se puede fundamentar un derecho a partir de una situación ilegal⁵⁶. Este razonamiento decisivo del Tribunal no puede sino conducir a una situación de apatriadía masiva. Ahora bien, cuando una situación como ésta se presenta, según precisa la Corte IDH, lo que debe considerarse para la adquisición de la nacionalidad, es el nacimiento de los niños en el país, no si sus padres son residentes regulares o irregulares⁵⁷. Además, la experiencia con el *Caso Yean y Bosico* pone de manifiesto la aberración

que constituiría que el estatuto migratorio fuese transferible de padres a hijos⁵⁸.

4. Efectos de la Sentencia TC/0168/13

Esta sentencia ha desatado una crisis de nacionalidad en la República Dominicana, la cual ha provocado importantes reacciones tanto a nivel nacional como internacional. Sus efectos no dejan de ser muy significativos tanto para las personas afectadas como para el Estado. Al respecto, Goig Martínez afirmó que su principal efecto ha sido sencillamente su rechazo por la comunidad internacional⁵⁹. Los efectos son tan numerosos que en este acápite no se pretende recogerlos todos, sino que tiene como finalidad analizar tres de ellos, debido a su relevancia. Se tratan de: a) el déficit de protección del interés superior del niño; b) el aumento de casos de apatriadía y c) la mitigación de los impactos de la sentencia por la regularización y la naturalización.

Op. cit., par. 298.

54. CIDH, *Informe sobre la Situación de derechos humanos en República Dominicana*, Op. cit., 2015, par. 242.

55. Corte IDH, *Caso de personas dominicanas y haitianas expulsadas c. República Dominicana*, Op. cit., pars. 512.13-512.14.

56. TRIBUNAL CONSTITUCIONAL (Rep. Dominicana), Sentencia TC/0168/13, Op. cit., par. 1.1.14.3, p. 66: «(...) estas personas (es decir, los extranjeros en situación migratoria irregular) no podrían invocar que sus hijos nacidos en el país tienen derecho a obtener la nacionalidad dominicana al amparo del precitado artículo 11.1 de la Constitución de 1966, en vista de que resulta jurídicamente inadmisible fundar el nacimiento de un derecho a partir de una situación ilícita de hecho».

57. Corte IDH, *Caso de las niñas Yean et Bosico c. República Dominicana*, Op. cit., par. 156.

4.1 La Denegación de inscripción en el registro como violación del interés superior del niño

En el derecho interno dominicano está presente el tema del interés superior del niño. La Constitución ha hecho de ello

58. *Idem*; Ver también: Corte IDH, *Caso de personas dominicanas y haitianas expulsadas c. República Dominicana*, Op. cit., par. 318.

59. GOIG MARTÍNEZ, J. M., «Regularización y naturalización de inmigrantes irregulares en República Dominicana. Estudio de la sentencia 0168/13 del Tribunal Constitucional dominicano y sus efectos en materia de nacionalidad», *Anuario Iberoamericano de Justicia Constitucional*, Madrid, 2015, Nº 19, (pp. 185-219), p. 208.

una prioridad. En efecto, el artículo 56 dispone lo siguiente:

«La familia, la sociedad y el Estado, harán primar el interés superior del niño, niña y adolescente; tendrán la obligación de asistirles y protegerles para garantizar su desarrollo armónico e integral y el ejercicio pleno de sus derechos fundamentales, conforme a esta Constitución y las leyes».

Por tanto, en todos los casos en los que se encuentra involucrado un menor, ha de analizarse bajo una especial consideración y el interesado debe recibir un tratamiento acorde a su especial vulnerabilidad. El artículo 19 de la CADH establece que *“Todo niño tiene derecho a las medidas de protección que su condición de menor requiere por parte de su familia, de la sociedad y del Estado”*. Además, a través de la Ley N°. 136/03 sobre el Código de protección de derechos de niños y adolescentes que se encuentran en su territorio, el Estado dominicano se comprometió a asegurarles la garantía del goce efectivo de los derechos fundamentales.

Las disposiciones del Código no tienen previsto discriminar entre niños o adolescentes. No parece importarle la cuestión de color, de raza, sexo u origen social, etc. Más bien, su aplicación debe contribuir al desarrollo integral de los menores y garantizarles el goce efectivo de sus derechos fundamentales, tales como el derecho a la personalidad jurídica, el derecho a la nacionalidad, la inscripción en el Registro Civil, así como la expedición de su acta de nacimiento (arts. 4-7 del Código de protección de derechos de niños y adolescentes).

Pese a ese arsenal jurídico favorable a los menores, la Sentencia TC/0168/13 exigió una auditoría que culminó con la eliminación de sus nombres del Registro. A consecuencia de ello, se han visto

perjudicados en su derecho de acceso a los documentos de identidad y a la nacionalidad. Sin embargo, para la Corte IDH, cuando las víctimas son menores, los casos de violación de derechos humanos se agravan, pues ellos son titulares de derechos reconocidos por el artículo 19 de la CADH, y al mismo tiempo, se encuentran en situación de vulnerabilidad. Se requiere por tanto definir las medidas de protección en función de las circunstancias particulares en cada caso⁶⁰. Según la Corte IDH, las decisiones concernientes a los menores y que implican una limitación o restricción de sus derechos, deben tener siempre en cuenta el interés superior de los mismos y conformarse a las disposiciones legales, tanto internas como internacionales que gobiernan en esta materia⁶¹, ya que serían consideradas como arbitrarias. En la misma línea, el Comité de Derecho del Niño subrayó claramente que el no efectuar la inscripción del niño al nacer puede afectar negativamente su sentido de identidad personal y llevar a las autoridades a dificultar el acceso al derecho a la salud, a la educación y al bienestar social básico⁶².

En conclusión, puede afirmarse, a la luz de esta exposición, que sin lugar a duda, esta sentencia de desnacionalización se distancia de los compromisos que el Esta-

60. Corte IDH, *Caso de personas dominicanas y haitianas expulsadas c. República Dominicana*, *Op. cit.*, par. 269.

61. *Ibid.*; véase también: Corte IDH, *Opinión Consultiva OC-17/02. Condición jurídica y derechos humanos del niño*, de 28 de agosto de 2002, par. 65.

62. COMITÉ DE DERECHOS DEL NIÑO (de la ONU), *Observación General N° 7, 2005. Realización de los derechos del niño en la primera infancia*, CRC/C/GC/7/Rev. 1, 14 de noviembre de 2005, par. 25. Documento en línea: <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/BDL/2010/8019.pdf?view=1>.

do dominicano tomó en lo que concierne a la prioridad que hay que dar al interés superior del niño cuando los derechos de éste corren peligro.

4.2 La Sentencia TC/0168/ y la cuestión de apatridia

La Convención sobre el estatuto de apátridas entiende por apátrida “*toda persona que no sea considerada como nacional suyo por ningún Estado, conforme a su legislación*” (art. 1). El Derecho Internacional considera la situación del apátrida muy preocupante, porque no beneficia de la protección jurídica que cada Estado proporciona a su nacional, al no ser nacional de ningún Estado. Generalmente, la nacionalidad se entiende como el principal medio que puede utilizar un individuo para entrar en contacto con el Derecho Internacional⁶³. Esto explica el compromiso internacional de lucha contra la situación de apatridia, estableciendo la Convención en su artículo 1 que para reducir los casos de apatridia, “*Todo Estado contratante concederá su nacionalidad a la persona nacida en su territorio que de otro modo sería apátrida (...)*”.

En la jurisprudencia interamericana, aunque cada Estado sea competente para determinar quiénes son sus nacionales, la Corte IDH subraya que, aun así, el deber de prevenir, evitar y reducir la apatridia⁶⁴ es una forma de limitación a esta facultad. En este sentido, la Sentencia TC/0168/13 ha provocado severas críticas al Estado do-

minicano al haber creado más de 200.000 apátridas en su territorio. Y por ello, 48 Estados tuvieron que hacer recomendaciones al respecto en febrero de 2014 a través del Examen Periódico Universal (EPU).

La mencionada sentencia tiene previsto un procedimiento de regularización en favor de las personas privadas de su nacionalidad⁶⁵. Durante dicho procedimiento que es relativamente largo y que examinaremos en la sección siguiente, los derechos fundamentales de las personas afectadas son desprotegidos, dado que se han convertido en apátridas y, siendo por tanto especialmente vulnerables.

Adicionalmente, la cuestión de apatridia fue evocada por el Tribunal Constitucional como el único caso en el que el Estado dominicano podría otorgar la nacionalidad a hijos de extranjeros nacidos en el territorio, de padres supuestamente “en tránsito”. Sin embargo, establece a continuación que su decisión no podría provocar una situación de apatridia, puesto que las personas afectadas tienen la posibilidad de recurrir a la nacionalidad haitiana⁶⁶. En realidad, se hace difícil considerar seriamente este argumento, pues el Estado no suministró prueba alguna para justificarlo.

Es importante subrayar por otra parte, que el Estado haitiano no reconoció a los afectados como sus nacionales. Ahora bien, en una reunión de expertos sobre la apatridia bajo el liderazgo de ACNUR, se señaló lo siguiente: “Un Estado Contratante debe aceptar que una persona no es nacional de un determinado Estado si las autoridades de ese Estado se rehusan a reconocerle como nacional. Un

63. PEISER, G., “*La Conférence de Genève sur l'apatridie* », In : *Annuaire français de droit international*, Vol. 5, 1959, N°. 1, (pp. 504-522), p. 505.

64. Corte IDH, *Caso de las niñas Yean et Bosico c. República Dominicana*, *Op. cit.*, par. 140.

65. TRIBUNAL CONSTITUCIONAL (Rep. Dominicana), Sentencia TC/0168/13, *Op. cit.*, par. 3, p. 75, así como las páginas 97 y 99.

66. *Idem*, par. 3, p. 75.

Estado Contratante no puede evadir sus obligaciones basándose en su propia interpretación de las leyes de nacionalidad de otro Estado, las cuales difieren con la interpretación que dicho Estado hace”⁶⁷.

Asimismo, cuando la República Dominicana alega sin aportar pruebas que Julianne Deguis, así como las otras personas afectadas por la sentencia, no son apátridas, porque tienen derecho a la nacionalidad haitiana⁶⁸ según su manera de interpretar la Constitución haitiana, no hace sino evadir sus propias obligaciones internacionales. Queda por saber si la prevista regularización y la naturalización de las víctimas ponen un término a las violaciones de derechos fundamentales.

5. Viabilidad de la regularización y la naturalización de los desnacionalizados

De la Sentencia TC/0168/13 resultan dos situacionales distintas relativas a los intentos por limitar los daños que la misma ha provocado. En primer lugar, la Sentencia prevé un Plan de regularización de los inmigrantes irregulares, el cual se concreta a través del Decreto N°. 327-13. En segundo lugar, se adopta un proyecto de naturalización a iniciativa del Presidente

67. Cf. ACNUR, *Resumen de las conclusiones de la reunión de Expertos: interpretar la Convención sobre la Apatridia de 1961 y evitar la apatridia que resulta de la pérdida y privación de la nacionalidad*, par. 6. Documento online: <http://www.acnur.org/fileadmin/scripts/doc.php?file=fileadmin/Documentos/BDL/2015/10071>.

68. Corte IDH, *Caso de personas dominicanas y haitianas expulsadas c. República Dominicana*, *Op. cit.*, par. 298.

Danilo Medina y que fue aprobado por el Congreso a través de la Ley 169-14. Esta ley constituye un régimen especial para los individuos nacidos en el país, de padres de origen extranjero, y que estén irregularmente inscritos en el Registro Civil, o nunca hayan sido registrados. Estas dos situaciones van a ser examinadas a fin de descubrir si han propiciado una solución durable a la crisis de nacionalidad.

5.1 El Decreto de regularización de extranjeros en situación irregular

La referida sentencia prevé la implementación de un Plan Nacional de Regularización (PNRE) de extranjeros en situación irregular, en un plazo de 90 días desde la notificación de la sentencia⁶⁹, como una forma de reiterar la exigencia del artículo 151 de la Ley de Migración N°. 285-04. En efecto, el Decreto N°. 327-13 requiere que todo interesado solicite su regularización en un plazo de 18 meses a partir de la fecha de su entrada en vigor. Dispone que si alguien deja pasar esta oportunidad, será objeto de expulsión, la cual se ejecutará en el respeto de las garantías legales y conforme a los estándares internacionales⁷⁰.

Es cierto que los extranjeros inscritos en el PNRE se beneficiarían de una moratoria que prohíba su expulsión; sin embargo, para poder inscribirse, se requirieron una

69. TRIBUNAL CONSTITUCIONAL (Rep. Dominicana), Sentencia TC/0168/13, *Op. cit.*, 6º et 7º puntos resolutivos, p. 100.

70. Artículo 4 del Decreto N°. 327-13, relativo al Plan de Regularización de Extranjeros en situación de migración irregular, de 29 noviembre de 2013.

serie de documentos difíciles de obtener⁷¹, y como resultado muy pocas personas fueron elegibles a fin de beneficiarse de la regularización. A este respecto, los extranjeros que eran propietarios o que tenían un empleo formal se encontraron en una posición más favorable para su regularización, pues podían obtener los documentos que acreditaban su residencia⁷².

Pese a la moratoria que prohíbe expulsar a las personas inscritas en este proceso, las expulsiones siguen ocurriendo⁷³. De este modo, la declaración de suspensión de las expulsiones fue sólo un espejismo, esto es una estrategia a fin de calmar la tensión internacional.

En referencia a la regularización, los resultados de la encuesta que se realizó para determinar el número de inmigrantes demostraron que, de 458.233 haitianos con residencia irregular en el país (87% del total de extranjeros) según el censo de 2012⁷⁴, sólo 249.830 pudieron inscribirse

en el PNRE⁷⁵ cuatro años después, es decir en 2016. De este grupo, muy pocos inmigrantes (10.000 aproximadamente) lograron finalizar su proceso de inscripción en el PNRE, debido a la dificultad para obtener los documentos exigidos⁷⁶. Para Martínez y Wooding, estos datos no son de extrañar, ya que el objetivo de las autoridades dominicanas era el no exceder a esta cantidad de haitianos regularizados. No querían de este modo que aumentara el número de personas nacidas en el país de origen haitiano, inscritas en el Registro Civil como dominicanos⁷⁷.

Hay que recordar que el Estado haitiano demostró una incapacidad patente para ofrecer a tiempo los documentos de identidad a aquellos que pretenden solicitar su inscripción en el PNRE, siendo la presentación de dichos documentos la condición fundamental para su inscripción. Por consiguiente, el resultado fue el fracaso del Programa del gobierno haitiano de Identificación y Documentación de Inmigrantes Haitianos (PIDIH), pues se activó con muy poca antelación al cierre del PNRE. El resultado fue que sólo 45.000 personas obtuvieron los documentos del gobierno haitiano antes del cierre del PNRE, esto es el 17 de junio de 2015. Si bien, finalmente 184.816 inmigrantes pudieron finalizar correctamente su regularización

71. Cf. MARTÍNEZ, S.; WOODING, B., “El antihaitianismo en la República Dominicana: ¿un giro biopolítico?”, *Migración y Desarrollo*, Vol. 15, enero-junio de 2017, N°. 28, (pp. 95-123), p. 104. Documento disponible online: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=66053147004>.

72. *Ibid.*

73. CIDH, *Informe sobre la Situación de derechos humanos en República Dominicana*, *Op. cit.*, 2015, pars. 623-624; voir aussi: PÉREZ, N., “Migración dice que las deportaciones están suspendidas”, *Diario Libre*, 12 de diciembre de 2014. Document en ligne: <https://www.diariolibre.com/noticias/migracion-dice-que-las-deportaciones-estan-suspendidas-GDDL923041>.

74. OFICINA NACIONAL DE ESTADÍSTICA, *Primera encuesta nacional de inmigrantes en la República Dominicana* (Informe general ENI-2012), Santo Domingo, ONE, Abril 2013, p. 62. Documento online: http://media.onu.org/do/ONU_DO_web/596/sala_prensa_publicaciones/docs/0565341001372885891.pdf.

75. Cf. MINISTERIO DE INTERIOR Y POLICÍA, Ministro Interior y director Migración analizan componentes del Plan de Regularización, República Dominicana, 2016. Documento online: <http://www.mip.gob.do/index.php/noticias/item/ministro-interior-y-director-migracionanalizan-componentes-del-plan-nacional-de-regularizacion>.

76. MARTÍNEZ, S.; WOODING, B., *Op. cit.*, p. 104.

77. *Idem*, p. 105.

en diciembre de 2015⁷⁸ gracias a una prórroga del Estado dominicano.

5.2 Régimen de naturalización de personas nacidas en República Dominicana

Otro medio para mitigar los efectos de la Sentencia TC/0168/13 privativa de nacionalidad fue la adopción de la Ley 169-14 por el Congreso a iniciativa del Presidente Medina. Esta ley, que distingue entre dos grupos (A y B), tiene como finalidad el restablecimiento de la nacionalidad dominicana a las personas del Grupo A, es decir las que, sobre la base del *ius soli*, dispusieron de documentos oficiales e irregularmente registrados desde 1929 hasta el 17 de abril de 2007. En cuanto al Grupo B, formado por personas nacidas en el país pero nunca registradas, se les otorga la residencia legal (art.1). Por ello, esta ley se considera un “régimen especial para las personas nacidas en el territorio nacional, e irregularmente registradas...”.

La adopción de la Ley 169-14 significa que en cierto modo, el Estado dominicano admite su responsabilidad en las irregularidades migratorias de extranjeros, ya que sus agentes son los que, al registrar mal a éstos, revelan el carácter deficiente de las instituciones registrales y migratorias (véase

el considerando 5to). Se les critica por haber entregado documentos de identidad a las personas de forma irregular⁷⁹. Es de señalar que los beneficiarios de estos documentos siempre han creído y actuado de buena fe en relación con el hecho de ser nacionales dominicanos, y han desarrollado expectativas como las de verdaderos ciudadanos⁸⁰. Por ello, con la adopción de la referida ley, el Estado no hace sino rectificar una falta cometida en su nombre por sus propios agentes. En oposición a la disposición de la referida sentencia que ordenó, con efectos retroactivos, la revocación de la nacionalidad de los detentores de documentos obtenidos de modo fraudulento o por error administrativo, la Ley 169-14 absuelve a los interesados de toda culpa, ofreciéndoles otra oportunidad de recuperar su nacionalidad por vía de la naturalización y comprometiendo al Estado a garantizar la protección efectiva de sus derechos individuales.

Si las personas del Grupo A podrían recuperar automáticamente su nacionalidad (arts. 2 y 5), las del Grupo B, que nunca tuvieron documentos y no fueron registrados, deberían pasar por la naturalización. Para poder llevarla a cabo, tuvieron que pasar un triple proceso: a) su inscripción en el Libro de extranjería, conforme al Reglamento de la Ley de Migración N°. 285-04 (art. 6); b) su regularización en un plazo de 60 días tras su inscripción (art. 7) establecida por el Decreto 327-13; y por último c) su naturalización en dos años tras la regularización (art. 8) si no tienen antecedentes penales.

78. REPÚBLICA DOMINICANA, Misión Permanente de la República Dominicana ante la Organización de Estados Americanos, *Nota MP-RD-OEA 1395-15: Nota mediante la cual se remite la nota del Ministerio de Relaciones Exteriores con las Observaciones del Estado dominicano al Proyecto de “Informe sobre la situación de Derechos Humanos en la República Dominicana”*, 21 diciembre 2015, p. 13; voir aussi: CIDH, *Informe sobre la Situación de derechos humanos en República Dominicana, Op. cit.*, 2015, par. 629.

79. Cf. Ley 169-14 (República Dominicana), *Régimen especial para personas nacidas en el territorio nacional inscritas irregularmente en el Registro Civil dominicano y sobre naturalización*, de 23 mayo de 2014, Considerandos 3 y 5.

80. *Idem*, Considerando 8.

A finales del año 2016, sólo 13.000 personas del Grupo A habían podido recuperar su nacionalidad⁸¹. En cuanto al Grupo B, a principios de febrero de 2015, sólo 8.755 interesados lograron inscribirse con éxito para naturalizarse⁸². La situación de este grupo se complicó, pues a diferencia de lo requerido, que era uno de cuatro documentos, algunos testigos afirmaron que se les exigieron documentos adicionales difíciles de obtener, como por ejemplo, un documento de identidad de la madre, traducido al español en caso de que su original estuviese en francés. Los cuatro documentos mencionados serían los siguientes: 1) un certificado de nacimiento por un centro hospitalario; 2) una declaración jurada ante el notario, hecha por 7 testigos; 3) una declaración jurada de matrona y; 4) una declaración jurada de padres dominicanos ante notario.

En definitiva, si bien el programa de regularización y naturalización es importante por haber permitido a algunos de los desnacionalizados recuperar su nacionalidad, el mismo no logra, sin embargo, neutralizar los daños y su alcance causados por la Sentencia TC/0168/13. Además, el sistema de exclusión anti-haitiano, que funciona desde los años 1990 y en el nuevo milenio, se ha judicializado y coronado con la referida sentencia que sigue aún vigente.

6. Conclusión

En resumidas cuentas, el análisis del derecho a la nacionalidad ha permitido poner en evidencia la situación sociopolítica y jurídica en la que se encuentran los inmigrantes haitianos, así como los do-

81. MARTÍNEZ, S.; WOODING, B., *Op. cit.*, p. 107.

82. *Idem*, p. 108.

minicanos de ascendencia haitiana en la República Dominicana. Por otra parte, ha permitido saber la concepción que tienen las autoridades dominicanas respecto de ese grupo de personas y también la política aplicable. En relación con el derecho a la nacionalidad, existen en ese país una serie de hechos y prácticas directa o indirectamente imputables al Estado, los cuales son de carácter discriminatorio, y motivados por el origen racial, el color de la piel, entre otros, y que son incompatibles con los estándares jurídicos internacionales en materia de derechos humanos.

En suma, la Sentencia TC/0168/13 es el coronamiento de estas prácticas; pues atenta contra los derechos fundamentales de muchos ciudadanos nacidos en el territorio dominicano y cuyos padres son originarios de Haití, al privarles de su nacionalidad arbitrariamente, tal como se ha analizado. Para realizar esta desnacionalización masiva, el Tribunal Constitucional hizo una reinterpretación extensiva e inadecuada de la expresión “en tránsito”, instituyendo una excepción que altera negativamente el principio del *iustitia soli*, con el fin de aplicarla, con efectos retroactivos, a todos los inmigrantes que radican en el territorio dominicano desde la fecha que entró en vigor la Constitución de 1929. Esta actuación es incompatible con el principio de irretroactividad de la ley.

Esta sentencia del Tribunal Constitucional, que es calificada de sentencia vergonzosa y de genocidio civil⁸³, constituye una deci-

83. Cf. PENCHASZADEH, A. P., *Op. cit.*, p. 276; Soto R., José Luis, “Genocidio civil en la República Dominicana: La población de ascendencia haitiana víctima de prejuicios raciales, discriminación y exclusión social”, *Espaninsular.org*, 18 de enero de 2015. Disponible online: <https://dominicanosxderecho.wordpress.com/2015/01/23/desnacionalizacion-nose-inicia>

sión de privación arbitraria de documentos de identidad y nacionalidad. Queda claro que esta decisión judicial se caracteriza por la exclusión y el carácter arbitrario, pues se aplica esencialmente a las personas originarias de Haití que están en situación migratoria irregular, y no se fundamenta en ningún motivo legítimo, sin que supere tampoco la prueba de la proporcionalidad respecto a la finalidad legítima. En efecto, denegar la inscripción de un niño nacido en el territorio por el solo hecho de que sus padres eran migrantes irregulares no se sostiene, sobre todo cuando se trata de personas que no tienen acceso a otra nacionalidad, como ocurrió con las personas de origen haitiano a las que se refirió la Sentencia TC/0168/13. Ello pertenece a una política discriminatoria en contra de este grupo, así como a un uso indebido de la competencia exclusiva del Estado en materia de nacionalidad.

Finalmente, esta decisión es perjudicial para dicho grupo de personas, ya que les causa daños difícilmente reparables aun con la adopción de las medidas de regulación y naturalización. Dichas medidas no tuvieron como finalidad la protección de las víctimas sino reparar la imagen internacional del Estado dominicano, dañada a causa de las mencionadas violaciones graves de derechos fundamentales.

Bibliografía

ACADEMIE DE DROIT INTERNATIONAL DE LA HAYE, *Recueil des cours/Collected courses*, Vol. 3, T. 101, Martinus Nijhoff Publishers, 1960.

ACNUR, *Resumen de las conclusiones de la reunión de Expertos: interpretar la*

[con-sentencia-168-13-del-tc-breve-contexto-de-la-lucha-por-derecho-al-nombre-ynacionalidad/](#).

Convención sobre la Apatriadía de 1961...
Op. cit., par. 6.

AMNISTÍA INTERNACIONAL, “Sin papeles no soy nadie”: Personas apátridas en la República Dominicana, 2015, p. 55, Documento online: <https://www.amnesty.org/es/documents/amr27/2755/2015/es/>
ARLETTAZ, F., “Entre potestad soberana y derecho humano: la nacionalidad en el sistema americano”, *Revista de Derecho (VALDIVIA)*, Vol. 30, Junio de 2017, Nº. 1, (pp. 179-203).

CHAN, J. M., “The Right to a nationality as a Human Rights”, *Human Rights Law Journal (HRLJ)*, 1991, nº 12, (pp. 1-14).

CIDH, *Informe sobre la Situación de derechos humanos en la República Dominicana*, OEA/Ser.L/II., Doc. 45/15, de 31 de diciembre de 2015.

CIJ, Caso *Nottebohm*, (*Lichtenstein c. Guatemala*), Segunda fase, Sentencia de 6 abril de 1955. Véase la versión francesa:
CIJ, *Affaire Nottebohm, Liechtenstein c. Guatemala (deuxième phase)*, Arrêt du 6 avril 1955, Recueil des arrêts, avis consultatifs et ordonnances, 1955.

COMITÉ DE DERECHOS DEL NIÑO (de la ONU), *Observación General Nº 7, 2005. Realización de los derechos del niño en la primera infancia*, CRC/C/GC/7/Rev. 1, 14 de noviembre de 2005. Documento online: <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/BDL/2010/8019.pdf?view=1>.

CONSEJO DE DERECHOS HUMANOS, *Los derechos humanos y la privación arbitraria de la nacionalidad*, A/HRC/13/34, Informe anual de la Alta Comisionada de Naciones Unidas para los Derechos Humanos (...) du 14 diciembre 2009, Nº. 24, p. 7. Documento online: <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/BDL/2010/7347.pdf?view=1>.

Corte IDH, *Propuesta de modificación a la Constitución Política de Costa Rica relacionada con la naturalización, Opinión*

- Consultiva OC-4/84*, de 19 de enero de 1984.
- Corte IDH, *Caso de las niñas Yean y Bosico c. República Dominicana, Sentencia de 8 de septiembre de 2015*.
- Corte IDH, *Caso Nadege Dorzema y otros c. República Dominicana, Sentencia de 24 de octubre de 2012 (Fondo, Reparaciones y Costas)*, 2012.
- Corte IDH, *Caso de personas dominicanas y haitianas expulsadas c. República Dominicana*, Sentencia de 28 de agosto de 2014 (Excepciones preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas).
- Corte IDH, *Opinión Consultiva OC-17/02. Condición jurídica y derechos humanos del niño, de 28 de agosto de 2002*.
- CPJI, *Avis consultatif sur l'acquisition de la nationalité polonaise*, Recueil des avis consultatifs, Série B, n°. 7, 1923.
- CPJI, *Avis consultatif sur l'affaire des Décrets de nationalité promulgués en Tunisie et au Maroc*, 7 février 1923, série B, n° 4.
- DE BURLET, J., "De l'importance d'un droit international coutumier de la nationalité", *Revue critique de droit international privé*, t. 67, 1978, n°. 2, (pp. 304-327).
- DE VISSCHER, P., « L'affaire Nottebohm », *Revue générale de droit international public*, Vol. 60, 1956, n°. 2, (pp. 238-266).
- DIEZ DE VELASCO, M., *Instituciones de Derecho Internacional Público*, (18^{ème} Édition, coordonnée par ESCOBAR HERNÁNDEZ, C.), Tecnos, Madrid, 2013.
- GOIG MARTÍNEZ, J. M., « Regularización y naturalización de inmigrantes irregulares en República Dominicana. Estudio de la sentencia 0168/13 del Tribunal Constitucional dominicano y sus efectos en materia de nacionalidad », *Anuario Iberoamericano de Justicia Constitucional*, Madrid, 2015, Nº 19, (pp. 185-219).
- GOLDMAN, B., "Droit à la nationalité et nationalité imposée, In : *Travaux du Comité français de droit international privé*,
- 14-15^{ème} année, 1951-1953, 1955, (pp. 43-60). Documento online: http://www.persee.fr/doc/tcfdi_1158-3428_1955_num_14_1951_1691.
- HUMAN RIGHTS WATCH, *We are Dominican. Arbitrary Deprivation of Nationality in the Dominican Republic*, 2015, pp. 10-11. Disponible en <https://www.hrw.org/report/2015/07/01/we-are-dominican/arbitrary-deprivation-nationality-dominican-republic>.
- LAVOPA, F., "Artículo 20. Derecho a la nacionalidad", In: ALONSO REGUEIRA, E. (Coord.), *La Convención Americana de Derechos Humanos y su proyección en derecho argentino*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2013, (pp. 333-353). Document en ligne: <http://www.derecho.uba.ar/publicaciones/libros/pdf/la-cadh-y-su-proyeccion-en-el-derecho-argentino/020-lavopa-nacionalidad-la-cadh-y-su-proyeccion-en-el-da.pdf>.
- LIÉNARD-LIGNY, M., « À propos du Code de la nationalité belge », *Revue Belge de Droit international*, 1984-1985, n° 2, (pp. 649-671).
- MARECAUX, M.-H., « Nationalité et statut personnel dans les instruments internationaux des Nations Unies », in *Nationalité et statut personnel. Leur interaction dans les traités internationaux et les législations nationales*, Bibliothèque de la Faculté de droit de l'Université catholique de Louvain, t. 16, Bruylant, Bruxelles, 1984, n°. 25.
- MARTÍNEZ, S.; WOODING, B., "El antihaitianismo en la República Dominicana: ¿un giro biopolítico?", *Migración y Desarrollo*, Vol. 15, enero-junio de 2017, n°. 28, (pp. 95-123). Documento online: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=66053147004>.
- MINISTERIO DE INTERIOR Y POLICÍA, Ministero Interior y director Migración analizan componentes del Plan de Regularización, República Dominicana, 2016. Document en ligne: <http://www.mip.gob.do/index.php/noticias/item/ministro-interior-y-direc>

tor-migracionanalizan-componentes-del-plan-nacional-de-regularizacion.

OFICINA NACIONAL DE ESTADÍSTICA, *Primera encuesta nacional de inmigrantes en la República Dominicana* (Informe general ENI-2012), Santo Domingo, ONE, Abril de 2013. Documento online: http://media.onu.org.do/ONU_DO_web/596/sala_prensa_publicaciones/docs/0565341001372885891.pdf.

OPPENHEIM, L., *Oppenheim's International Law*, Jennings Robert & Watts Arthur (eds.), 9th ed., Vol 1, Longman, London, N-Y, Harlow, 1996.

PATAUT, E., « La nationalité: un lien contesté », *Les nouveaux rapports de droit*, 39, IRJS Editions, pp.153, 2013, Bibliothèque de l'IRJS - André Tunc, 978-2-919211-12-8. Documento online: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01348946/document>.

PEISER, G., “La Conférence de Genève sur l’apatriidie”, In : *Annuaire français de droit international*, Vol. 5, 1959, Nº. 1, (pp. 504-522).

PENCHASZADEH, A. P., “Excepcionalidad y migraciones. Reflexiones en torno de los procesos de desnacionalización masiva de personas de ascendencia haitiana en República Dominicana”, *Migraciones Internacionales* (El Colegio de la Frontera Norte, A. C., Tijuana, México), Vol. 8, julio-diciembre 2016, nº. 4, (pp. 269-278).

PÉREZ, N., “Migración dice que las deportaciones están suspendidas”, *Diario Libre*, 12 de diciembre de 2014. Documento online: <https://www.diariolibre.com/noticias/migracion-dice-que-las-deportaciones-estan-suspendidas-GDDL923041>.

PETERS, A., « Les changements collectifs de nationalité », in *Droit international et nationalité*, Éditions Pedone, Paris, 2012, (pp. 167-201).

REPÚBLICA DOMINICANA, Décret n°. 327-13, concernant le Plan de Régularisation des Étrangers en situation migratoire irrégulière, 29 de noviembre de 2013.

República Dominicana, Ley 169-14, *Régimen especial para personas nacidas en el territorio nacional inscritas irregularmente en el Registro Civil dominicano y sobre naturalización*, 23 de mayo de 2014.

REPÚBLICA DOMINICANA, Misión Permanente de la República Dominicana ante la Organización de Estados Americanos, *Nota MP-RD-OEA 1395-15: Nota mediante la cual se remite la nota del Ministerio de Relaciones Exteriores con las Observaciones del Estado dominicano al Proyecto de “Informe sobre la situación de Derechos Humanos en la República Dominicana”*, 21 de diciembre de 2015

RODRÍGUEZ MATEOS, P., *La adopción internacional*, Universidad de Oviedo-Servicio de publicaciones, Oviedo, 1988.

SCHREIBER, M., “Réflexion à l’occasion de la commémoration du vingt-cinquième anniversaire de l’adoption de la Déclaration universelle des droits de l’homme”, *Annales de droit*, 1974, pp. 188-200.

VÁSQUEZ ALONSO, V. J., “El derecho a la nacionalidad y los límites convencionales del *ius sanguinis* (una aproximación al conflicto entre la República Dominicana y la Corte Interamericana de Justicia”, *Cuadernos Manuel Giménez Abad-Estudios Parlamentarios y del Estado Autonómico*, junio 2015, nº. 9, (pp. 143-153).

LA INSTITUCIÓN DEL REFERÉNDUM EN EL DERECHO CONSTITUCIONAL EUROPEO: UN ESTUDIO COMPARADO

THE INSTITUTION OF REFERENDUM IN EUROPEAN CONSTITUTIONAL LAW: A COMPARATIVE STUDY

Pablo José Terol Orozco

Universidad Pablo de Olavide

pjterolorozco@gmail.com

Recibido: noviembre de 2018

Aceptado: diciembre de 2018

Palabras clave: Referéndum, Derecho europeo, Derecho español, Constitución, Democracia directa

Keywords: Referendum, European Law, Spanish Law, Constitution, Direct Democracy

Resumen: el Referéndum es una de las instituciones de democracia directa con mayor tradición en el constitucionalismo occidental. Este artículo pretende plantear un estudio comparado de las distintas regulaciones actuales del Referéndum en los Estados europeos, así como su papel en el Derecho español. Se concluirá el texto sintetizando algunas reflexiones doctrinales respecto de la situación del Referéndum en el constitucionalismo español del siglo XXI, exponiendo los principales argumentos a favor y en contra.

Abstract: the Referendum stands as one of the most traditional institutions of direct democracy in western constitutionalism. This article aims to lay out a comparative study on how that institution is nowadays regulated in european States, as well as its role in Spanish law. This text shall conclude with a summary of the doctrine on how the institution of Referendum fares in 21st century constitutionalism in Spain, showcasing the main arguments both in favor of and against it.

1. Presentación

Según la Real Academia Española de la Lengua el término *Referéndum* significa, en sus orígenes del latín, “lo que ha de ser consultado”. Desde esta perspectiva, se puede afirmar que el contenido esencial de dicha institución apenas ha variado desde sus orígenes: se trata de proponerle una cuestión al pueblo, de plantear una *pregunta*. Podemos definirlo como aquel procedimiento por el que el conjunto de los ciudadanos se

pronuncia directamente sobre una cuestión de gobierno¹. En definitiva, la función del Referéndum es poner de manifiesto qué es lo que quiere la población, titular soberana del poder constituyente en las Constituciones de los modernos Estados Democráticos.

El Referéndum, dice Luis Aguiar de Luque, ha ocupado un “papel estelar” a lo largo del proceso de gestación e incorporación de la participación directa en los Estados constitucionales representativos. También afirma el profesor Aguiar que es la que mayores desconfianzas y reparos ha provocado por la fuerza material de sus resultados². Y estas críticas, lejos de amainar, pueden tener ahora más vigencia que nunca. Hemos asistido, durante los últimos años, a numerosos episodios donde las consultas populares son empleadas como herramienta política decisiva en momentos históricos recientes de tal calado a nivel global y nacional, tales como la salida de Gran Bretaña de la Unión Europea o el proceso secesionista de Cataluña. ¿Tiene sentido dejar asuntos tan importantes en manos de una población que parece cada vez más vulnerable a la manipulación por parte de los medios y las redes? ¿Es el Referéndum en sí mismo un instrumento arcaico, primitivo, que debe ser olvidado?

El siguiente trabajo pretende dar respuesta a estas cuestiones, como un estudio de la institución del Referéndum y su posi-

ción en el actual escenario jurídico y político; poniendo un particular interés en el escenario nacional, sin que ello implique dejar de lado una perspectiva comparativa del uso global de este instrumento. Queremos, con ello, plantear dos preguntas básicas: primero, por qué existe el Referéndum, la institución en sí misma; y, una vez contestada la anterior, es nuestra intención afrontar el debate sobre si dicha existencia continúa siendo necesaria en los Estados modernos.

2. El referéndum en las Constituciones de posguerra: una experiencia comparada

Aunque la palabra Referéndum no se introduce en el lenguaje jurídico de nuestro país hasta tiempos relativamente recientes, sus orígenes se retrotraen a los parlamentos medievales, particularmente los suizos. El término refería aquella técnica a través de la cual los representantes de los territorios, cuando sobre un tema carecían de instrucciones concretas, no tomaban sus decisiones en firme sino *ad referendum*, es decir, «refiriendo el asunto a sus mandantes»³.

Durante el constitucionalismo moderno, y en especial del siglo XX, veremos asentarse el uso del término “Referéndum” para referirse a aquellas consultas populares en las cuales el pueblo participa directamente en las decisiones de las instituciones políticas y, particularmente, del poder legislativo⁴.

1. Oliver Araujo, Joan: “El referéndum en el sistema constitucional español”. *Revista de Derecho Político*, nº29, 1989, p. 123.

2. Aguiar de Luque, Luis (colaborador): “Democracia directa e instituciones de democracia directa en el ordenamiento constitucional español”. *La experiencia constitucional*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2000, p. 77.

3. Oliver Araujo, Joan: “El referéndum en el sistema constitucional español”. *Op. cit.*, p. 122.

4. El uso de la palabra “Referéndum” se extiende, además, en contraposición al del término “plebiscito”, el cual tiene asociadas connotaciones más

2.I Participación directa en el constitucionalismo helvético

El Estado suizo siempre ha sido uno de los referentes por excelencia en cuanto a democracia directa, y a cómo esta puede complementar y completar la democracia representativa: se afirma que su historia constitucional se define por la profundización y ampliación de la democracia directa. Ya en la (ahora derogada) Constitución de 1874 venía previsto un avanzado desarrollo de diversas formas de participación en forma de Referéndum e iniciativa popular, tanto a nivel cantonal como federal; disposiciones se continúan ampliando a través de reformas constitucionales, incluso extendiendo su ámbito a la aprobación de Tratados internacionales, como se hizo en las reformas de 1921 y 1977⁵.

El actual texto constitucional, aprobado en Referéndum el 18 de abril de 1999, destacaría por ampliar y renovar especialmente su catálogo de Derechos Fundamentales, inspirándose en el Derecho internacional, la Convención Europea de Derechos Humanos y la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Hu-

negativas en el constitucionalismo histórico europeo por verse vinculado, como veremos más adelante, a aquellas consultas populares que se emplearon deshonestamente para legitimar poderes dictatoriales conquistados mediante el uso de las armas: entre ellos, el régimen bonapartista francés o la dictadura franquista en España. Aunque en los últimos años, afirma el profesor Oliver Araujo, existe la tendencia de equiparar ambos términos, Referéndum y plebiscito, desproveyendo a este último de su tradicional connotación peyorativa.

5. Sáenz Royo, Eva: “La regulación y la práctica del referéndum en Suiza: un análisis desde las críticas a la institución del referéndum.” *Revista de Estudios Políticos*, nº 171, 2016, p. 75.

nos; reconociendo, a su vez, la primacía del mencionado Derecho internacional sobre el interno, tanto federal como cantonal⁶.

Resulta reseñable que el Derecho de participación como Derecho Fundamental solo viene recogido en la Constitución de 1999 en la medida en que esta regula los mecanismos participativos; debe entenderse que el reconocimiento de este derecho viene dado, no solo por la relevancia de la costumbre participativa en Suiza, sino también por remisión a la supremacía del Derecho internacional y los Tratados referentes a los Derechos Humanos donde sí viene regulada la participación, como pueden ser la Declaración Universal de 1948⁷.

Dos son los instrumentos participativos que recoge el texto constitucional helvético: la iniciativa popular y el Referéndum. La iniciativa popular permite que el pueblo pueda intervenir en la agenda política e introducir nuevas cuestiones, mientras que el Referéndum ofrece a los electores la oportunidad de pronunciarse sobre proyectos legislativos o decisiones políticas. No son herramientas aisladas sino que están profundamente ligadas entre sí: la iniciativa legislativa popular, en Suiza, se concibe mayormente como iniciadora del proceso de reforma Constitucional y, por tanto, debe eventualmente verse sometida a Referéndum. Es decir, que ambas instituciones pueden actuar entrelazadas,

6. Koller, Heinrich, & Biagnni, Giovanni: “La nueva Constitución Federal Suiza. Una visión General de las novedades y los aspectos más destacados”. *Teoría y Realidad constitucional*, nº 10-11, 2002, pp. 611-634.

7. Soto Barrientos, Francisco: “La democracia como forma de Estado: Análisis de los mecanismos de participación directa en la Constitución Suiza”. *Estudios Constitucionales*, vol. 10 nº1, 2012, p. 375.

una como consecuencia de la otra; en la práctica, la iniciativa popular existe para someter a Referéndum una propuesta de reforma constitucional⁸.

Según el artículo 140 de la Constitución Federal, las siguientes materias deben ser obligatoriamente sometidas a Referéndum: las revisiones de la Constitución; la adhesión a organizaciones de seguridad colectiva o a las comunidades supranacionales; las leyes federales declaradas urgentes, que estén desprovistas de base constitucional y que la duración de su validez sea superior al año; las iniciativas populares que tengan como objeto la revisión total de la Constitución; las iniciativas populares concebidas en términos generales que tengan como objeto la revisión parcial de la Constitución y que hayan sido rechazadas por la Asamblea Federal; el principio de una revisión total de la Constitución, en caso de desacuerdo entre ambos Consejos⁹.

De todas estas consultas, unas deben ser sometidas al voto del pueblo y los cantones (revisión de la Constitución, adhesión a organizaciones de seguridad colectiva o comunidades supranacionales, y ratificación de las leyes federales declaradas vigentes que estén desprovistas de base constitucional y cuya duración supere un año desde su aprobación); y otro sólo al pueblo (las iniciativas populares para la reforma total de la Constitución, las iniciativas populares generales rechazadas por la Asamblea Federal, y la cuestión de si

se debe llevar a cabo una reforma total de la Constitución en caso de desacuerdo entre los dos Consejos). En cuanto al Referéndum facultativo, se establece esta posibilidad para las decisiones federales de carácter urgente, esto es, leyes y disposiciones federales. La iniciativa corresponde también a la propuesta ciudadana, estableciendo como requisito el que se cuente con el apoyo de 50.000 ciudadanos con derecho a voto, u ocho cantones. La ratificación de un Tratado internacional, o de su resolución de aprobación, también puede quedar sometida a Referéndum, estando la Asamblea Federal facultada para introducir las reformas constitucionales que sean necesarias para incluir el Tratado aprobado en consulta popular¹⁰.

Al igual que ocurría en los textos anteriores, la reforma constitucional es uno de los procedimientos donde se ve más claramente la vinculación entre Referéndum e iniciativa popular en la Constitución Federal de 1999. Esta se puede llevar a cabo en dos modalidades: total o parcial. Para ambas modalidades se exige la firma de 100.000 ciudadanos con derecho a voto, que deben ser acreditadas en un plazo de 18 meses desde la publicación en el diario oficial de la solicitud de la adopción, modificación o abrogación de disposiciones constitucionales; el plazo es relativamente corto, y uno de los motivos por los que fracasan varias iniciativas es, precisamente, por no lograr reunir el elevado número de firmas requerido en el plazo impuesto. Además, la iniciativa debe cumplir tres requisitos: primero, unidad de forma, debiendo presentarse bien

8. Sáenz Royo, Eva: “La regulación y la práctica del referéndum en Suiza: un análisis desde las críticas a la institución del referéndum.” *Op. cit.*, p. 74.

9. Sáenz Royo, Eva: “La regulación y la práctica del referéndum en Suiza: un análisis desde las críticas a la institución del referéndum.” *Op. cit.*, p. 77.

10. Soto Barrientos, Francisco: “La democracia como forma de Estado: Análisis de los mecanismos de Participación directa en la Constitución Suiza”. *Op. cit.*, pp. 390-391.

como una proposición general o como un proyecto concreto (nunca una mezcla de ambas); segundo, unidad de materia, esto es, venir dirigida a cuestiones que estén claramente relacionadas; y tercero, ser acorde con las reglas imperativas de Derecho Internacional (*ius cogens*)¹¹.

En cualquier caso, la reforma debe ser sometida a Referéndum, en el cual el voto mayoritario aprueba el proyecto; pero para las reformas no solo se exige la mayoría de los votantes, sino que también se obtenga una mayoría de Cantones, esto es, del voto popular individualizado de forma cantonal¹². Es por esto por lo que muy pocas iniciativas de reforma constitucional parcial superan el proceso de aprobación en Suiza: desde 1891 solo 15 proyectos han logrado salir adelante. También debemos recalcar que la Asamblea Popular tiene la facultad, no solo de rechazar el proyecto por los motivos antes citados de unidad de forma, materia o contradicción con el Derecho internacional, sino también de presentar un contraproyecto que ha de ser igualmente sometido a consulta¹³.

La práctica referendaria en Suiza nos ofrece una serie de datos y conclusiones interesantes. La primera es el escaso nivel de participación ciudadana, con la media situándose por debajo del 50 por ciento. Hay que tener en cuenta que las consultas

pueden versar sobre materias muy diversas, y no todas generan el mismo interés público; por ejemplo, los Referéndums referidos a políticas de inmigración y mano de obra extranjera, política internacional y adhesión al Espacio Económico Europeo, y la supresión del ejército, vieron todos ellos una participación superior al 70 por ciento. Y, de hecho, los sondeos realizados entre la población suiza tienden a mostrar un elevado grado de satisfacción ciudadana para con el sistema democrático¹⁴.

El segundo dato a tener en cuenta es que las consultas populares, lejos de debilitar a los partidos políticos helvéticos, han servido para reforzarlos. Los partidos suizos no tienen reparos en recurrir a la institución referendaria, particularmente cuando se encuentran en la oposición y necesitan una herramienta que les permita oponerse a las mayorías parlamentarias. Pero estas mayorías también pueden beneficiarse de la democracia directa, como demuestra el éxito que ha tenido la potestad parlamentaria de presentar contraproyectos a las iniciativas populares, contraproyectos que encuentran su legitimidad al ser sometidos a Referéndum¹⁵. La participación funciona no solo de abajo hacia arriba, sino también en sentido contrario, y resulta lógico: una propuesta presentada por una fuerza política que haya obtenido la mayoría parlamentaria en un proceso electoral cuenta con unas garantías de éxito mayores que las de un proyecto iniciado por las minorías. Por otro lado,

11. Sáenz Royo, Eva “La regulación y la práctica del referéndum en Suiza: un análisis desde las críticas a la institución del referéndum.” *Op. cit.*, pp. 76-77.

12. Soto Barrientos, Francisco: “La democracia como forma de Estado: Análisis de los mecanismos de Participación directa en la Constitución Suiza”. *Op. cit.*, pp. 386-388.

13. Soto Barrientos, Francisco: “La democracia como forma de Estado: Análisis de los mecanismos de Participación directa en la Constitución Suiza”. *Op. cit.*, pp. 388-389.

14. Sáenz Royo, Eva: “La regulación y la práctica del referéndum en Suiza: un análisis desde las críticas a la institución del referéndum.” *Op. cit.*, p. 82-83.

15. Sáenz Royo, Eva: “La regulación y la práctica del referéndum en Suiza: un análisis desde las críticas a la institución del referéndum.” *Op. cit.*, p. 84-85.

un sistema eminentemente pluripartidista como es el suizo, la posibilidad de remitir las disputas a la decisión referendaria permite resolver disensiones puntuales entre los programas de los partidos gobernantes y resolver tensiones sin tener que acudir a nuevas elecciones, mejorando la estabilidad del sistema¹⁶.

Esto tampoco quiere decir que las minorías queden completamente desprotegidas. La simple existencia de las iniciativas populares en el texto constitucional es en sí misma una medida contra el abuso de las mayorías. Y es cierto que los Referéndums implican una toma de decisiones de carácter determinante, que se decanta por una opción afirmativa o negativa sin que exista una posible negociación para acercar las posiciones; pero esto no quiere decir que la deliberación esté ausente en todo el procedimiento. Toda iniciativa ha de pasar por varias fases y espacios de deliberación antes de ser efectiva, como son la Asamblea Federal o los Parlamentos cantonales¹⁷. El sistema federalista

cantonal actúa también como protección de las minorías territoriales, asegurando que sus voces no puedan quedar desoídas en el proceso; aunque esto puede provocar que una reforma quede paralizada por no haber sido aceptada por el número suficiente de cantones, a pesar de obtener el voto mayoritario.

No se debe obviar que estos niveles de participación, que los autores han llegado a denominar como “democracia semidirecta”, se hace posible gracias al alto nivel de organización de la sociedad helvética, acostumbrados como están a un alto nivel de participación en la vida política, y a su organización federal que permite una administración muy eficiente de cada territorio, facilitando en gran medida la labor referendaria.

2.2 La figura del Referéndum en el constitucionalismo italiano de posguerra

El Referéndum como instrumento participativo ha estado presente en el constitucionalismo italiano moderno desde sus inicios: el 2 de junio de 1946 se celebró un Referéndum en el cual el pueblo de Italia votó por poner fin a la tradición monárquica que venía existiendo desde 1848, y optó

16. Soto Barrientos, Francisco: “La democracia como forma de Estado: Análisis de los mecanismos de Participación directa en la Constitución Suiza”. *Op. cit.*, pp. 392-397.

17. Soto Barrientos hace especial énfasis en la importancia que tiene la negociación como elemento esencial del proceso político helvético. En efecto, las fórmulas negociadoras y deliberativas se convierten en un corrector imprescindible cuando el sistema participativo no es capaz de formular acuerdos claros, por ejemplo, en aquellos casos en los que se muestre una clara división en la población. Así, Suiza se configura como una democracia de carácter marcadamente pluripartidista, donde la negociación entre los diversos agentes del poder político que participan en las instituciones es un elemento esencial de su funcionamiento rutinario. El Poder Ejecutivo en Suiza no recae sobre un Jefe de Gobierno, sino sobre un Consejo Federal cuyos consejeros son elegidos por mayoría absoluta en la Asamblea

Federal. Tanto la Asamblea como el Consejo reflejan ese carácter pluripartidista en un variado espectro de perspectivas políticas; por tanto, la deliberación se vuelve central en cualquier proceso de toma de decisiones. La negociación juega también un importante papel en las relaciones entre los cantones y el gobierno federal. Esta combinación de elementos deliberativos y participativos lleva al profesor Soto Barrientos a calificar a Suiza de “laboratorio democrático” cuyas experiencias han sido ejemplos a seguir por muchos otros países que aspiran a introducir la democracia participativa en sus Constituciones.

por transformar al país en una República parlamentaria¹⁸. En la Constitución italiana, que entró en vigor el 1 de enero de 1948, están previstas hasta tres instituciones de democracia directa, que se establecen como correctoras del sistema representativo, a saber: Referéndum constitucional, legislativo e iniciativa popular.

El Referéndum constitucional fue incluido en el artículo 138: las leyes que impliquen revisión de la Constitución, tras ser aprobadas en dos deliberaciones sucesivas por cada una de las Cámaras, podrán ser sometidas a Referéndum si lo solicitan, al menos, una quinta parte de los miembros de cada una de las Cámaras, cinco consejos regionales o quinientos mil electores, en los tres meses siguientes a la publicación del texto; pero solo si la Ley en cuestión no ha alcanzado, en su segunda votación, la mayoría de dos tercios en su aprobación¹⁹. El Referéndum constitucional no había visto un uso particularmente extensivo hasta que, en 1994, la coalición de centroderecha liderada por Silvio Berlusconi presenta un amplio programa de reformas constitucionales: dado que la Constitución italiana no requiere de unas mayorías cualificadas para plantear la reforma, el Referéndum constitucional pasó a ser la principal arma de la oposición para oponerse a las reformas²⁰.

El Referéndum legislativo se incluyó únicamente con carácter abrogatorio: podía derogar total o parcialmente leyes ya

existentes, pero no proponer ni aprobar nuevos textos. También facultativo, podía ser iniciado a instancia de cinco consejos electorales o de quinientos mil electores (se excluía la iniciativa por parte de las Cámaras por su evidente potencial para acabar suponiendo un obstáculo al ordinario funcionamiento del sistema parlamentario). El artículo 75 excluye de este referéndum las leyes tributarias y de presupuesto, de amnistía e indulto o de ratificación de tratados internacionales. Y para que los resultados sean considerados válidos se exige una participación de al menos el 50% del quórum electoral²¹. La gran mayoría de estos refrendos han sido puestos en marcha por iniciativa popular, y la Corte Constitucional tiene competencia para pronunciarse sobre su admisibilidad; de hecho, la jurisprudencia de la Corte ha aumentado significativamente los límites de este Referéndum, prohibiendo que se pudiera plantear la abrogación de las disposiciones incluidas en la Constitución, de las leyes de revisión constitucional, y otras diversas²².

A nivel regional y local, la Constitución permite, en su artículo 123, que el Estatuto de cada región regule el ejercicio del derecho de Referéndum, aunque es una herramienta que ha tenido escasa acogida. También existe la previsión de Referéndum en el caso de creación de nuevas regiones o de fusión de regiones ya existentes, siempre que sea solicitado

18. Aguiar de Luque, Luis: “Democracia directa y Estado constitucional”, *Edersa*, Madrid, 1977, p. 185.

19. Aguiar de Luque, Luis: “Democracia directa y Estado constitucional”, *Op.Cit.*.. 190-191.

20. Olivietti, Marco: “Los refrendos en serio: la experiencia italiana”. Traducción de Francisco M. Ruiz-Risueño Montoya para la Universidad Autónoma de Madrid, pp. 167-168.

21. Cuesta López, Víctor Manuel: “Participación directa e iniciativa legislativa del ciudadano en democracia constitucional”. Tesis doctoral, Universidad de las Palmas de Gran Canaria, 2007., pp. 75-77.

22. Olivietti, Marco: “Los refrendos en serio: la experiencia italiana”. Traducción de Francisco M. Ruiz-Risueño Montoya para la Universidad Autónoma de Madrid, pp. 152 y 159.

por el suficiente número de representantes (un tercio) de las poblaciones representadas; aunque es siempre de carácter consultivo²³. El artículo 123 prevé, además, un Referéndum para la ratificación de los estatutos regionales, dentro de los tres meses a contar desde su publicación y a iniciativa de 1/50 de los electores o a iniciativa de 1/5 de los componentes del Consejo Regional²⁴.

La regulación del Referéndum en Italia viene contenida principalmente en la Ley de 25 de mayo de 1970. Respecto de este texto legislativo, llama la atención la escasa referencia a la participación de los partidos políticos en la campaña referendaria, y el extremado número de cautelas que se adoptan en torno a la recogida de firmas, la comprobación de su veracidad, y otros aspectos de la campaña (cautelas por otra parte comprensibles, teniendo en cuenta la experiencia de Weimar y el hecho de que Italia venía recién salida de una dictadura fascista)²⁵.

Desde la entrada en vigor de esta Ley, el Referéndum se empleó en Italia en varias ocasiones, destacando especialmente las consultas respecto a las leyes sobre el divorcio, donde la población italiana se manifestó claramente a favor de esta institución legal, pese a la gran influencia del partido democristiano. Dice sin embargo Luis Aguiar que “las instituciones de participación directa en la República Italiana han desempeñado un papel accesorio y

complementario de un régimen básicamente parlamentario”²⁶.

2.3 El Referéndum en la Constitución Francesa de 1958

Aprobada también por vía referendaria, la V República Francesa adoptará un régimen denominado como “semipresidencial”, y recogerá en su Constitución tres variantes de Referéndum: constitucional, legislativo y local.

El artículo 3 de la Constitución establece que “la Soberanía Nacional pertenece al pueblo, que la ejerce por sus representantes o por la vía del Referéndum”. El artículo 86, parcialmente derogado, establece el Referéndum local, y tiene por objeto la transformación del Estatuto de un Estado miembro de la comunidad. El artículo 11 otorga al Presidente de la República la facultad de someter a Referéndum, a propuesta del Gobierno, todo proyecto de Ley referente a la organización de los poderes públicos que comporte la aprobación de un acuerdo de comunidad o la ratificación de un tratado que incida en el funcionamiento de las instituciones. Finalmente, el artículo 89 establece el Referéndum como medio de aprobar las reformas constitucionales, a no ser que estas hayan sido aprobadas en las Cámaras, reunidas conjuntamente, con una mayoría de 3/5²⁷.

El Referéndum vería un uso bastante continuado en la República francesa a lo largo del siglo XX. De especial relevancia

23. Aguiar de Luque, Luis: “Democracia directa y Estado constitucional”, *Op. cit.*, pp. 196-197.

24. Cuesta López, Víctor Manuel: “Participación directa e iniciativa legislativa del ciudadano en democracia constitucional”. *Op. cit.*, pp. 75-79.

25. Aguiar de Luque, Luis: “Democracia directa y Estado constitucional”, *Op. cit.*, pp. 200-203.

26. Aguiar de Luque, Luis: “Democracia directa y Estado constitucional”, *Op. cit.*, pp. 204.

27. Aguiar de Luque, Luis: “Democracia directa y Estado constitucional”, *Op. cit.*, pp. 157-158 y 166-176.

sería la consulta convocada en 1962 por el general Charles de Gaulle, a partir de la cual se estableció que el Presidente de la República debería ser elegido por sufragio universal: una consulta que difuminó los límites entre los distintos refrendos previstos en los artículos 11 y 89, aunque sus resultados terminaron por constitucionalizar de forma indiscutible el nuevo mecanismo de elección presidencial. El Referéndum volvería a ser utilizado en 1968, 1969 y 1972; salvo en este último, la participación popular en las consultas referendarias se mantuvo siempre por encima del 70 por ciento. La historia del Referéndum en Francia se vio, sin embargo, constantemente mancillada por las vicisitudes políticas que pasó el país en aquellos años, como la cuestión del derecho de autodeterminación de Argelia, tradicional colonia francesa. De Gaulle, primer Presidente de la República, trató sistemáticamente de utilizar el Referéndum como una herramienta para aumentar sus poderes en detrimento de las instituciones parlamentarias. De Gaulle empleó de este modo el Referéndum como un instrumento que reforzara los poderes del Presidente frente a las Cámaras asamblearias, y la marca gaullista no ha dejado de notarse en los posteriores Referéndums que se han celebrado en Francia mucho tiempo después de su retiro²⁸.

2.4 El Referéndum en Gran Bretaña

En la historia reciente de Gran Bretaña, monarquía parlamentaria que se caracteriza por su carencia de una Constitución escrita, destacaremos dos casos parti-

28. Aguiar de Luque, Luis: “Democracia directa y Estado constitucional”, *Op. cit.*, pp. 159-161.

culares en los cuales la figura del Referéndum se empleó para decidir sobre cuestiones determinantes para el futuro del país: el Referéndum de 5 de junio de 1975, sobre la permanencia de Gran Bretaña en la Comunidad Económica Europea; y su contraparte, el Referéndum de 23 de junio de 2016 sobre la salida de Gran Bretaña de la Unión Europea, más popularmente conocido como “Brexit”.

Aunque el Estado británico había entrado en la CEE en 1973, su permanencia continuó siendo objeto de fuertes debates hasta la votación del 75, y todavía en los años venideros seguiría suscitando la polémica. En efecto, y por irónico que resulte, Reino Unido se “casa” y se “divorcia” de Europa mediante sendas consultas populares, ambas irremediablemente vinculadas al contexto político de sus respectivos momentos históricos. En el caso del Referéndum de 1975, podemos vincularlo a dos grandes crisis: por un lado, la división interna del entonces gobernante Partido Laborista; por otro, la crisis del propio régimen parlamentario británico.

En 1974, el Partido Laborista se encontraba con una difícil situación en torno a la cuestión de la incorporación de Gran Bretaña a la CEE, a pesar de su victoria en las elecciones generales de octubre (gracias, en gran parte, a la promesa de solventar definitivamente la cuestión europea); viéndose escindido entre los miembros del partido a favor de la adhesión y aquellos en contra de la misma. La única solución práctica a este problema pasaba por llevar a cabo una consulta popular y dejar la decisión en manos del pueblo. Al mismo tiempo, debemos tomar en consideración los problemas que enfrentaba el sistema político británico, un régimen parlamentarista basado en un bipartidismo estricto con alternancias regulares en el poder de

las dos fuerzas políticas mayoritarias: a los partidos les cuesta cada vez más obtener esa mayoría decisiva que les garantizaba un gobierno estable, al mismo tiempo que deben lidiar con sus propias crisis internas. El Referéndum se postula así como la alternativa a un Parlamento demasiado debilitado para tomar una decisión firme e incuestionable con respecto al asunto europeo²⁹.

La celebración del Referéndum por si sola ya ponía en jaque los pilares del purista régimen parlamentario que imperaba en Reino Unido. La soberanía en Gran Bretaña no descansa en el pueblo, sino en el Parlamento, y solo a través de la elección de sus representantes puede el pueblo británico participar en la vida política. Pero el Referéndum del 75 supuso una ruptura radical con todo lo que esto significaba. Los defensores de la consulta popular argumentaban que el poder del Parlamento, aunque soberano, descansa sobre el pueblo y que, en cualquier caso, el Referéndum no tenía más que un carácter consultivo. Fuera como fuese, la elevada participación en el Referéndum, junto con la abrumadora mayoría del voto afirmativo (casi un 70% de los más de 25 millones de votantes se manifestaron a favor de la permanencia) sirvió, no solo para poner fin, por el momento, a esa disputa particular, sino también para aliviar en medida considerable las tensiones políticas en Reino Unido, y sentó un importante precedente para la aún reciente votación de 2016³⁰.

El 23 de junio del año pasado se celebró el famoso “Brexit”, con una participación

muy superior a la de 1975: más de 33 millones de votantes, el 72% del cuerpo electoral. Los resultados fueron, en este caso, mucho más divisorios: alrededor del 51% votaron a favor de abandonar la Unión Europea, unos 17 millones de electores, frente a los 16 millones que votaron a favor de la permanencia. El Brexit debe ser entendido a la luz de los acontecimientos que han dado forma a los primeros años del siglo XXI: la dura crisis económica, los sangrientos ataques producidos por el terrorismo internacional, el desencanto para con las promesas de la globalización, etc.... Estos y muchos otros factores han llevado a un renacimiento general de los movimientos nacionalistas y proteccionistas por todo Occidente. El gran argumento de quienes se posicionan a favor de la salida se centra en la protección de la economía británica frente a una Unión Europea que toma más de lo que da, y una inmigración cada vez más difícil de controlar. El Referéndum del año 1975 sentó un importante precedente para el parlamentarismo inglés, y de nuevo se decidió solventar el debate mediante consulta popular (y, por segunda vez, el Partido Laborista utilizó la promesa del Referéndum como estrategia política para asegurarse el éxito electoral)³¹.

Como se hiciera también en el 75, algunas voces reclaman que el Referéndum, dado el principio de soberanía parlamentaria, no es vinculante para las Cámaras británicas; y ya han surgido los primeros movimientos de respuesta que exigen la celebración de una segunda votación. Los propios británicos han sufrido un cierto varapalo económico como consecuencia de su decisión; una respuesta de la que,

29. Aguiar de Luque, Luis: “Democracia directa y Estado constitucional”, *Op. cit.*, pp. 218-222.

30. Aguiar de Luque, Luis: “Democracia directa y Estado constitucional”, *Op. cit.*, pp. 223-226.

31. Martino, Antonio A.: “Brexit”. *Revista POSTData: Revista de Reflexión y Análisis Político*, vol. 21 nº2, 2016, pp. 565-571.

por otra parte, ya se les había advertido. Quizá, después de todo, Reino Unido no haya despertado aún de su glorioso sueño de imperio colonial. En cualquier caso, resulta sumamente interesante el papel que ha jugado una institución de democracia directa como es el Referéndum, en un régimen parlamentario tan purista como el de Reino Unido. Las consecuencias que esto tenga a largo plazo solo podremos saberlas con certeza cuando ya sea demasiado tarde para evitarlas.

3. El referéndum en el actual ordenamiento jurídico español

La participación del ciudadano español en el proceso político viene reconocida como un Derecho Fundamental del más alto orden en nuestra Constitución. Así lo recoge el artículo 23.1, que reza: “Los ciudadanos tienen el derecho a participar en los asuntos públicos, *directamente o por medio de representantes*, libremente elegidos en elecciones periódicas por sufragio universal”. Este precepto se completa con el recogido en el artículo 9.2, que establece la obligación para los poderes públicos de “facilitar la participación de todos los ciudadanos en la vida política, económica, cultural y social”. El profesor Cuesta López, nos advierte, sin embargo, que “estamos ante un precepto programático, de escasa operatividad, que fija un objetivo sin precisar las obligaciones que se derivan para los poderes públicos”³².

32. Cuesta López, Víctor Manuel: “Participación directa e iniciativa legislativa del ciudadano en democracia constitucional”. *Op. cit.*, p. 83.

Nuestra Constitución es considerablemente escueta a la hora de desarrollar los instrumentos de participación directa, y el Tribunal Constitucional se ha expresado de forma contundente a la hora de delimitar los supuestos de participación directa a las distintas modalidades de Referéndum que vienen previstas a lo largo del texto constitucional (artículos 92, 149.1.32, 151.1 y 2, 167, 168 y Disposición Transitoria 4^a); llegando a afirmar que “y aun si se admitiera que la Ley puede ampliar los casos de participación directa, los supuestos habrían de ser, en todo caso, excepcionales en un régimen de democracia representativa como el instaurado por nuestra Constitución, en el que priman los mecanismos de democracia representativa sobre los de participación directa”³³. El TC, en efecto, siempre se ha mostrado restrictivo a la hora de pronunciarse sobre la participación directa, y nunca ha tenido reparo en manifestar abiertamente que, en su doctrina, un Estado democrático equivale a una democracia parlamentaria y, en el caso de los modernos Estados, a democracia de partidos³⁴.

Lo afirma el Tribunal con claridad prístina: España se configura como un régimen representativo, y las manifestaciones de democracia directa serán siempre la excepción, nunca la norma. Debemos entender esta configuración desde el recelo que provoca la tradición plebiscitaria del régimen franquista, y la importancia que se le da, durante la transición, a fortalecer los partidos políticos como fuente de pluralidad parlamentaria, en una democracia recién nacida de las cenizas un régimen

33. STC 119/1995, FJ 3º.

34. Pérez Luño, Antonio Enrique: “Democracia directa y democracia representativa en el sistema constitucional español”. *Anuario de Filosofía del Derecho*, nº20, 2003., pp. 75-77.

dictatorial; partidos que, en varios casos, habían sufrido duras persecuciones ideológicas durante el franquismo y se habían visto obligados a sobrevivir en la clandestinidad. De hecho, durante el debate constituyente se llegaron a proponer hasta tres modalidades de Referéndum legislativo: suspensivo, abrogatorio y consultivo. Sin embargo, solamente esta última llegó a tener presencia en el texto final, por el miedo a las posibles manipulaciones que pudiera sufrir la consulta o a la división que podría llegar a provocar en un país que apenas había terminado de unificarse tras una difícil y delicada transición política³⁵.

Así pues, las consultas populares previstas en la Constitución pueden agruparse en tres grupos principales: el Referéndum consultivo del artículo 92 para decisiones políticas de especial trascendencia; el Referéndum en el ámbito autonómico, para la aprobación y reforma de los Estatutos de Autonomía o la configuración de nuevas Comunidades Autónomas; y el Referéndum de reforma constitucional.

La definición del Referéndum y su distinción para con la figura de la consulta popular también ha traído cierto debate. Parte de la doctrina afirma que el Referéndum, en el proceso político, se identifica con la toma de decisiones, convocando al pueblo para que exprese su voluntad afirmativa o negativa para con aquella decisión política que se ponga en cuestión. Esta definición, sin embargo, no es compatible con nuestro marco constitucional, pues ya veremos que el artículo 92 reconoce expresamente un Referéndum de carácter meramente consultivo, cuyo objeto tiene una delimitación poco

35. Cuesta López, Víctor Manuel: “Participación directa e iniciativa legislativa del ciudadano en democracia constitucional”. *Op. cit.*, pp. 86-87.

clara y genérica (“cuestiones políticas de especial trascendencia”). Ante esta disyuntiva, la definición que el Tribunal Constitucional viene a darnos del Referéndum es identificarlo como “un género especial de consulta popular” que se caracteriza por el sujeto al que se dirige, el cuerpo electoral registrado en el censo electoral; así como por las especiales garantías con las que debe realizarse el procedimiento, equivalentes, de hecho, a la de cualquier proceso electoral. Primero, porque el censo electoral se empleará de hecho como base para la consulta; y segundo, por la especial trascendencia de las cuestiones que se proponen. En cambio, una consulta popular, por exclusión, agruparía a aquellos procedimientos que pueden estar dirigidas a otros colectivos o ampliar el alcance de la consulta (por ejemplo, a menores de edad), seguir cualquier otra forma distinta de la electoral (como una encuesta) y venir referidas a cualquier aspecto de la vida pública, tenga o no trascendencia política. Afirma el Tribunal que “la circunstancia de que no sea jurídicamente vinculante resulta [...] irrelevante, pues es obvio que el referéndum no se define frente a otras consultas populares por el carácter vinculante de su resultado³⁶.

3.1. El Referéndum consultivo del artículo 92

Adentrándonos ya en materia, el artículo 92.1 de la Constitución prevé que “las decisiones políticas de especial trascendencia podrán ser sometidas a referéndum consultivo de todos los ciudadanos”. Dicho Referéndum será convocado por el Rey, a propuesta del Presidente del Go-

36. STC 103/2008, FJ 2º y 3º.

bierno, previa autorización de las Cortes Generales. Es decir, las Cámaras legislativas no pueden convocar un Referéndum, ni obligar al presidente a que haga uso de su iniciativa, pero son las que, en última instancia, se pronuncian al respecto. Como viene recogida en la Ley Orgánica de desarrollo de esta institución, que estudiaremos más adelante, se requiere la mayoría absoluta del Congreso de los Diputados (artículo 6). Esto viene a ser una medida de racionalización de la institución, para impedir su uso excesivo o con fines demagógicos por parte del Ejecutivo³⁷.

La redacción del artículo 92 ha sido objeto de no pocas críticas por parte de la doctrina. Luis Aguiar de Luque la define como “una institución de carácter excepcional, contornos ambiguos y sobre la que se proyecta una sombra de desconfianza que la convierten en una figura escasamente operativa para fungir como verdadero instrumento de participación directa de los ciudadanos en los asuntos públicos y operar como cauce de modulación de los excesos del régimen parlamentario”³⁸.

El debate se centra en dos elementos del Referéndum. Uno el concepto jurídico de “decisiones políticas de especial trascendencia”, que ha recibido numerosas críticas por su imprecisión jurídica. Por ejemplo, ¿se podría utilizar el Referéndum del artículo 92 para someter a consulta popular la ratificación, o derogación, de

una Ley de las Cortes? Buena parte de la doctrina argumenta que no se puede entender que las disposiciones legislativas tengan cabida en esa definición de “decisiones políticas de especial trascendencia”: principalmente porque, en una Constitución de corte parlamentarista, tal disposición hubiera requerido un desarrollo específico como Referéndum legislativo, por su especial entidad³⁹. Así, las decisiones que se sometieran a consulta han de ser de carácter exclusivamente político, sin prejuicio de que los resultados de la consulta pudieran tener como consecuencia necesaria el inicio de un proceso legislativo en las Cortes.

¿Cuál es entonces, en definitiva, el objeto del Referéndum del artículo 92? Según la definición del profesor Aguiar de Luque ha de ser una “decisión gubernamental (toda vez que la iniciativa de la convocatoria corresponde al Gobierno de especial trascendencia y carácter básico (esto es, cuya puesta en práctica puede implicar tanto una política legislativa de desarrollo, como unas medidas concretas del gobierno) para que el órgano gubernamental, atendiendo y ponderando los resultados de la consulta popular (formalmente consultivos pero políticamente de mucho mayor significado) impulse y adopte las medidas procedentes para la formalización del veredicto popular”⁴⁰.

Conectando con esta definición, otro elemento muy discutido es el supuesto carácter consultivo de este Referéndum.

37. López González, José Luis: “El referéndum nacional consultivo sobre decisiones políticas de especial trascendencia”. *Cuadernos Constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol*, nº38/39, Valencia, 2002, pp. 210-211.

38. Aguiar de Luque, Luis (colaborador): “Democracia directa e instituciones de democracia directa en el ordenamiento constitucional español”. *Op. cit.*, p. 79.

39. López González, José Luis: “El referéndum nacional consultivo sobre decisiones políticas de especial trascendencia”. *Op. cit.*, pp. 214-215.

40 Aguiar de Luque, Luis (colaborador): “Democracia directa e instituciones de democracia directa en el ordenamiento constitucional español”. *Op. cit.*, p. 80.

Es facultativo, sí, en cuanto que el Presidente del Gobierno tiene la potestad, pero no la obligación de convocarlo, lo que implica que ya existe una decisión o, al menos, una intención provisional de decisión por parte de los órganos del Estado, y que simplemente se está consultando al pueblo su parecer. El problema es que resulta difícil concebir que en un Estado democrático las instituciones puedan desoír abiertamente la voluntad del pueblo expresada con todas las garantías de un proceso electoral. Se defiende así, por un sector de la doctrina que el Referéndum, del artículo 92 sería vinculante en la medida en que un Gobierno democrático, basado además en el principio de soberanía popular, no podría adoptar una decisión que contradice claramente la expresión de la voluntad de los electores⁴¹.

Para Aguiar de Luque, “el veredicto popular en una consulta referendaria tiene materialmente una fuerza vinculante”; aunque reconoce a su vez que dicha fuerza puede aceptarse como matizada en razón del objeto de la consulta o de la intensidad con la que se haya manifestado la voluntad popular (evaluando, por ejemplo, el nivel de participación). Pero esto lleva que “lo que gana en flexibilidad la institución del referéndum [...] lo pierde en calidad y transparencia. [...] una falta de certeza que, además impropia en un Estado de Derecho, solo puede ser fuente de conflictos y tensiones”. Además, como la convocatoria del Referéndum no se asocia a ningún acto formal, se deja a los órganos del Gobierno la facultad de acudir a esta institución con total discrecionalidad, lo que lo convierte, más que en una herramienta jurídica para combatir los ex-

41. López González, José Luis: “El referéndum nacional consultivo sobre decisiones políticas de especial trascendencia”. *Op. cit.*, pp. 216-217.

cesos parlamentarios y complementar el sistema representativo, en un instrumento político para dejar en manos del pueblo las decisiones más engorrosas⁴²; aunque no debemos olvidar que son los partidos políticos los que organizan las campañas informativas a favor de una u otra opción. En cualquier caso, no se puede negar que un desafío tan flagrante contra la voluntad popular tendría consecuencias políticas severas y nefastas, incluso para un partido que gobierne en mayoría.

3.2. El Referéndum en la reforma de la Constitución

El Referéndum de reforma constitucional hace acto de presencia en los artículos 167 y 168 de la Constitución, que cierran el articulado del texto. Esta consulta puede darse en dos modalidades. Si la reforma planteada exige una revisión total del texto, o si afecta, aunque sea parcialmente, a las disposiciones contenidas en el Título preliminar, el Capítulo segundo, Sección primera del Título I, o el Título II (es decir, principalmente los preceptos que afectan a los Derechos Fundamentales o a la configuración de España como una monarquía parlamentaria) será obligatorio pasar por un complejo proceso que requiere la aprobación del texto por dos tercios de las Cámaras, la disolución de las mismas y la convocatoria de nuevas elecciones para a continuación repetir nuevamente el debate y la aprobación del texto por la misma mayoría cualificada de dos tercios de ambas Cámaras. Finalmente, el proceso concluiría con la convocato-

42. Aguiar de Luque, Luis (colaborador): “Democracia directa e instituciones de democracia directa en el ordenamiento constitucional español”. *Op. cit.*, p. 81-82.

ria de un Referéndum constitucional para la ratificación del proyecto. En cualquier otro caso, se entiende que se remite el proyecto a las disposiciones de reforma parcial del artículo 167, las Cámaras tendrán la opción de convocar Referéndum a iniciativa de, al menos, una décima parte de sus miembros.

La potestad facultativa del artículo 167 no ha sido empleada en ningún momento durante las dos únicas reformas que ha visto nuestra Constitución, en 1992 y 2011; principalmente, porque ambas revisiones del texto constitucional vinieron exigidas por compromisos contraídos por el Estado español para con la Unión Europea, por lo que contaron con el apoyo de los grandes partidos mayoritarios. Se han hecho varios comentarios por parte de la doctrina al Referéndum facultativo previsto en este artículo, existiendo autores que consideran que el quórum del 10 por ciento de las Cámaras resulta excesivamente bajo y puede ocasionar situaciones de bloqueo constitucional⁴³.

Pero las críticas más feroces las ha recibido el procedimiento agravado de reforma del artículo 168. Es perfectamente admisible que el Referéndum forme parte de los procesos de revisión constitucional, en tanto que obliga a que el proyecto de reforma se someta a juicio del pueblo, soberano y originario del poder constituyente; este requisito cobra especial sentido cuando se tiene en cuenta que el artículo 168 exige el procedimiento agravado para la reforma de los preceptos constitucionales donde se contienen los Derechos Fundamentales de más alto grado. Pero también

es cierto, y así lo ha señalado numerosas veces la doctrina, que este proceso agravado resulta innecesariamente complicado, redundante y muestra una clara intención por parte del constituyente de 1978 por entorpecer en todo cuanto pudiera la reforma de la Constitución. Ya es harto difícil alcanzar los consensos requeridos para reunir las elevadas mayorías exigidas de dos tercios en cada Cámara, y parece innecesario repetir el debate una segunda vez después de haber disuelto las Cortes, acudido a elecciones y formado un nuevo legislativo. Además, someter el proyecto de reforma a Referéndum parece no aportar nada al procedimiento si el pueblo ya ha tenido ocasión de pronunciarse durante el proceso electoral previo, durante el cual, sin duda alguna, la ratificación de la reforma habrá sido el elemento central de las campañas electorales de todos los partidos⁴⁴.

Además, la selección de disposiciones a las que se les otorga la especial protección del artículo 168 plantea una serie de incoherencias. Dicha enumeración se hace de forma genérica y expansiva, por Secciones, Capítulos o Títulos, por lo que, a menudo, quedan incluidos en la selección artículos para los que difícilmente se puede justificar la exigencia de un procedimiento tan estricto de reforma. Por ejemplo, habría que acudir al 168 si quisieramos cambiar los colores de la bandera o trasladar la capital de la nación a otra ciudad distinta de Madrid, o para anular la polémica disposición sexista que prima a los varones sobre las mujeres en la sucesión a la Corona.

43. Cascajo Castro, José Luis, García, Eloy, Oliver Araujo, Joan, & Torres Muro, Ignacio: “Encuesta sobre el referéndum”. *UNED, Teoría y Realidad Constitucional*, nº 30, 2012, pp. 38-39.

44. Oliver Araujo, Joan: “El referéndum en el sistema constitucional español”. *Op. cit.*, p 150-151.

3.3. El Referéndum de ámbito autonómico

La modalidad autonómica del Referéndum cobra también una gran relevancia, viniendo prevista en dos procedimientos distintos: el procedimiento especial de autonomía del apartado 1 del artículo 151, y la elaboración y reforma de los Estatutos de Autonomía.

En cuanto al primer supuesto, empezaremos por recordar que, en la Constitución Española, existen dos procedimientos por los cuales un territorio puede acceder al autogobierno y configurarse como Comunidad Autónoma: el procedimiento ordinario del artículo 143 y el especial del artículo 151. El artículo 151 nos resulta de especial interés porque exige que la iniciativa autonómica, para prosperar, debe ser ratificado por el voto afirmativo de la mayoría absoluta de los electores de cada provincia de la región que pretenda acceder a la autonomía. Solo Andalucía optó por invocar las disposiciones del artículo 151, lo que dio inicio a un complejo proceso de autonomía que suscitó una gran controversia, obligando incluso a reformar, con efectos retroactivos, la Ley Orgánica de Modalidades de Referéndum. Por lo demás, ninguna otra Comunidad Autónoma hizo uso del artículo 151, por lo que estos preceptos han quedado obsoletos a día de hoy⁴⁵.

Las regiones que accedan a la autonomía según el proceso establecido en el artículo 151 tendrán que elaborar y aprobar sus Estatutos de Autonomía según los pasos previstos en el apartado 2 de dicho artícu-

lo. En dicho caso, para que un proyecto de Estatuto pueda ser aprobado, requiere de haber sido ratificado en Referéndum por la mayoría de los votos válidamente emitidos en cada provincia de la Comunidad Autónoma en cuestión; solo entonces podrá el proyecto de Estatuto ser elevado para su debate en las Cortes. Además, el artículo 152 prevé que la modificación de un Estatuto Autonómico ratificado por este método solo podrá llevarse a cabo mediante la convocatoria de un nuevo Referéndum. Además de Andalucía, las Comunidades Autónomas de Cataluña, País Vasco y Galicia ratificaron sus respectivos Estatutos de Autonomía según el procedimiento referendario del artículo 151⁴⁶.

46. Cuesta López, Víctor Manuel: “Participación directa e iniciativa legislativa del ciudadano en democracia constitucional”. *Op. cit.*, p. 91. El profesor Cuesta López también nos muestra las cifras de participación en estos referendos. Además de Andalucía, Cataluña, País Vasco y Galicia convocaron sendos Referéndums de aprobación para sus respectivos Estatutos de Autonomía. En el caso concreto de País Vasco y Cataluña, dado que aún no había sido adoptada la Ley Orgánica de desarrollo de los preceptos constitucionales en cuanto a los procesos referendarios, el procedimiento se llevó a cabo siguiendo las disposiciones del Real Decreto 2120/1978, el mismo que había servido para regular el proceso constituyente de 1978. Aunque las cuatro Comunidades lograron ratificar sus Estatutos con un elevadísimo grado de aprobación popular (más del 90% de votos afirmativos en los casos andaluz, catalán y vasco, y más del 70% en la consulta gallega), sí es cierto que los niveles de participación fueron sorprendentemente bajos, sin alcanzar el 60% en ninguna de las cuatro consultas; de hecho, en Galicia ni siquiera se llegó al 30%. Sea como fuere, dado que la Constitución no hace referencia a ningún quorum determinado para la validez de dichos Referéndums, estas cifras bastaron para sacar adelante los Estatutos. En el caso particular de la Comunidad Valenciana, desde la reforma de su Estatuto en 2006, también se exige que la

45. Aguiar de Luque, Luis (colaborador): “Democracia directa e instituciones de democracia directa en el ordenamiento constitucional español”. *Op. cit.*, p. 84.

Uno de los problemas que, a juicio de la doctrina, causa esta desigual regulación constitucional es la disparidad entre la rigidez de los distintos Estatutos de Autonomía. Ciento es que, a nivel estrictamente formal, los Estatutos se aprueban en las Cortes como Leyes Orgánicas (artículo 81.1 de la Constitución) y, según la doctrina reciente del Tribunal Constitucional, “su posición en el sistema de fuentes es, por tanto, la característica de las leyes orgánicas”⁴⁷. Pero la doctrina también afirma que la posición de una norma en el ordenamiento no se determina solamente por su procedimiento de elaboración o de reforma⁴⁸. Los Estatutos de Autonomía son la norma institucional básica de las Comunidades Autónomas en tanto que suponen el acceso de estas regiones a su autogobierno; algunos autores denominan a este tipo de normas como “materialmente constitucionales” o “bloque de constitucionalidad”⁴⁹. Por lo tanto, parece

Generalitat convoque un Referéndum para poder reformar dicho Estatuto.

47. STC 31/2010, FJ 3º.

48. Aguiar de Luque, Luis (colaborador): “Democracia directa e instituciones de democracia directa en el ordenamiento constitucional español”. *Op. cit.*, p. 85.

49. Rubio Llorente, Francisco: “El bloque de constitucionalidad”. *Revista Española de Derecho Constitucional*, nº27, 1989, p. 25. Nos remitimos, en particular, a este ilustrativo fragmento sobre el concepto de bloque de constitucionalidad: La heterogeneidad de las normas que lo integran impide incluirlos en el concepto de Constitución, que, como concepto jurídico formal, sólo en parte las engloba, pero su común naturaleza materialmente constitucional hace imposible regatearles, al menos, el adjetivo [...]. En su parte más importante, el bloque de la constitucionalidad está formado por normas también formalmente constitucionales. Unas, recogidas en el Título VIII de la Constitución, son normas primarias; otras, las que forman el cuerpo central del bloque, esto es, las normas

una contradicción que solamente algunos de estos Estatutos requieren un pronunciamiento directo por parte de la población para su reforma.

Esto nos lleva a otro conflicto: ¿tienen las Comunidades Autónomas la potestad para convocar un Referéndum? Cuando la Constitución realiza el reparto de competencias recoge expresamente, en su artículo 149.1.32º que el Estado tiene competencia exclusiva sobre la autorización para la convocatoria de consultas populares por vía de referéndum. Y parte de la doctrina afirma que, de hecho, las únicas modalidades de consulta popular que pudieran llevarse a cabo en un territorio autonómico serían aquellas previstas para la reforma estatutaria según el artículo 152, y el Referéndum consultivo del artículo 92, contando con la autorización estatal. Esta es una posición discutida: Aguiar de Luque la considera “una innecesaria reducción de las facultades autonómicas de organizar sus propias instituciones de autogobierno”⁵⁰.

La jurisprudencia del Tribunal Constitucional se ha mostrado siempre restrictiva con la posibilidad de convocar consultas populares de carácter referendario por parte de las Comunidades Autónomas. Esta jurisprudencia se define mayormente a partir de la Sentencia 103/2008,

de delimitación competencial contenidas en los Estatutos de Autonomía, son normas constitucionales secundarias. La afirmación no escandalizará, espero, a nadie, pues muchas veces se ha dicho ya que los Estatutos tienen un rango superior al resto de las leyes, orgánicas u ordinarias, y esta superioridad de rango es la que califica normalmente a las normas constitucionales secundarias o leyes constitucionales”.

50. Aguiar de Luque, Luis (colaborador): “Democracia directa e instituciones de democracia directa en el ordenamiento constitucional español”. *Op. cit.*, pp. 86-87.

referente a la Ley del Parlamento Vasco 9/2008, “de convocatoria y regulación de una consulta popular al objeto de recabar la opinión ciudadana en la Comunidad Autónoma del País Vasco sobre la apertura de un proceso de negociación para alcanzar la paz y la normalización política”⁵¹. Esta norma venía a autorizar al Lehen-dakari para convocar una consulta en la cual se preguntaba a los ciudadanos vascos respecto de un hipotético “proceso de final dialogado de la violencia” entre las autoridades vascas y el grupo terrorista ETA; y también se sometía a juicio ciudadano si los partidos vascos debieran “alcanzar un Acuerdo Democrático sobre el ejercicio del derecho a decidir del Pueblo Vasco, y que dicho Acuerdo sea sometido a referéndum”, lo que generaría aún más controversias. El Tribunal Constitucional terminaría, como era previsible, declarando la inconstitucionalidad de esta Ley, pues, según sus propias palabras: “no cabe en nuestro ordenamiento constitucional, en materia de referéndum, ninguna competencia implícita, puesto que en un sistema, como el español, cuya regla general es la democracia representativa, sólo pueden convocarse y celebrarse los referendos que expresamente estén previstos en las normas del Estado, incluidos los Estatutos de Autonomía, de conformidad con la Constitución”⁵².

Si la STC 103/2008 vendría a pronunciarse en el contexto del movimiento nacionalista vasco, sus líneas jurisprudenciales se verían desarrolladas posteriormente en la también controvertida STC 31/2010, sobre la reforma del año 2006 del Esta-

tuto de Autonomía de Cataluña. La doctrina de la Sentencia de 2010 es aún más restrictiva que la de 2008: si bien reconoce que no es inconstitucional atribuir a las autonomías la competencia convocar consultas populares de carácter no referendario, toda aquella consulta que se ajuste al concepto de Referéndum propuesto en la STC 103/2008 (que ya explicábamos al principio de este apartado) requeriría de autorización estatal. Pero, para el Tribunal, la reserva impuesta por el artículo 149.1.32^a no se entiende solo con respecto de la autorización para la convocatoria del Referéndum, sino que “ha de extenderse a la entera disciplina de esa institución, esto es, a su establecimiento y regulación”⁵³. En pocas palabras, el Referéndum se define como una competencia exclusiva del Estado, en todos sus aspectos. Como ya diría en 2008, “la Ley Orgánica 2/1980, de 18 de enero, sobre regulación de las distintas modalidades de referéndum, es la llamada por el art. 92.3 CE para regular las condiciones y el procedimiento de las distintas modalidades de referéndum previstas en la Constitución, siendo además la única Ley constitucionalmente adecuada para el cumplimiento de otra reserva, añadida a la competencial del art. 149.1.32 CE: la genérica del art. 81 CE para el desarrollo de los derechos fundamentales, en este caso el derecho de participación política reconocido en el art. 23 CE”⁵⁴.

3.4. El desarrollo legislativo de la institución referendaria

Concluimos este apartado haciendo referencia a la Ley Orgánica 2/1980, de 18

53. STC 31/2010, FJ 69º.

54. STC 103/2008, FJ 3º.

de enero, sobre regulación de las distintas Modalidades de Referéndum (en adelante, LOMR), como la norma de desarrollo que contiene las disposiciones más específicas de esta figura. Esta Ley se dicta en obediencia al mandato previsto en el último apartado del artículo 92 de la Constitución, que establece: “una ley orgánica regulará las condiciones y el procedimiento de las distintas modalidades de referéndum previstas en esta Constitución”. Así pues, las disposiciones de la Ley Orgánica son aplicables a las tres modalidades de Referéndum: consultivo, autonómico y constitucional. Lo único que quedaría fuera de su regulación, y así lo señala en su Disposición Adicional, serían las consultas populares municipales que ya vimos reguladas en la LRBL.

La doctrina ha sido muy crítica a la hora de evaluar la LOMR, crítica que podemos resumir en tres puntos: primero, el contenido desproporcionado de la norma, que regula de forma exhaustiva la modalidad autonómica de Referéndum, mientras que deja a las modalidades constitucional y consultiva con una regulación escasa e insuficiente; segundo, las características restrictivas de la Ley, que se limita a un desarrollo estricto y simplista de los preceptos constitucionales, sin explorar las posibilidades y virtudes democratizadoras del Referéndum; y tercero, sus marcadas deficiencias técnicas, que han sido objeto de duros comentarios por la doctrina por sus numerosísimos errores y defectos técnicos que, para muchos, son más comunes que sus aciertos⁵⁵.

Nos encontramos ante una Ley corta, compuesta por menos de 20 artículos y

algunas disposiciones transitorias y finales. No ofrece más desarrollo que detalles formales y de procedimiento, que no añaden demasiado al contenido material de la institución. Mayormente, podemos destacar que, en su artículo 2, se concede al Estado, en exclusiva, la potestad para convocar una consulta popular de cualquier modalidad, tal y como viene previsto en la atribución de competencias estatales del artículo 149 de la Constitución; y esto incluye, por supuesto, el Referéndum autonómico, como así lo enfatizaba el Tribunal Constitucional. Se prohíbe en todo caso que se celebre un Referéndum durante los estados de excepción y sitio, o durante los noventa días anteriores y posteriores a la celebración de elecciones, ya sean generales o regionales en el territorio de la consulta. También resulta interesante resaltar que únicamente los grupos políticos con representación en las Cortes (esto es, los partidos que hayan logrado acceder a las Cámaras durante las últimas elecciones) podrán hacer uso de los espacios gratuitos que concedan los medios de comunicación públicos durante la campaña.

Precisamente por lo breve de su redacción suele criticarse que la LOMR deja muchas cuestiones sin aclarar. Por ejemplo, respecto de la participación ciudadana, no se menciona ningún requisito de quórum participativos para considerar válida la consulta, salvo en el artículo 8, que desarrolla, como ya sabemos, el proceso especial para acceder a la autonomía previsto en el artículo 151 del texto constitucional. Tampoco se especifica cuáles son las condiciones que se exigen para que una persona pueda participar en los distintos Referéndums (por ejemplo, si son solamente de ámbito territorial), o si debieran exigirse unas mayorías cualifica-

55. Oliver Araujo, Joan: “El referéndum en el sistema constitucional español”. *Op. cit.*, pp. 144-146.

das en relación con el especial objeto de determinadas consultas. Pero la carencia más preocupante para buena parte de la doctrina es la ausencia de previsiones en caso de que la consulta obtenga una respuesta negativa por parte de los votantes. ¿Podría repetirse la consulta? Parecería incoherente para con el sentido del Referéndum si el Estado pudiera simplemente repetir el proceso una y otra vez hasta obtener los resultados que deseé. De nuevo, solo respecto del procedimiento especial de acceso a la autonomía se prevé una consecuencia para un hipotético resultado negativo, y es que la iniciativa autonómica no podría volver a plantearse hasta pasados cinco años. En cuanto a los temas procedimentales, la LOMR contiene una previsión de remisión a lo previsto en los procesos electorales, que actualmente vienen regulados por la Ley Orgánica 5/1985, del Régimen Electoral General⁵⁶.

4. Referéndum: las posiciones de la doctrina

4.1 Sintetizando la doctrina

Hagamos referencia a algunos puntos de vista que la doctrina española tiene que aportar con respecto a la situación en la que se encuentra la institución del Referéndum en el orden constitucional vigente en España⁵⁷.

56. Linde Paniagua, Enrique, y Herrero Lera, Miguel: "Comentario a la Ley Orgánica de Modalidades de Referéndum". *Revista de Derecho Político*, nº6, UNED, pp. 101-105.

57. Cascajo Castro, José Luis, García, Eloy, Oliver Araujo, Joan, & Torres Muro, Ignacio: "Encuesta sobre el referéndum". *Op. cit.*, pp. 11-56. Aunque dicha encuesta se hizo en torno a una serie de preguntas específicas, para su mejor expo-

El profesor José Luis Carrasco Castro opina que el temor que se manifestó hacia la democracia directa durante la transición fue exagerado e injustificado, y solo sirvió para poner demasiado énfasis en un sistema de partidos que ha terminado por sobreexpandirse y colonizar todos los aspectos de la vida pública. Para él, la cuestión no pasaría tanto por ampliar los supuestos constitucionales del Referéndum, sino de profundizar en su regulación para convertirlo en un proceso más eficiente de toma de decisiones colectivas, reformando la Ley Orgánica (para, por ejemplo, estudiar si las Comunidades Autónomas podrían convocar un Referéndum consultivo en el ámbito de sus competencias). Particularmente critica la indeterminación y la ambigüedad de su actual regulación, así como las omisiones que presenta la Ley Orgánica, que no es capaz de establecer un régimen jurídico general claro ni dar respuesta a cuestiones de tan vital importancia como los quórum de participación necesarios para considerar válida la consulta. También nos recuerda el importante papel que debe jugar el Referéndum en la reforma constitucional, como medio de conexión entre las instituciones políticas y la voluntad soberana del pueblo, de la que todo texto constitucional debe aspirar a ser máxima expresión.

También citaremos al profesor Eloy García, el cual hace un particular énfasis en entender la democracia directa en general, y el Referéndum en particular, como un poder legal cuya función está integrada en un sistema de contrapesos: lo que los estadounidenses vienen denominando el sistema de *checks and balances* de los órganos del poder. El Referéndum sería,

sición hemos decidido sintetizarlas en sus puntos principales y recalando aquellos detalles que, creemos, serán de mayor interés para los lectores.

desde esta concepción, una herramienta de control de los poderes públicos en los cuales debe verse materializada la voluntad popular soberana, particularmente cuando estos órganos se vean bloqueados por conflictos de intereses. El Referéndum sería pues una forma de solucionar estos conflictos que impiden el funcionamiento ordinario de las instituciones representativas y permitir que el sistema vuelva a su cauce. Señala el profesor García que esta visión del Referéndum puede verse claramente plasmada en el constitucionalismo Suizo posterior a 1848, así como en el texto de la Constitución de Weimar. Sin embargo, también debemos señalar que, desde su punto de vista, son los partidos los que deben formar, en todo momento, el corazón latente del sistema: y que, en un contexto donde dichos partidos han entrado en crisis y la población ha dado la espalda a la política, la democracia directa podría pasar a convertirse en una peligrosa arma demagógica de caer en las manos menos adecuadas.

Una perspectiva interesante nos la ofrece también el profesor Joan Oliver Araujo, el cual vuelve a recordarnos que las propuestas iniciales de regulación del Referéndum durante el proceso constituyente del 78 fueron mucho más ambiciosas que lo que finalmente se recogió en el texto constitucional. Señala que las coyunturas de la transición, si bien comprensibles, no bastan para justificar que siga existiendo los mismos recelos hacia la democracia participativa cuarenta años después. Si bien es cierto que el Referéndum ha sido utilizado por regímenes autoritarios con el mero fin de justificar su poder dictatorial, esto no significa que se pueda calificar la institución en sí misma como antidemocrática. En efecto, un Referéndum que se lleve a cabo en un Estado de Derecho,

donde existe un pluralismo político y unos Derechos Fundamentales garantizados, sobre una materia adecuada y con una pregunta correctamente formulada (que no sea excesivamente técnica), y un adecuado control de los medios de comunicación de masas de titularidad pública, no presenta en principio ningún problema con respecto a su validez democrática.

El último al que haremos referencia será el profesor Ignacio Torres Muro, para aportar una perspectiva más crítica para con la institución. Reconoce que el Referéndum puede tener un uso excepcional, pero desconfía de las consultas populares en cuanto que obligan a reducir las cuestiones políticas a una pregunta de respuesta sencilla, entre el “sí” y el “no”, lo que puede llevar a simplificar en exceso materias cuya complejidad exige un debate más profundo y exhaustivo. Recela también de un electorado al que califica como “irresponsable”, y pone en duda su capacidad para tomar estas decisiones. Más aún, no solo considera innecesario ampliar la regulación que actualmente tiene la institución referendaria, sino que incluso plantea si los supuestos que sí han sido regulados en nuestro ordenamiento tienen razón de ser. Muy dura es su crítica al Referéndum consultivo, al que considera casi una farsa, que ha servido de poco más que un teatro para que algunos Gobiernos puedan justificar sus decisiones en base a los resultados de unas consultas en cuyas campañas apenas ha existido debate, ni se han realizado propuestas alternativas reales a las planteadas por el poder vigente. Dice Torres Muro que el “fantasma” plebiscitario todavía pende sobre estas consultas. Concluye sus reflexiones recordando que para hablar de un Referéndum “limpio” ambas opciones deben haberse podido

defender en el debate político en igualdad de oportunidades, en lugar de que, como venimos observando recientemente, se imponga claramente la campaña a favor de aquellas opciones que más favorezcan al poder establecido, pues entonces el Referéndum como medida de contrapeso político perdería todo su sentido. Particularmente resalta la necesidad de una normativa que impida el monopolio mediático de las redes y medios de comunicación por parte de los gobernantes, pues solo se podrá hablar de verdadero Referéndum cuando exista igualdad desde la campaña. También hace referencia a la exigencia de un quórum determinado para garantizar la validez de la consulta, y considera razonable que se exija, al menos, la participación de la mitad del cuerpo electoral; y, en todo caso, un quórum reforzado para aquellas consultas cuyo objeto revista de una especial relevancia política y social.

4.2 El debate referendario: ¿un complemento a la representación?

La institución del Referéndum ha recibido, a grandes rasgos, tres importantes críticas⁵⁸. Para empezar, el Referéndum responde a una lógica distinta que la democracia representativa clásica: mientras que el sistema representativo implica la sustitución del pueblo por unos grupos de representantes que actúan en su nombre, las instituciones participativas responden más a las concepciones rousseauianas del ideal democrático y el autogobierno. Aquí es donde tienen su origen aquellas

líneas de pensamiento que afirman la incompatibilidad de ambos modelos democráticos, en la medida en que responden a concepciones radicalmente distintas de cómo debe funcionar el Estado democrático.

Otro de los principales argumentos son los precedentes plebiscitarios⁵⁹ del Referéndum, esto es, aquellas situaciones en las que un Gobierno cuyo poder ha sido conquistado mediante medios no democráticos convoca una consulta popular con la intención de justificar y legitimar dicha autoridad; particularmente, en aquellos Estados autoritarios, como puede ser la Francia napoleónica, la Alemania de Adolf Hitler o la España franquista, donde las consultas se llevaron a cabo sin las menores garantías de libertad o pluralismo que garantizaran la legitimidad democrática de la votación. Hemos hecho menciones a varias de estas situaciones a lo largo del texto: el plebiscito ha sido, en efecto, una de las herramientas predilectas por las dictaduras para justificar su autoridad y mantener el *status quo*. Ello se debe a que resulta sencillo para estos Gobiernos dictatoriales manipular el procedimiento y los resultados de la consulta, bien sea mediante el fraude, la coerción de la libertad de expresión o el uso directo y claro de la violencia.

Por último, desde un punto de vista más pragmático, algunos autores consideran que el Referéndum ha perdido su razón de ser en los Estados democráticos mo-

58. Oliver Araujo, Joan: “El referéndum en el sistema constitucional español”. *Op. cit.*, pp. 130-133.

59. Entiéndase que no pretendemos emplear el término “plebiscitario” con connotaciones peyorativas. Nos expresamos desde una perspectiva estrictamente histórica del constitucionalismo, sin prejuicio de que, en un contexto moderno y abierto, esta palabra pueda limpiarse de sus viejas connotaciones negativas y adquirir una significación completamente renovada.

dernos. Esto se debe a que el sistema de partidos ya incorpora una comunicación directa entre las instituciones y el electorado en la forma de sus campañas y consultas electorales: cualquier tema que sea de gran relevancia para la sociedad y la política del momento ocupará un lugar central a lo largo de todo el proceso electoral y en los discursos de los candidatos. Esto implica que los partidos tendrán que ofrecer soluciones a esas cuestiones clave que despiertan el interés de la ciudadanía, y los votantes, al acudir a las urnas, podrán decantarse por aquella fuerza política cuyas propuestas le resulten más satisfactorias. A tal juicio las campañas electorales resultan ya suficientes para que los partidos recaben información, ya sea mediante consultas, encuestas o cualquier otro método, sobre las preferencias del ciudadano y puedan traducir dichas opiniones en un curso de acción política determinada; por tanto, el Referéndum como tal no tendría nada que aportar al proceso político.

Nosotros preferimos, en nuestra discrecionalidad, posicionarnos junto con aquellos sectores de la doctrina que defienden la validez del Referéndum como una institución que aún tiene una razón de ser en los modernos Estados democráticos. Como dice Jorge de Esteban, no se trata de defender una supuesta “santificación democrática” de la institución⁶⁰, ni pretender que participación ciudadana es la panacea que solucionará todos los problemas de la democracia. Mas sí se puede argumentar que Referéndum podría ser una herramienta productiva para el Estado democrático, en la medida en la que refuerza la conexión entre los ciudadanos y las instituciones políticas.

60. De Esteban, Jorge (coautor): “El régimen constitucional español, volumen 1”, *Labor Universitaria*, Barcelona, 1980, p. 92.

La democracia participativa, a día de hoy, ya no busca plantear un modelo alternativo que sustituya al representativo, sino integrarse precisamente en este sistema de designación de representantes y servir como un corrector de los excesos del régimen parlamentario, para reducir el monopolio que la clase política profesionalizada ostenta sobre el proceso de toma de decisiones. Como dice el profesor Aguiar de Luque, el recelo con el que se le trata en el constitucionalismo español “tampoco parece coherente con el principio general consagrado en el artículo 9.2 CE con la configuración que el artículo 23 CE realiza de la participación directa, la desnaturalización del referéndum como materialización del principio democráticoparticipativo que el régimen jurídico de esta figura ha comportado”⁶¹.

Coincidimos, en parte, con la línea de pensamiento que desarrollaba el profesor Eloy García en el punto anterior: el sistema de partidos políticos conforma el núcleo de la democracia moderna. Es lo que el Miguel Ángel Presno Linera denomina “la primacía de partidos en las instituciones públicas”, es decir, cómo los partidos modernos se definen por “los patrones institucionales en los que se muevan, su capacidad de maniobra y su influencia real en los procesos de toma de decisiones”⁶². Los partidos políticos están asentados por completo en las instituciones, hasta

61. Aguiar de Luque, Luis (colaborador): “Democracia directa e instituciones de democracia directa en el ordenamiento constitucional español”. *Op. cit.*, pp. 69 y 83.

62. Presno Linera, Miguel Ángel (coordinador): “Partidos políticos y movimientos ciudadanos en la sociedad del riesgo y la desconfianza”. *Fundamentos: Cuadernos monográficos de teoría del estado, derecho público e historia constitucional*, nº8, 2014, p. 222-223.

tal punto que las propias estructuras internas de poder del partido están profundamente relacionadas con las posiciones y cargos institucionales que ocupan los miembros del mismo. En un sistema parlamentario como es el español, esto viene a implicar que los partidos están presentes en cada momento del proceso legislativo, y controlan la totalidad del mismo. Eso quiere decir que una crisis del sistema de partidos implica también una crisis de todo el entramado institucional, y del conjunto del Estado democrático. Como es evidente, la tan mentada regeneración de los partidos tendrá que pasar, necesariamente, por una extensa actividad legislativa dirigida expresamente a reparar las grietas del sistema: regulando el sistema de financiación de los partidos para reducir su dependencia para con las grandes fuerzas del mercado; exigiendo un mayor grado de democracia en el gobierno interno de los partidos y la designación de sus líderes; persiguiendo con mayor dureza la corrupción y el fraude a Hacienda; entre otras diversas.

Con toda seguridad, si aumentamos las modalidades y posibilidades de democracia directa en nuestro ordenamiento jurídico, los partidos políticos también se convertirán en los protagonistas de estos procesos. Así ocurre en Suiza, donde, según la profesora Eva Sáenz Royo, la institución del Referéndum, lejos de debilitar a los partidos, los ha convertido en estructuras más fuertes y profesionalizadas⁶³. Los partidos políticos actúan como impulsores y ejes del procedimiento participativo, recurriendo ellos mismos con mucha frecuencia a los instrumentos participativos.

63. Sáenz Royo, Eva: “La regulación y la práctica del referéndum en Suiza: un análisis desde las críticas a la institución del referéndum.” *Op. cit.*, p. 84-85.

Y es precisamente por todo lo que acabamos de exponer que nos posicionamos contra las críticas tradicionales al Referéndum como instrumento participativo. Si entendemos que los partidos políticos son indispensables para el buen funcionamiento del modelo representativo en un Estado constitucional, y que, por ello, toda crisis institucional viene derivada de una crisis del sistema de partidos, la crítica a la democracia directa pierde su sentido. Es una sencilla cuestión de lógica: en la medida en que la participación directa es una mera adición al modelo representativo, que solo puede aspirar a mejorarlo, nunca a sustituirlo, tampoco se puede culpar a las instituciones participativas de la crisis del modelo. Cuando el sistema es esencialmente representativo, las crisis son, precisamente, crisis de representación.

En cuanto a los precedentes plebiscitarios del Referéndum, es bien cierto que los grandes dictadores de la historia reciente, como Francisco Franco o Adolf Hitler, han utilizado el plebiscito como herramienta para justificar su poder: Franco convocaría la consulta de 1947 para convertir en vitalicio el cargo de Jefe de Estado, del mismo modo que haría Hitler con el Referéndum plebiscitario de 1934 para concentrar los poderes del ejecutivo en la persona del Führer; pero estos hombres, y las fuerzas que los apoyaban, ya habían accedido a las instituciones cuando celebraron estas consultas. Ya sea mediante un golpe de Estado de carácter militar, o por la victoria electoral de un partido populista y de ultraderecha, una vez que se les abre a estos régimes las puertas de los poderes públicos, la democracia está herida de muerte. Un régimen autoritario y antidemocrático puede manipular una consulta popular para legitimar su gobierno, sí; pero con la misma facilidad podría

organizar un proceso electoral y garantizar su victoria mediante métodos intimidatorios y fraudulentos.

Respondiendo también a los autores que afirman la irrelevancia del Referéndum en los Estados contemporáneos que se organizan según un sistema de partidos, pues estos partidos ya hacen referencia a las principales cuestiones y controversias sociopolíticas que preocupan a la población en el momento de la campaña electoral; y los votantes tienen la posibilidad de decantarse por una propuesta u otra votando al partido en cuyo discurso se sientan mejor representados. Dicho en plata, el Referéndum no es necesario porque los debates electorales ya giran en torno a todos los asuntos que interesan a los electores. Pero este argumento no se puede tener por válido sencillamente porque los partidos pueden incumplir sus promesas electorales y de hecho lo hacen muy a menudo. Hemos citado numerosos autores, como Presno Linera o Pérez Luño, que han denunciado esta desconexión entre los partidos y la ciudadanía, y la pérdida de confianza que ello ha originado en el sistema de partidos. En la medida el que el mandato representativo no es de carácter imperativo, no existen consecuencias jurídicas para un partido que no cumple con lo prometido en campaña. Precisamente ahí es donde entra en juego una de las principales facetas de la democracia directa como sistema de control ciudadano postelectoral.

4.3 La validez democrática del Referéndum

Jorge de Esteban afirma que se deben exigir tres requisitos para conseguir una “validez realmente democrática” de la

institución del Referéndum⁶⁴. El primero sería, como es evidente, que se lleve a cabo en un “contexto democrático”: esto es, que exista un pluralismo político y unos derechos fundamentales garantizados. Esto implica, como es evidente, que el Referéndum no puede ser la única vía de participación ciudadana, sino que debe darse en un Estado donde dicha participación sea un derecho reconocido y de ordinario ejercicio: lo que viene a requerir un modelo constitucional con un sistema representativo activo y legítimo, organizado por partidos que sirvan de puente entre los ciudadanos y las instituciones. Estos mismos partidos serán los que organizarán las campañas de información ciudadana y los espacios de debate donde se podrán deliberar sobre las opciones en cuestión, las ventajas y desventajas de cada una, para tratar de convencer al público y recabar el apoyo popular.

Querríamos añadir, a este primer punto, algunas consideraciones sobre la importancia de un Estado de Derecho vigente y constitucionalmente protegido para la validez del Referéndum. En efecto, toda Constitución que aspire a ser la norma fundamental de un Estado en el que rige el principio de legalidad debe imponerse, primero y sobre todo, como un baluarte para la protección de los Derechos Fundamentales de todas las personas. Y, en el contexto del Derecho Internacional, los textos constitucionales contemporáneos vienen reforzados por una serie de instrumentos como pueden ser la Declaración Universal de los Derechos Humanos o la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea, que han de ser recono-

64. De Esteban, Jorge (coautor): “El régimen constitucional español, volumen 1”, *Labor Universitaria*, Barcelona, 1980, p. 92.

cidos y respetados por las instituciones del Estado. Esto implica que se deben imponer una serie de controles para asegurar que el objeto del Referéndum no supone una violación de los Derechos Fundamentales. En Suiza, con sus largas y prestigiosas tradiciones de democracia directa, el Referéndum ha sido, en contadas pero sonadas ocasiones, un obstáculo al desarrollo de los Derechos Fundamentales: nos referimos a la tardía incorporación del sufragio femenino (la más tardía, de hecho, de los Estados occidentales) y, más recientemente, a la prohibición para la construcción de minaretes en las mezquitas islámicas⁶⁵. Estos problemas vinieron dados, como ya habíamos señalado en el capítulo pertinente, por el carácter conservador de la población helvética que, como no podría ser de otra manera, también se ve claramente manifiesto cuando los ciudadanos suizos acuden a las urnas. Es por ello que nos vemos en la obligación de insistir especialmente en que se deben establecer controles sobre el uso de la institución referendaria para asegurar su respeto a los Derechos Humanos; al fin y al cabo, es precisamente para la solución de esta clase de controversias que los Estados democráticos modernos establecen Tribunales Constitucionales.

La segunda exigencia viene dada en referencia al “planteamiento de la pregunta” que se le hace al pueblo. Como afirma el profesor Jorge de Esteban, una pregunta mal planteada, o excesivamente técnica, crearía confusión respecto del objeto de la consulta o su legitimidad. También entra en juego el grado de educación y cultura del cuerpo electoral: “una pregunta

excesivamente compleja, o la existencia de un cuerpo electoral de analfabetos, invalidaría asimismo democráticamente la consulta”. También recuerda Jorge de Esteban que no deben perderse de vista los estudios sociológicos sobre las tendencias del cuerpo electoral, y cita autores que afirman que, por lo general, se oscila más hacia el “sí” que hacia el “no”.

El último requisito estaría relacionado con la utilización de los medios de comunicación, en la medida en que debe regularse un acceso justo y equitativo a los mismos por parte de todas las fuerzas políticas en defensa de cualquier posicionamiento ante la consulta; al mismo tiempo que se debe controlar la imparcialidad del Gobierno en el uso de estos medios, sin abusar de ellos. En cuanto a este requisito, la hegemonía actual de los medios privados de comunicación frente a los medios públicos, así como la expansión de las nuevas tecnologías y las redes virtuales, pueden llegar a plantear candentes debates, especialmente si entramos a deliberar sobre hasta qué punto es el ciudadano libre en el acceso a la información, y los riesgos de que las propuestas minoritarias queden sepultadas por una sobreexposición al discurso mayoritario impulsado por las élites que controlan los principales canales de difusión. Aunque no sea el momento de entrar en estas cuestiones, queremos que el lector las tenga presentes.

Hemos dado ya nuestra respuesta a la que consideramos la crítica más importante hacia la institución del Referéndum, que es la alusión a sus precedentes plebiscitarios. Por resumir, concluimos que estos riesgos no son suficientes para desacreditar la validez de la institución. Nuestro Tribunal Constitucional, en su ya citada Sentencia 103/2008, distingue el Referéndum de otras modalidades de

65. Sáenz Royo, Eva “La regulación y la práctica del referéndum en Suiza: un análisis desde las críticas a la institución del referéndum.” *Op. cit.*, p. 88.

consulta popular en que el primero viene dirigido hacia el cuerpo electoral y, por tanto, debe equipararse en garantías a las mismas que cualquier proceso electoral. En otras palabras: un Estado que no es capaz de asegurar esas garantías, no puede proclamarse democrático. Si se puede manipular fraudulentamente una consulta popular, también se puede hacer lo mismo con unas elecciones parlamentarias o presidenciales. Difícilmente puede considerarse legítimo un proceso de participación ciudadana en ausencia de los más básicos valores democráticos (aunque existan contadísimas excepciones, como el citado caso chileno).

5. Conclusiones finales

Dice el profesor Frank Ankersmit (2013) que “la democracia directa nunca podría fundar una nación”⁶⁶; nuestra experiencia, sin embargo, nos dice todo lo contrario. ¿Cuántos Estados europeos modernos se constituyeron por Referéndum con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial? Nos atrevemos a afirmar que, de hecho, la democracia directa es la forma más idónea de fundar una nación.

El Referéndum puede parecer un instrumento anticuado, excesivamente complejo y pesado para la sociedad moderna; desfasado en comparación con las modernas posibilidades de participación que ofrecen las nuevas tecnologías. Pero también es una de las instituciones con más tradición en nuestro constitucionalismo europeo, y la que ofrece las mayores garantías en cuanto a procedimiento y expresión de la voluntad ciudadana.

66. Ankersmit, Frank: “Representative Democracy”. *Antíteses*, vol. 6 nº 12, 2013, p. 465.

Es cierto que el Referéndum, como instrumento de participación directa, responde a una lógica democrática distinta del sistema representativo, en la medida en que implica la manifestación directa y expresa de la voluntad ciudadana, en lugar de su delegación en la figura de un representante. Pero esto no implica necesariamente que ambos sistemas sean incompatibles: en cualquier caso, el conflicto puede venir dado porque el mandato referendario, por su carácter directo, tiene mayor fuerza imperativa. Incluso en países como Reino Unido, donde impera claramente el principio de soberanía parlamentaria, se ha recurrido al Referéndum para la solución de ciertas cuestiones políticas de gran relevancia, sin que esto haya implicado un cambio radical del modelo institucional.

No creemos que el Referéndum deba desaparecer de nuestro ordenamiento jurídico: en todo caso, debe adaptarse, modernizarse. Pensamos que las propuestas ofrecidas en este texto pueden ser un buen primer paso para integrar mejor el Referéndum en nuestro ordenamiento, mas, como siempre ocurre en democracia, la práctica y la teoría son completamente distintas. No pretendemos dar la solución a todos los problemas. La democracia, como ya hemos dicho tantas veces, es un aprendizaje. Eventualmente llegarán momentos de crisis, las instituciones fallarán, y las herramientas de las que disponemos parecerán insuficientes. Esto no puede evitarse, sino todo lo contrario, ha de ser afrontado con entereza por parte tanto del mundo político como, más aún, del jurídico. Un Derecho exitoso es aquel que logra adaptarse a las coyunturas, aquel que muestra capacidad de evolución. Cualquier otra cosa significa un estancamiento, y la norma estancada es una norma muerta.

Bibliografía

Marco jurídico

El presente estudio se ha elaborado con referencia a las disposiciones y la jurisprudencia reseñadas en este apartado. En aquellos casos en donde haya sido necesario referenciar normativa extrajera, nos atenemos a las traducciones propuestas por los autores de los textos citados correspondientes.

Normativa empleada

Constitución Española de 1978.

Ley Orgánica 2/1980, de 18 de enero, sobre regulación de las distintas modalidades de referéndum.

Ley 7/1985, de 2 de abril, reguladora de las Bases del Régimen Local.

Ley Orgánica 4/2006, de 26 de mayo, de modificación de la Ley Orgánica 3/1984, de 26 de marzo, reguladora de la Iniciativa Legislativa Popular.

Ley Orgánica 2/1979, de 3 de octubre, del Tribunal Constitucional.

Jurisprudencia

Sentencia del Tribunal Constitucional nº 119/1995, de 17 de julio.

Sentencia del Tribunal Constitucional nº 103/2008, de 11 de septiembre.

Sentencia del Tribunal Constitucional nº 31/2010, de 28 de junio.

Libros y tesis doctorales

Aguiar de Luque, Luis: "Democracia directa y Estado constitucional". Edesa, Madrid, 1977.

Aguiar de Luque, Luis (colaborador); Trujillo, Gumersindo; López Guerra, Luis; y González-Trevijano, Pedro (directores): "Democracia directa e instituciones de democracia directa en el ordenamiento constitucional español". *La experiencia constitucional*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2000.

Cuesta López, Víctor Manuel: "Participación directa e iniciativa legislativa del ciudadano en democracia constitucional". Tesis doctoral, Universidad de las Palmas de Gran Canaria, 2007.

De Esteban, Jorge (coautor): "El régimen constitucional español, volumen 1", Labor Universitaria, Barcelona, 1980.

Artículos

Ankersmit, Frank: "Representative Democracy". *Antíteses*, vol. 6 nº 12, 2013, pp. 456-467.

Cascajo Castro, José Luis, García, Eloy, Oliver Araujo, Joan, & Torres Muro, Ignacio: "Encuesta sobre el referéndum". UNED, *Teoría y Realidad Constitucional*, nº 30, 2012, pp. 11-56.

Koller, Heinrich, & Biagnni, Giovanni: "La nueva Constitución Federal Suiza. Una visión General de las novedades y los aspectos más destacados". *Teoría y Realidad constitucional*, nº10-11, 2002, pp. 611-634.

Linde Paniagua, Enrique y Herrero Lera, Miguel: "Comentario a la Ley Orgánica de Modalidades de Referéndum". *Revista de Derecho Político*, nº6, UNED, pp. 83-105.

López González, José Luis: "El referéndum nacional consultivo sobre decisiones políticas de especial trascendencia". *Cuadernos Constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol*, nº38/39, Valencia, 2002, pp. 207-218.

Martín Núñez, Esther: “El referéndum y las consultas populares en las Comunidades Autónomas y municipios”. *Revista Vasca de administración pública*, nº94, 2012, pp. 95-131.

Martino, Antonio A.: “Brexit”. *POSTData: Revista de Reflexión y Análisis Político*, vol. 21 nº2, 2016, pp. 565-575.

Oliver Araujo, Joan: “El referéndum en el sistema constitucional español”. *Revista de Derecho Político*, nº29, 1989, pp. 95-148.

Olivetti, Marco: “Los refrendos en serio: la experiencia italiana”. Traducción de Francisco M. Ruiz-Risueño Montoya para la Universidad Autónoma de Madrid.

Pérez Luño, Antonio Enrique. “Democracia directa y democracia representativa en el sistema constitucional español”: *Anuario de Filosofía del Derecho*, nº20, 2003, pp. 63-82.

Presno Linera, Miguel Ángel (coordinador): “Partidos políticos y movimientos ciudadanos en la sociedad del riesgo y la desconfianza”. *Fundamentos: Cuadernos monográficos de teoría del estado, derecho público e historia constitucional*, nº8, 2014, 213-252.

Rubio Llorente, Francisco: “El bloque de constitucionalidad”. *Revista Española de Derecho Constitucional*, nº27, 1989, pp. 9-37.

Sáenz Royo, Eva: “La regulación y la práctica del referéndum en Suiza: un análisis desde las críticas a la institución del referéndum.” *Revista de Estudios Políticos*, nº 171, 2016, pp. 71-104.

Soto Barrientos, Francisco: “La democracia como forma de Estado: Análisis de los mecanismos de participación directa en la Constitución Suiza”. *Estudios Constitucionales*, vol. 10, nº1, 2012, pp. 373-402.



Comentarios normativos y documentales



ANÁLISIS DE LOS ACUERDOS ENTRE ESPAÑA Y MARRUECOS

-LA GARANTÍA DE LA CIRCULACIÓN DE LAS PERSONAS
INMIGRANTES EN LA FRONTERA SUR DE LA CIUDAD
AUTÓNOMA DE MELILLA-

ANALYSIS OF THE AGREEMENTS BETWEEN SPAIN AND
MOROCCO

-THE GUARANTEE OF THE CIRCULATION OF IMMIGRANTS
ON THE SOUTHERN BORDER OF THE AUTONOMOUS CITY
OF MELILLA-

María del Águila Lara Palacios

Universidad Pablo Olavide de Sevilla y Universidad de Granada.
mlarapalacios@gmail.com

Recibido: octubre de 2018

Aceptado: noviembre de 2018

Palabras clave: Derechos Humanos, circulación de personas, readmisión, inmigrantes, personas refugiadas, visado.

Keywords: Human Rights, circulation of persons, readmission, immigrants, refugees, visa.

Resumen: Las personas inmigrantes, de países de procedencia del Oriente Medio y de países africanos, que intentan acceder a suelo europeo en busca de un mejor futuro se ven envueltas en redes tratantes de seres humanos para realizar su viaje ante la imposibilidad de conseguir un visado. Estas personas al intentar entrar a Melilla desde Marruecos viven una situación de desprotección total, vulnerándose todos los Derechos Humanos Universales. Este artículo analiza a qué medidas registradas en la normativa existente se pueden acoger estas personas para poder cruzar la frontera defendiendo su integridad física.

Abstract: Immigrants, from the Middle East and African countries, who try to arrive European land looking for a better future are usually involved in trafficking of human beings during their trip, given the impossibility to obtain a visa. While trying to arrive to Melilla from Morocco live a situation of total vulnerability, all Universal Human Rights being violated. This article analyzes the measures registered in the existing regulations for these people which could be taken to cross the border ensuring their physical integrity.

Introducción

Este artículo comprende el análisis de los acuerdos existentes entre el Reino de Marruecos y el Estado Español en materia de inmigración, con el objetivo de concretar en qué medida está garantizada la circulación de las personas inmigrantes en los puestos fronterizos de la Ciudad Autónoma de Melilla con el país vecino.

La no garantía de los Derechos Humanos lleva necesariamente a la creación de tratados y acuerdos entre diferentes Estados, como podrá ser probado a lo largo del presente análisis. Pero, no siempre el derecho positivo establecido es garantía de derechos que, sin embargo, deberían ser fundamentales y, en consecuencia, ser reconocidos como tales en las Constituciones de los Estados.

Análisis

Antes de comenzar con el análisis de los tratados y acuerdos existentes entre el Reino de Marruecos y el Estado Español es conveniente tener presente qué normativa recoge la UE¹ al respecto. Para ello, tendremos que tener presente, en un primer momento, el Reglamento (CE)² Nº 574/1999 Del Consejo de 12 de marzo de 1999 por el que se determinan los terceros países cuyos nacionales deben estar provistos de un visado al cruzar las fronteras exteriores de los Estados miembros (Bruselas, 1999).

Dicho Reglamento recoge en la consideración previa 7 que, ante la diversidad de normativas nacionales existentes aplica-

bles a los apátridas, a los refugiados reconocidos y a las personas que presenten un pasaporte o un documento de viaje expedido por un ente o autoridad territorial que no todos los Estados miembros reconocan como un Estado, los Estados miembros pueden determinar si tales categorías de personas están sujetas al requisito de visado, cuando dicho ente o autoridad territorial no figure en la lista común de países³ (Bruselas, 1999: L 72/2).

Con respecto a esta consideración número 7 de la CE es destacable lo siguiente:

- 1.– La existencia de diferentes normativas nacionales aplicables para la expedición de un visado deriva en la superposición de reglas y correspondiente solapamiento de éstas. Lo que deriva en una mayor dificultad de la libre circulación de las personas.
- 2.– No es especificado en qué consiste ser un “refugiado reconocido”, qué requisitos debe cumplir.

Esta última observación también repercute en que las personas inmigrantes no son conscientes de su propia condición como personas refugiadas. Es el caso de las personas subsaharianas que intentan saltar la valla fronteriza de Melilla. Ellos/as no tienen conciencia que pudieran cumplir las características de personas refugiadas y poder solicitar asilo, piensan que “eso es para los sirios”.

Lo indicado cobra especial importancia al tener en cuenta que muchos países subsaharianos se encuentran en aquella lista común de países nombrada en la consideración previa 7 (adjunta en anexo 1).

- 3.– Diferencia a las personas por categorías, por lo que son violados prácticamen-

1. UE: Unión Europea.

2. CE: Comisión Europea.

3. Anexo 1.

te todos los Derechos Humanos. Sírvase como ejemplo el Artículo 1 de la Carta Universal de dichos Derechos:

“Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos (...)⁴.

4.– Los Estados miembros pueden determinar si las personas pueden ser beneficiarias de visado cuando el país donde son nacionales no se encuentra en la lista común de países. Por consiguiente, cada Estado miembro tiene total libertad para otorgar visado a estas personas. Ello otorga una autoridad a los Estados miembros que no garantiza la práctica real de los Derechos Humanos, sino, todo lo contrario, un libre albedrío al respecto.

La consideración número 7 se contrapone a lo expuesto en la número 9, que recoge que los Estados miembros se esforzarán constantemente por armonizar sus políticas de visados en relación con los terceros países que no figuran en la lista común; y que, las presentes disposiciones no deberán afectar a la realización de la libre circulación (Bruselas, 1999: L 72/2).

Esta última consideración previa puede tener una lectura de buena voluntad pero que, teniendo en cuenta la número 7 y la libertad de actuación de los Estados miembros en la expedición de visados a personas nacionales cuyos países no se encuentran en la lista común, evidencia que los Estados miembros pueden hacer caso omiso a la consideración 9. Un buen ejemplo de ello son las devoluciones en caliente que tienen lugar en la valla de Melilla. Pero sería importante investigar incluso la veracidad de algunos testimonios sobre devoluciones al país de origen de personas en tránsito con su pasaporte

y su billete, a quienes se les impide obtener su carta de embarque con destino a España o Portugal, por ejemplo, por el simple hecho de dudar de la autenticidad de su carta de residente en tales países europeos.

La consideración número 7 es materializada en el artículo 2 del Reglamento.

Dicho artículo 2 recoge que los Estados miembros determinarán si los nacionales de los terceros países que no figuran en la lista común; los apátridas; los refugiados reconocidos; y, las personas que presenten un pasaporte o un documento de viaje expedido por un ente o autoridad territorial que no todos los Estados miembros reconozcan como Estado, están obligados a presentar visado (Bruselas, 1999: L 72/3).

Resulta, pues, esencial analizar el Acuerdo entre el Reino de España y el Reino de Marruecos relativo a la circulación de personas, el tránsito y la readmisión de extranjeros entrados ilegalmente, firmado en Madrid el 13 de febrero del 1992 (Acuerdo entre el Reino de España y el Reino de Marruecos relativo a la circulación de personas, el tránsito y la readmisión de extranjeros entrados ilegalmente, 1992: 13969).

Muy importantes resultan las palabras “tránsito” y “readmisión” en dicho Acuerdo. Tendremos que verificar si realmente son garantizadas la circulación y la readmisión de las personas en situación administrativa irregular y, bajo qué condiciones.

Dicho Acuerdo tiene su objetivo en la coordinación entre el Estado Español y el Reino de Marruecos para poner fin al flujo migratorio clandestino de extranjeros entre ambos países (Acuerdo entre el Reino de España y el Reino de Marruecos relati-

4. <http://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>

vo a la circulación de personas, el tránsito y la readmisión de extranjeros entrados ilegalmente, 1992: 13969).

Realmente, ¿dicho Acuerdo consigue tal objetivo? Por tanto, ¿es efectivo?

Este Acuerdo está compuesto de 3 capítulos y 16 artículos. El Capítulo Primero denominado “Readmisión de extranjeros”, está compuesto de 5 artículos; el Capítulo Segundo denominado “Tránsito para la expulsión de extranjeros”, está compuesto de 3 artículos; y, el Capítulo Tercero denominado “Otras disposiciones”, está compuesto por 8 artículos a su vez (Acuerdo entre el Reino de España y el Reino de Marruecos relativo a la circulación de personas, el tránsito y la readmisión de extranjeros entrados ilegalmente, 1992: 13969-13970).

El contenido del Artículo 1, perteneciente al Capítulo Primero: Readmisión de extranjeros, recoge que las autoridades fronterizas del Estado requerido readmitirán en su territorio, a petición formal de las autoridades fronterizas del Estado requirente, a los nacionales de países terceros que hubieren entrado ilegalmente en el territorio de este último procedente del Estado requerido (Acuerdo entre el Reino de España y el Reino de Marruecos relativo a la circulación de personas, el tránsito y la readmisión de extranjeros entrados ilegalmente, 1992: 13969).

Para hacer realidad este contenido, el Estado requirente debería materializar la petición formal que es recogida. Nada más lejos de la realidad. En la práctica, ello no se realiza. Las personas inmigrantes ilegales viven escondidas temerosas de su integridad física en los montes de Marruecos, expectantes a saltar la valla (en el caso de las personas subsaharianas) o sortear a los policías de frontera (en el caso de las personas sirias).

El resultado es obvio, Marruecos actúa como obstáculo para que las personas inmigrantes no logren pasar a Melilla.

Un ejemplo de la no realización de las peticiones y prescripciones formales recogidas en el Artículo 1, -recién mencionado-, son las continuas prácticas de las devoluciones en caliente en el territorio melillense.

El Artículo 3 del mismo Capítulo recoge los casos en los que no hay obligación de readmisión, del que varias cuestiones son destacables. En primer lugar, su título: “No hay obligación de readmisión”, de donde se desprende que el Reino de Marruecos y el Estado Español podrán determinar con total libertad sobre la readmisión de las personas.

Los casos en los que la readmisión de personas extranjeras no será posible son:

– Para los nacionales de Estados terceros que tengan fronteras comunes con el Estado requirente (Acuerdo entre el Reino de España y el Reino de Marruecos relativo a la circulación de personas, el tránsito y la readmisión de extranjeros entrados ilegalmente, 1992: 13969).

Con esta premisa a cumplir por parte de las personas extranjeras, el Reino de Marruecos y el Estado Español se garantizan la no admisión de personas.

– Para los extranjeros que hubiesen sido autorizados a permanecer en el territorio del Estado requirente con posterioridad a su entrada ilegal (Acuerdo entre el Reino de España y el Reino de Marruecos relativo a la circulación de personas, el tránsito y la readmisión de extranjeros entrados ilegalmente, 1992: 13969).

Atendiendo a este caso, las personas inmigrantes deberían contar con un visto previo antes de salir de su país de origen e iniciar su ruta migratoria.

Con esta última condición, ninguna persona que pretende entrar en el Reino de Marruecos o en el Estado Español, podrá ser readmitida. Dicho Acuerdo no ha tenido en cuenta la situación que rodea a estas personas extranjeras cuando realizan su ruta migratoria.

Todas las personas extranjeras que intentan entrar por la frontera sur del Reino de Marruecos - Estado Español hacia Europa iniciaron su camino a través de redes tratantes ilegales ante la imposibilidad de poder viajar en otras condiciones. Estas personas viven en una situación paupérrima y de desigualdad social, sin ningún recurso propio para poder comenzar su aventura; y ante la imposibilidad de conseguir un visado, ven en estas redes tratantes su única salida para poder viajar.

Todos los acuerdos y tratados en materia de inmigración deberían tener en cuenta esta situación que viven las personas extranjeras en su país de origen para concretar las condiciones de readmisión y circulación de las personas, sobre todo los Estados que reconocen la Carta de los Derechos Humanos Universales, como es el caso del Estado Español. Todas estas personas no tienen otro modo de entrar en el Reino de Marruecos o al Estado Español que no sea de manera ilegal.

Y si, finalmente estas personas extranjeras han obtenido la autorización correspondiente para poder permanecer en territorio marroquí y/o español, es incomprendible que les sea denegado posteriormente por una situación anterior que ya ha sido subsanada.

- Para las personas a quienes el Estado requirente haya reconocido la condición de refugiado de acuerdo con la Convención de Ginebra de 28 de julio

del 1951⁵ (Acuerdo entre el Reino de España y el Reino de Marruecos relativo a la circulación de personas, el tránsito y la readmisión de extranjeros entrados ilegalmente, 1992: 13969).

Por consiguiente, aun siendo una persona extranjera reconocida como refugiada ni el Reino de Marruecos ni el Estado Español tienen obligación alguna para su readmisión. De nuevo, brilla por su ausencia la garantía de los Derechos Humanos Universales. Además, el documento no menciona los cambios en el protocolo de la Convención de Ginebra de 1967. Éste elimina las limitaciones geográfica y temporal registradas en el documento de 1951 que, estipulaban que en principio, sólo los europeos que se convirtieron en refugiados antes del 1 de enero de 1951 podían solicitar asilo⁶.

El Artículo 6 perteneciente al Capítulo II, tránsito para la expulsión de extranjeros, resulta más que conveniente para poder comparar la norma con la práctica y que remiten de nuevo a las devoluciones en caliente.

Dicho Artículo recoge que cada una de las Partes podrá aceptar la entrada y el tránsito por su territorio para su expulsión de los nacionales de países terceros, cuando la continuación del viaje y su admisión en el Estado de destino estén plenamente aseguradas (Acuerdo entre el Reino de España y el Reino de Marruecos relativo a la circulación de personas, el tránsito y la readmisión de extranjeros entrados ilegalmente, 1992: 13969). En la práctica,

5. <http://www.acnur.org/el-acnur/historia-del-acnur/la-convencion-de-1951/>

6. <http://www.acnur.org/el-acnur/historia-del-acnur/la-convencion-de-1951/preguntas-y-respuestas-sobre-la-convencion-de-1951/>

pues, se realizan las devoluciones en caliente.

Además, también está recogido que el Estado requirente readmitirá inmediatamente en su territorio a los extranjeros cuya expulsión esté en curso cuando el país de destino rechace su entrada (Acuerdo entre el Reino de España y el Reino de Marruecos relativo a la circulación de personas, el tránsito y la readmisión de extranjeros entrados ilegalmente, 1992: 13969). En la práctica, estas personas extranjeras se quedan en un limbo jurídico del que difícilmente pueden salir.

El contenido del Artículo 7 del mismo Capítulo II recoge información que se contrapone, igualmente, con la práctica reiterada de las devoluciones en caliente. Dicho Artículo expone que la solicitud de tránsito para la expulsión de nacionales de países terceros se tramitará directamente entre las Autoridades que se señalen a estos efectos por los Ministerios del Interior de ambas Partes (Acuerdo entre el Reino de España y el Reino de Marruecos relativo a la circulación de personas, el tránsito y la readmisión de extranjeros entrados ilegalmente, 1992: 13969). Todo este procedimiento es obviado.

Muy curiosos resultan los casos en los que el tránsito para la expulsión podrá ser denegado en el Artículo 8 del Capítulo II (Acuerdo entre el Reino de España y el Reino de Marruecos relativo a la circulación de personas, el tránsito y la readmisión de extranjeros entrados ilegalmente, 1992: 13969).

En efecto, el Artículo 8 recoge que dicho tránsito podrá ser denegado cuando el extranjero corra riesgo de sufrir malos tratos en el Estado de destino (Acuerdo entre el Reino de España y el Reino de Marruecos relativo a la circulación de personas,

el tránsito y la readmisión de extranjeros entrados ilegalmente, 1992: 13969).

En este punto hay que tener en cuenta la situación que viven las personas extranjeras que son devueltas a su país de origen. En primer lugar, estas personas suelen contar que son abusadas y maltratadas por las autoridades policiales del Reino de Marruecos durante el recorrido de su expulsión. Y en segundo lugar, las posibles víctimas de trata corren un grave peligro si vuelven a su país de origen, ya que, las redes tratantes podrán localizarla fácilmente y ser captadas. Ello supondrá para estas personas contraer una doble deuda por los gastos de los viajes. Por otro lado, volver a su país de origen supone a éstas una vergüenza por no haber podido conseguir su objetivo de trabajar en un país europeo y sacar a su familia a adelante. En muchos casos, supone también un rechazo por parte de sus familias.

Por consiguiente, de nuevo no se está atendiendo ni a las necesidades ni a la situación de vulnerabilidad que viven las personas extranjeras ilegales en esta zona del mundo.

De la misma manera, el Artículo 8 recoge que el tránsito para la expulsión podrá ser denegado cuando dicho tránsito se solicite para la expulsión de nacionales de los países del Magreb miembros de la UMA⁷ (Acuerdo entre el Reino de España y el

7. La Unión del Magreb Árabe (en árabe: اتحاد المغرب العربي Ittihād al-Maqrib al-‘Arabī) es un acuerdo de interacción comercial firmado el 17 de febrero de 1989 en Marrakech por los jefes de Estado de Argelia, Libia, Marruecos, Mauritania y Túnez.

Sus instituciones más relevantes son: El Consejo Presidencial, compuesto por los jefes de Estado de los cinco países miembros bajo la presidencia por turnos de cada uno de ellos durante seis meses; el Consejo de Ministros de Asuntos Exteriores;

Reino de Marruecos relativo a la circulación de personas, el tránsito y la readmisión de extranjeros entrados ilegalmente, 1992: 13969).

Por tanto, queda asegurado el tránsito para los nacionales que forman la UMA. Su lectura puede ser que se diferencian unas categorías de personas para la dispensación de la autorización de dicho tránsito, coincidiendo con el Reglamento (CE) N° 574/1999 Del Consejo de 12 de marzo de 1999 expuesto más arriba. El resultado es que las personas nacionales de los países que conforman la UMA tendrán su derecho al tránsito asegurado. La lectura de ello es que la política pública de circulación de frontera se rige por mero interés económico-político sin tener en cuenta los Derechos Humanos Universales.

El Artículo 11, perteneciente al Capítulo III: Otras disposiciones, recoge que se conformará un Comité mixto hispano-marroquí que resolverá todos los casos litigiosos que pueden derivarse de la aplicación de dicho Acuerdo. Asimismo, este Comité organizará los dispositivos de control fronterizo (Acuerdo entre el Reino de España y el Reino de Marruecos relativo a la circulación de personas, el tránsito y la readmisión de extranjeros entrados ilegalmente, 1992: 13969).

res; el Comité de Seguimiento, compuesto por un miembro de cada gobierno; el Consejo Consultivo, compuesto por diez diputados de cada parlamento nacional; un órgano judicial formado por dos jueces de cada país, encargado de arbitrar los litigios entre Estados miembros y una Secretaría General del Consejo Presidencial.

La última conferencia de alto nivel, que debería haber tenido lugar en 2005, fue cancelada por la negativa de Marruecos a participar debido al apoyo verbal de Argelia a la independencia del Sahara Occidental. https://es.wikipedia.org/wiki/Unión_del_Magreb

Lo que no se expone es qué acciones llevará a cabo dicho Comité, cuántos serán aquellos dispositivos y qué funciones tendrán, ni si las decisiones que sean tomadas serán publicadas.

El Artículo 12, del mismo Capítulo III, recoge que de acuerdo con la legislación española y con los Convenios Internacionales en materia de circulación de personas de los que España es parte, los ciudadanos marroquíes legalmente residentes en el territorio de los Estados miembros de la Comunidad Europea, podrán sin necesidad de visado, acceder y circular libremente a través del territorio español durante el período máximo de tres meses (Acuerdo entre el Reino de España y el Reino de Marruecos relativo a la circulación de personas, el tránsito y la readmisión de extranjeros entrados ilegalmente, 1992: 13969).

Sin embargo, la Carta de los Derechos Humanos Universales es también un documento internacional al que España está adscrita y no está teniéndose en cuenta en el presente Acuerdo.

Muy interesante es el Artículo 15, del mismo capítulo III. Éste recoge que las Partes contratantes podrán proponer, en el marco del Comité Mixto, todas las modificaciones y mejoras que se consideren necesarias para la salvaguardia de los intereses nacionales de las dos Partes contratantes (Acuerdo entre el Reino de España y el Reino de Marruecos relativo a la circulación de personas, el tránsito y la readmisión de extranjeros entrados ilegalmente, 1992: 13969).

Este artículo otorga total libertad de maniobra al Comité, lo que puede ir en detrimento de la puesta en práctica de los Derechos Humanos y por tanto, de la garantía de la integridad física de las personas extranjeras expulsadas.

De igual manera, tenemos que tener en cuenta la disposición final décima de la Ley Orgánica 4/2000, del 11 de enero, sobre derechos y libertades de los Extranjeros en España y su integración social, bajo el título “Régimen especial de Ceuta y Melilla”. Esta disposición recoge que:

- “1. Los extranjeros que sean detectados en la línea fronteriza de la demarcación territorial de Ceuta o Melilla mientras intentan superar los elementos de contención fronterizos para cruzar irregularmente la frontera podrán ser rechazados a fin de impedir su entrada ilegal en España.
2. En todo caso, el rechazo se realizará respetando la normativa internacional de derechos humanos y de protección internacional⁸ de la que España es parte.

8. Esta normativa comprende los siguientes documentos:

- Declaración Universal de Derechos Humanos.
- Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales.
- Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos.
- Protocolo Facultativo del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos.
- Segundo Protocolo Facultativo del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, destinado a abolir la pena de muerte.
- Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial.
- Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer.
- Protocolo Facultativo de la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer.
- Convención sobre los Derechos del Niño.
- Protocolo Facultativo de la Convención sobre los Derechos del Niño relativo a la venta de niños, la prostitución infantil y la utilización de niños en la pornografía.
- Protocolo Facultativo de la Convención sobre los Derechos del Niño relativo a la participación de niños en los conflictos armados.

3. Las solicitudes de protección internacional se formalizarán en los lugares habilitados al efecto en los pasos fronterizos y se tramitarán conforme a lo establecido en la normativa en materia de protección internacional”.

Según esta disposición, los extranjeros y extranjeras que intenten entrar en territorio español de manera ilegal en Ceuta y en Melilla podrán ser rechazados/as respetando la normativa internacional de Derechos Humanos y de protección internacional, a los que el Estado Español está sujeto.

En primer lugar, se observa que no es registrado el protocolo a seguir en este caso. En segundo lugar, dicha disposición vulnera el Derecho Universal número 13,

“Toda persona tiene derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado⁹”.

Esta disposición afecta gravemente a la detección e identificación de personas posibles víctimas de trata.

Conclusiones

Se puede desprender de los acuerdos analizados lo siguiente:

- Los principales tratados internacionales de derechos humanos Convención contra la Tortura y – Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes.

- Protocolo Facultativo de la Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes.

- Convención Internacional sobre la protección de los derechos de todos los trabajadores migratorios y de sus familiares.

<http://www.ohchr.org/Documents/Publications/CoreTreatiessp.pdf>

9.<http://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>

Con respecto al Reglamento (CE) Nº 574/1999 Del Consejo de 12 de marzo de 1999 por el que se determinan los terceros países cuyos nacionales deben estar provistos de un visado al cruzar las fronteras exteriores de los Estados miembros (Bruselas, 1999):

- Según lo expuesto en la consideración previa 7 y, materializada en el artículo 2: Los Estados miembros pueden determinar si una persona puede ser beneficiaria de visado cuando el país donde son nacionales no se encuentra en la lista común de países. Por consiguiente, cada Estado miembro tiene total libertad para otorgar visado a estas personas. Ello otorga una autoridad a los Estados miembros que no garantiza la práctica real de los Derechos Humanos, sino, todo lo contrario, una libertad de acción al respecto.
- La consideración número 7 se contrapone a lo expuesto en la número 9, que recoge que los Estados miembros se esforzarán constantemente por armonizar sus políticas de visados en relación con los terceros países que no figuran en la lista común; y que, las presentes disposiciones no deberán afectar a la realización de la libre circulación (Bruselas, 1999: L 72/2).
- La consideración previa 9 puede tener una lectura de buena voluntad pero que, teniendo en cuenta la número 7 y la libertad de actuación de los Estados miembros en la expedición de visados a personas nacionales cuyos países no se encuentran en la lista común, queda evidente que los Estados miembros pueden hacer caso omiso a la consideración 9. Un buen ejemplo de ello son las devoluciones en caliente que tienen lugar en la valla de Melilla.

– En la práctica, las personas inmigrantes en situación administrativa irregular no tienen la posibilidad de poder cruzar la frontera sur internacional de Melilla-Beni Enzar con normalidad y salvaguardando su integridad física.

Del Acuerdo entre el Reino de España y el Reino de Marruecos relativo a la circulación de personas, el tránsito y la readmisión de extranjeros entrados ilegalmente, firmado en Madrid el 13 de febrero del 1992 (Acuerdo entre el Reino de España y el Reino de Marruecos relativo a la circulación de personas, el tránsito y la readmisión de extranjeros entrados ilegalmente, 1992: 13969) podemos deducir que:

- El contenido del Artículo 1, readmisión de extranjeros, recoge que las autoridades fronterizas del Estado requerido readmitirán en su territorio, a petición formal de las autoridades fronterizas del Estado requirente, a los nacionales de países terceros que hubieren entrado ilegalmente en el territorio de este último procedente del Estado requerido (Acuerdo entre el Reino de España y el Reino de Marruecos relativo a la circulación de personas, el tránsito y la readmisión de extranjeros entrados ilegalmente, 1992: 13969).

Para hacer realidad este contenido, el Estado requirente debería materializar la petición formal que es recogida en el mismo documento. En la práctica, no se realiza. Las personas inmigrantes ilegales viven escondidas temerosas de su integridad física en Marruecos, expectantes a saltar la valla (en el caso de las personas subsaharianas) o sortear a los policías de frontera (en el caso de las personas sirias).

Otro ejemplo de la no realización de estas peticiones formales son las continuas prácticas de las devoluciones en caliente en el territorio melillense.

Resultado real: Marruecos actúa como obstáculo para que las personas inmigrantes no logren pasar a Melilla.

- El Artículo 3, denominado: “No hay obligación de readmisión”, desprende que el Reino de Marruecos y el Estado Español podrán determinar con total libertad sobre la readmisión de las personas. Son los casos:

- Para los nacionales de Estados terceros que tengan fronteras comunes con el Estado requirente (Acuerdo entre el Reino de España y el Reino de Marruecos relativo a la circulación de personas, el tránsito y la readmisión de extranjeros entrados ilegalmente, 1992: 13969).

Con esta premisa a cumplir por parte de las personas extranjeras, el Reino de Marruecos y el Estado Español se garantizan la no admisión de personas.

- Para los extranjeros que hubiesen sido autorizados a permanecer en el territorio del Estado requirente con posterioridad a su entrada ilegal (Acuerdo entre el Reino de España y el Reino de Marruecos relativo a la circulación de personas, el tránsito y la readmisión de extranjeros entrados ilegalmente, 1992: 13969).

Atendiendo a este caso, las personas inmigrantes deberían contar con un visado previo antes de salir de su país de origen e iniciar su ruta migratoria. Con esta condición, ninguna persona que pretende entrar en el Reino de Marruecos o en el Estado Español, podrá ser readmitida. Es evidente que dicho Acuerdo no ha tenido en

cuenta la situación social y jurídica que rodea a estas personas extranjeras cuando realizan su ruta migratoria.

- Para las personas a quienes el Estado requirente haya reconocido la condición de refugiado de acuerdo con la Convención de Ginebra de 28 de julio del 1951 (Acuerdo entre el Reino de España y el Reino de Marruecos relativo a la circulación de personas, el tránsito y la readmisión de extranjeros entrados ilegalmente, 1992: 13969).

Por consiguiente, aun siendo una persona extranjera reconocida como refugiada ni el Reino de Marruecos ni el Estado Español tienen obligación alguna para su readmisión. De nuevo, brilla por su ausencia la garantía de los Derechos Humanos Universales.

- El Artículo 6 perteneciente al Capítulo II, tránsito para la expulsión de extranjeros, recoge que cada una de las Partes podrá aceptar la entrada y el tránsito por su territorio para su expulsión de los nacionales de países terceros, cuando la continuación del viaje y su admisión en el Estado de destino estén plenamente aseguradas (Acuerdo entre el Reino de España y el Reino de Marruecos relativo a la circulación de personas, el tránsito y la readmisión de extranjeros entrados ilegalmente, 1992: 13969).

Por otra parte, también es recogido que el Estado requirente readmitirá inmediatamente en su territorio a los extranjeros cuya expulsión esté en curso cuando el país de destino rechace su entrada (Acuerdo entre el Reino de España y el Reino de Marruecos relativo a la circulación de personas, el tránsito y la readmisión de extranjeros entrados ilegalmente, 1992: 13969).

En la práctica se realizan las devoluciones en caliente.

- El contenido del Artículo 7 del mismo Capítulo II recoge que la solicitud de tránsito para la expulsión de nacionales de países terceros se tramitará directamente entre las Autoridades que se señalen a estos efectos por los Ministerios del Interior de ambas Partes (Acuerdo entre el Reino de España y el Reino de Marruecos relativo a la circulación de personas, el tránsito y la readmisión de extranjeros entrados ilegalmente, 1992: 13969).

Procedimiento obviado por la práctica de las devoluciones en caliente.

- El Artículo 8 recoge que dicho tránsito podrá ser denegado cuando el extranjero corra riesgo de sufrir malos tratos en el Estado de destino (Acuerdo entre el Reino de España y el Reino de Marruecos relativo a la circulación de personas, el tránsito y la readmisión de extranjeros entrados ilegalmente, 1992: 13969).

En la práctica, el contenido de este Artículo es obviado.

El Artículo 8 recoge que el tránsito para la expulsión podrá ser denegado cuando dicho tránsito se solicite para la expulsión de nacionales de los países del Magreb miembros de la UMA (Acuerdo entre el Reino de España y el Reino de Marruecos relativo a la circulación de personas, el tránsito y la readmisión de extranjeros entrados ilegalmente, 1992: 13969).

Su lectura puede ser que se diferencian categorías de personas por mero interés económico-político sin tener en cuenta los Derechos Humanos Universales.

- El Artículo 11, perteneciente al Capítulo III: Otras disposiciones, recoge que se

conformará un Comité mixto hispano-marroquí que resolverá todos los casos litigiosos que pueden derivarse de la aplicación de dicho Acuerdo. Asimismo, este Comité organizará los dispositivos de control fronterizo (Acuerdo entre el Reino de España y el Reino de Marruecos relativo a la circulación de personas, el tránsito y la readmisión de extranjeros entrados ilegalmente, 1992: 13969).

Lo que no queda expuesto es qué acciones llevará a cabo dicho Comité, cuántos serán aquellos dispositivos y qué funciones tendrán, protocolo/s a seguir, si todo quedará registrado en una normativa expresa, ni si las decisiones que sean tomadas serán publicadas (revisar posibles reiteraciones no necesarias).

- El Artículo 15, del mismo capítulo III. Éste recoge que las Partes contratantes podrán proponer, en el marco del Comité Mixto, todas las modificaciones y mejoras que se consideren necesarias para la salvaguardia de los intereses nacionales de las dos Partes contratantes (Acuerdo entre el Reino de España y el Reino de Marruecos relativo a la circulación de personas, el tránsito y la readmisión de extranjeros entrados ilegalmente, 1992: 13969).

Este artículo otorga total libertad de maniobra tanto del Reino de Marruecos como del Reino de España con el respaldo del Comité, lo que puede ir en detrimento de la puesta en práctica de los Derechos Humanos y por tanto, de la garantía de la integridad física de las personas extranjeras expulsadas.

Según la disposición final décima de la Ley Orgánica 4/2000, del 11 de enero, sobre derechos y libertades de los Extranjeros en España y su integración social,

bajo el título “Régimen especial de Ceuta y Melilla”, los extranjeros que intenten entrar en territorio español de manera ilegal en Ceuta y en Melilla podrán ser rechazados respetando la normativa internacional de Derechos Humanos y de protección internacional, a los que el Estado Español está sujeto. Pero no es expuesto el procedimiento a seguir. Por tanto existe un cierto vacío legal al respecto. Es necesario que tal procedimiento sea registrado de una manera clara, especificando el protocolo a seguir. De esta manera, las devoluciones en caliente serían evitadas.

La conclusión última obtenida, después de tal análisis, es que no está garantizada la circulación de personas inmigrantes en esta frontera sur de Melilla-Marruecos. Por tanto, los Derechos Humanos quedan totalmente vulnerados.

Todas las normativas y acuerdos existentes, tanto europeos como del Estado Español con el Reino de Marruecos, no tienen en consideración la situación administrativa irregular en la que se encuentran las personas inmigrantes como la situación vital que les rodea. Es más, no facilitan el cambio de la situación en la que viven dichas personas humanas. Además, en la práctica, los procedimientos a seguir para su devolución a sus países de origen no son garantizados, ya que, se reiteran las devoluciones en caliente.

Bibliografía

A. Normas y Documentos

Acuerdo entre el Reino de España y el Reino de Marruecos relativo a la circulación de personas, el tránsito y la readmisión de extranjeros entrados ilegalmente. BOME núm. 100. Recu-

perado de <https://www.boe.es/boe/dias/1992/04/25/pdfs/A13969-13970.pdf>

Amnistía Internacional (2015). *Informe 2015/16. La situación de los Derechos Humanos en el mundo*. Recuperado de <file:///C:/Documents%20and%20Settings/Usuario/Mis%20documentos/Downloads/POL1025522016SPANISH.PDF>

Aplicación provisional del Convenio de Cooperación Judicial en Materia Civil, Mercantil y Administrativa entre el Reino de España y el Reino de Marruecos, firmado en Madrid el 30 de mayo de 1997. BOE núm. 151 – 19583. Recuperado de https://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-1997-13925

Aplicación provisional del Convenio entre el Reino de España y el Reino de Marruecos relativo a la asistencia judicial en materia penal, hecho en Rabat el 24 de junio de 2009. BOE núm. 238 – 82831, Recuperado de <https://www.boe.es/boe/dias/2009/10/02/pdfs/BOE-A-2009-15672.pdf>

Consejo de Europa (2005). *Convenio del Consejo de Europa sobre la lucha contra la trata de seres humanos*. Recuperado de http://www.accem.es/ficheros/documentos/pdf_trata/Convenio_Consejo_de_Europa.pdf

Consejo de Europa (2010). *Información procedente de las instituciones, órganos y organismos de la Unión Europea*. Recuperado de <eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2010:115:0001:0038:es:PDF>

Consejo de Europa (2011). *Convenio del Consejo de Europa sobre la prevención y lucha contra la violencia contra las mujeres y la violencia doméstica*. Recuperado de www.accem.es/ficheros/documentos/pdf_trata/convenio_consejo_de_Europa-pdf

- Consejo de Europa (2011). *Directiva 2011/36/UE del Parlamento Europeo y del Consejo de 5 de abril de 2011 relativa a la prevención y lucha contra la trata de seres humanos y a la protección de las víctimas y por la que se sustituye la Decisión marco 2002/629/JAI del Consejo*. Recuperado de www.boe.es/doue/2011/101/L00001-00011.pdf
- Consejo de Europa (2012). *Directiva 2012/29/UE del Parlamento europeo y del Consejo de 25 de octubre de 2012 por la que se establecen normas mínimas sobre los derechos, el apoyo y la protección de las víctimas de delitos, y por la que se sustituye la Decisión marco 2001/220/JAI del Consejo*. Recuperado de [https://www.boe.es/doue/2012/315/L00057-00073.pdf](http://www.boe.es/doue/2012/315/L00057-00073.pdf)
- Constitución Española (1978). Recuperado de [https://www.boe.es/boe/dias/1978/12/29/pdfs/A29313-29424.pdf](http://www.boe.es/boe/dias/1978/12/29/pdfs/A29313-29424.pdf)
- Comisión Europea (2001). *Espacio europeo del aprendizaje permanente*. Recuperado de <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/TXT/?uri=LEGISSUM%3Ac11054>
- Comisión Europea (2012). *Comunicación de la Comisión al Parlamento Europeo, al Consejo, al Comité Económico y Social Europeo y al Comité de Las Regiones. Estrategia de la UE para la erradicación de la trata de seres humanos (2012-2016)*. Recuperado de [https://www.policia.es/trata/pdf/lexuriserv.pdf](http://www.policia.es/trata/pdf/lexuriserv.pdf)
- Comisión Europea (2014). *Boletín Unión Europea*. Recuperado de http://intranet.bibliotecasgc.bage.es/intranet-tmpl/prog/local_repository/documents/15675.pdf
- Comisión Europea (2015). *Boletín Unión Europea*. Recuperado de http://www.ieee.es/Galerias/fichero/Varios/2015/Boletin_UE_MARZO2015.pdf
- Comisión Europea (2016). *Boletín Unión Europea*. Recuperado de http://www.ieee.es/Galerias/fichero/OtrasPublicaciones/Nacional/2016/Boletin_UE_ABRIL16.pdf
- Comisión Europea (2016). *Informe de la Comisión al Parlamento Europeo y al Consejo. Informe sobre los progresos realizados en la lucha contra la trata de seres humanos (2016) con arreglo al artículo 20 de la Directiva 2011/36/UE relativa a la prevención y lucha contra la trata de seres humanos y a la protección de las víctimas {SWD (2016) 159 final}*. Recuperado de file:///C:/Users/Usuario/Downloads/1_ES_ACT_part1_v5.pdf
- Decreto N° 266 de fecha 5 de mayo, relativo a aprobación definitiva del Reglamento para la garantía de la convivencia ciudadana y la protección del espacio urbano en la Ciudad Autónoma de Melilla. BOME núm. 5233. Recuperado de http://www.melilla.es/melillaportal/contenedor.jsp?seccion=ficha_bome.js&dboidboletin=210329&codResi=1&languaje=es&codAdirecto=15
- Defensor del Pueblo (2012). *La trata de seres humanos en España: Víctimas invisibles*. Madrid. Recuperado de http://www.defensordelpueblo.es/es/Documentacion/Publicaciones/monografico/contenido_1348128571191.html
- Defensor del Pueblo (2013). *La trata de seres humanos en España: Víctimas invisibles*. Madrid. Recuperado de [https://www.defensordelpueblo.es/informe-anual/informe-anual-2013/](http://www.defensordelpueblo.es/informe-anual/informe-anual-2013/)
- Defensor del Pueblo (2014). *Informe anual 2014 y debates en las Cortes Generales*. Madrid. Recuperado de [https://www.defensordelpueblo.es/wp-content/uploads/2015/06/Informe2014.pdf](http://www.defensordelpueblo.es/wp-content/uploads/2015/06/Informe2014.pdf)
- Defensor del Pueblo (2015). *Informe anual 2015 y debates en las Cortes Generales*. Madrid. Recuperado de [https://www.defensordelpueblo.es/wp-content/uploads/2016/02/Informe2015.pdf](http://www.defensordelpueblo.es/wp-content/uploads/2016/02/Informe2015.pdf)
- Defensor del Pueblo (2016). *Informe anual 2016 y debates en las Cortes Generales*. Madrid. Recuperado de [https://www.defensordelpueblo.es/wp-content/uploads/2016/02/Informe2016.pdf](http://www.defensordelpueblo.es/wp-content/uploads/2016/02/Informe2016.pdf)

- www.defensordelpueblo.es/wp-content/uploads/2017/02/Informe_anual_2016.pdf
- Instituto Andaluz de la Mujer (2015). *Guía de intervención y recursos para la atención a mujeres víctimas de trata en Andalucía*. Recuperado de <http://www.juntadeandalucia.es/institutodelamujer/index.php/publicaciones1/novedades/guia-de-intervencion-y-recursos-para-la-atencion-a-mujeres-victimas-de-trata-en-andalucia>
- Lázaro, A (2014). *La nueva Constitución del Reino de Marruecos*. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/385385>
- Ley 4/2015, de 27 de abril, del Estatuto de la víctima del delito. BOE núm. 101 – 36569. Recuperado de <https://www.boe.es/boe/dias/2015/04/28/pdfs/BOE-A-2015-4606.pdf>
- Ley 12/2009, de 30 de octubre, reguladora del derecho de asilo y de la protección subsidiaria. BOE núm. 263 – 17242 (2009). Recuperado de <http://www.boe.es/boe/dias/2009/10/31/pdfs/BOE-A-2009-17242.pdf>
- Ley Orgánica 2/1986, de 13 de marzo, de Fuerzas y Cuerpos de Seguridad. BOE núm. 63 – 6859 (1986). Recuperado de <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-1986-6859>
- Ley Orgánica 19/1994, de 23 de diciembre, de protección a testigos y peritos en causas criminales. BOE núm. 307 – 28510 (1994). Recuperado de <http://www.boe.es/boe/dias/1994/12/24/pdfs/A38669-38671.pdf>
- Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal. BOE núm. 281 – 25444 (1995). Recuperado de <http://www.boe.es/boe/dias/1995/11/24/pdfs/A33987-34058.pdf>
- Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social. BOE núm. 10 – 544 (2000). Recuperado de <http://www.boe.es/boe/dias/2000/01/12/pdfs/A01139-01150.pdf>
- Ley Orgánica 11/2003, de 29 de septiembre, de medidas concretas en materia de seguridad ciudadana, violencia doméstica e integración social de los extranjeros. BOE núm. 234 – 18088 (2003). Recuperado de <http://www.boe.es/boe/dias/2003/09/30/pdfs/A35398-35404.pdf>
- Ley Orgánica 5/2010, de 22 de junio, por la que se modifica la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal. BOE núm. 152 – 9953 (2010). Recuperado de <http://www.boe.es/boe/dias/2010/06/23/pdfs/BOE-A-2010-9953.pdf>
- Ley Orgánica 4/2015, de 30 de marzo, de protección de la seguridad ciudadana. BOE núm. 77 – 27216 (2015). Recuperado de <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-2015-3442&p=20150331&tn=2>
- Real Decreto 557/2011, de 20 de abril por el que se aprueba la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social tras su reforma por Ley Orgánica 2/2009. BOE núm. 103 – 7703. Recuperado de <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-2011-7703>
- Real Decreto de 14 de septiembre de 1882 por el que se aprueba la Ley de Enjuiciamiento Criminal. BOE núm. 260 – 6036. Recuperado de <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-1882-6036>
- Reglamento (CE) N° 574/1999 Del Consejo de 12 de marzo de 1999 por el que se determinan los terceros países cuyos na-

- cionales deben estar provistos de un visado al cruzar la fronteras exteriores de los Estados miembros (Bruselas, 1999). Diario Oficial de las Comunidades Europeas. L 72/2. Recuperado de <https://www.boe.es/doue/1999/072/L00002-00005.pdf>
- Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad (2015). *Plan Integral de lucha contra la trata de mujeres y niñas con fines de explotación sexual (2015-2018)*. Recuperado de http://www.violenciagenero.msssi.gob.es/planActuacion/plan-ContraExplotacionSexual/docs/Plan_Integral_trata_18_Septiembre2015_2018.pdf
- Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad (2013). Estrategia nacional para la erradicación de la violencia contra la mujer (2013-2016). Recuperado de <http://www.violenciagenero.msssi.gob.es/planActuacion/estrategiaNacional/home.htm>
- Ministerio del interior (2007). *Plan integral de lucha contra la trata de seres humanos con fines de explotación sexual. Análisis de situación y plan de actuación*. Madrid. Recuperado de <http://www.intermigra.info/extranjeria/archivos/impresos/PlantrataMIR.pdf>
- Mitchell, K (2001) Education for Democratic Citizenship: Transnationalism, Multiculturalism, and the Limits of Liberalism. *Harvard Educational Review*, 71, 51-79. Recuperado de <http://hepgjournals.org/doi/abs/10.17763/haer.71.1.h16p5h8236321451?code=hepg-site>
- Naciones Unidas. Indicadores de trata de personas. Recuperado de https://www.unodc.org/documents/human-trafficking/HT_indicators_S_LOWRES.pdf
- Naciones Unidas (1984). *Convención contra la tortura y otros tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes*. Recuperado de <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CAT.aspx>
- Naciones Unidas (1990). *Convención internacional sobre la protección de los derechos de todos los trabajadores migratorios y de sus familiares. Adoptada por la Asamblea General en su resolución 45/158, de 18 de diciembre de 1990*. Recuperado de <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CMW.aspx>
- Naciones Unidas (2000). *Resolución 1325. Aprobada por el Consejo de Seguridad en su sesión 4213^a, celebrada el 31 de octubre de 2000*. Recuperado de <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/BDL/2006/1759.pdf>
- Naciones Unidas (2009). *Manual contra la trata de personas*. Recuperado de https://www.unodc.org/documents/human-trafficking/07-89378_spanish_E-Book.pdf
- Naciones Unidas (2010). *64/293 Plan de Acción Mundial de las Naciones Unidas para combatir la trata de personas*. Recuperado de <http://www.acnur.org/fileadmin/scripts/doc.php?file=fileadmin/Documentos/BDL/2011/7628>
- Naciones Unidas (2011). *Comunicación de la Comisión al Parlamento Europeo y al Consejo. La delincuencia en la UE en cifras: Plan de acción para las estadísticas 2011-2015*. Recuperado de <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/TXT/?uri=CELEX%3A52011DC0713>
- Orden de 19 de noviembre de 1997, por la que se concreta el régimen de permisos de residencia de extranjeros en España por circunstancias excepcionales. BOE núm. 280 – 34372. Recuperado de <https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-1997-24937>
- Orden ESS/1423/2012, de 29 de junio, por la que se establecen las bases reguladoras para la concesión de subvenciones en el área de integración de los inmigrantes, solicitantes y beneficiarios de protección internacional, apátrida y protección

- temporal. BOE núm. 156 – 47018. Recuperado de <https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-2012-8773>
- Oliva. R B, Elizari. M, Arnold. I C e locca. N (2011). *Prostitutas sí, desaparecidas no*. Dianet: ISSN-e 01230-2614, vol. 20, Nº 64, pp. 179-194. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3897611>.
- Pleno. Sentencia 139/2016, de 21 de julio de 2016. Recurso de inconstitucionalidad 4123-2012. Interpuesto por el Parlamento de Navarra en relación con diversos preceptos del Real Decreto-ley 16/2012, de 20 de abril, de medidas urgentes para garantizar la sostenibilidad del Sistema Nacional de Salud y mejorar la calidad y seguridad de sus prestaciones. Límites de los decretos-leyes, derecho a la salud y competencias sanitarias, derecho a la protección de datos de carácter personal: nulidad del precepto legal que remite en blanco al reglamento la determinación del nivel de ingresos que no deben superar quienes, sin tener vínculo alguno con el sistema de Seguridad Social, aspiren a acceder a la condición de asegurados. Votos particulares. BOE núm. 196 – 60502. Recuperado de <https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-2016-7904>
- Real Decreto de 14 de septiembre de 1882 por el que se aprueba la Ley de Enjuiciamiento Criminal. BOE núm. 260 – 6036. Recuperado de <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-1882-6036>
- Real Decreto 557/2011, de 20 de abril, por el que se aprueba el Reglamento de la Ley Orgánica 4/2000, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social, tras su reforma por Ley Orgánica 2/2009. BOE núm. 103 – 7703. Recuperado de <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-2011-7703>
- Real Decreto 865/2001, por el que se aprueba el Reglamento sobre régimen de protección temporal en caso de afluencia masiva de personas desplazadas. BOE núm. 256 – 38160. Recuperado de <https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-2003-19714>
- Real Decreto 1162/2009, de 10 de julio, por el que se modifica el Reglamento de la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social, aprobado por el Real Decreto 2393/2004, de 30 de diciembre. BOE núm. 177- 12208 (2000). Recuperado de <http://www04/04/20boe.es/boe/dias/2009/07/23/pdfs/BOE-A-2009-12208.pdf>
- Red Española contra la trata de personas (2015). Informe para la coordinadora europea de lucha contra la trata. Visita oficial a España 26 y 27 de febrero del 2015. Recuperado de <http://www.ecpat-spain.org/imagenes/tablaContenidos05sub/Informe%20de%20RECTP%20%20para%20Coordinadora%20Europea%20Marzo%202015.pdf>
- Reglamento (CE) Nº 574/1999 Del Consejo de 12 de marzo de 1999 por el que se determinan los terceros países cuyos nacionales deben estar provistos de un visado al cruzar la fronteras exteriores de los Estados miembros (Bruselas, 1999). Diario Oficial de las Comunidades Europeas. L 72/2. Recuperado de <https://www.boe.es/doue/1999/072/L00002-00005.pdf>
- Resolución de 10 de marzo de 2015, de la Dirección General de Migraciones, por la que se convocan subvenciones en las áreas de asilo y refugio, inmigrantes vulnerables y para la atención sociosanitaria en los Centros de Estancia Temporal de Inmigrantes de Ceuta y Melilla. Recuperado de https://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-2015-3555

- Ruiz, J. J (2014). *La Constitución marroquí de 2011 y el ensayo de parlamentarización de la monarquía*. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4724088.pdf>
- Villacampa Estiarte, C. (2011) “La nueva estrategia directiva europea relativa a la prevención y la lucha contra la trata de seres humanos y a la protección de las víctimas. ¿Cambio de rumbo de la política de la Unión en materia de trata de seres humanos?” en vol. Ciencia Penal y Criminología, pp. 1-52. Recuperado de <http://criminet.ugr.es/recpc/13/recpc13-14.pdf>
- Barack Obama. *Política y derechos* (pp. 13-33), Sevilla, Aconcagua.
- Cordero, N, Cruz, P y Solórzano, N (2012). *Trata de personas, Dignidad y Derechos Humanos*, Sevilla, Arcibel.
- División de Formación y Perfeccionamiento. Dirección General de la Policía y de la Guardia Civil (2011), *Manual de trata de seres humanos*.
- Lara Palacios, M. Á. (2015). “La trata de seres humanos con fines de explotación sexual. Análisis comparativo del marco jurídico internacional, nacional, autonómico y local”, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, pp. 399-423.
- Lara Palacios, M. del Á. y Cordero Ramos, N (2015). Melilla, frontera Sur. Políticas públicas y prácticas institucionales con mujeres migrantes próximas a redes de trata. Congreso Derechos Humanos emergentes y periodismo. Sevilla, Universidad Hispalense.
- Ministerio de Empleo y Seguridad Social (2011). *Protocolo para la detección y actuación ante posibles casos de trata de seres humanos con fines de explotación sexual*.
- Pérez Luño, A (2013). *Los derechos fundamentales*, Madrid, Tecnos.

B. Monografías y Artículos

- Aguiar de Luque. L y Pérez. P (Editores) (2016). *Normas políticas*, Madrid, Tecnos.
- Cepedello Boiso, J. (2015). Obama y las Primaveras Árabes: El influjo de una concepción neocolonial del mundo islámico en la actuación política del presidente Barack H. Obama. Soriano, Díaz R. L (Ed.).

ANEXO

LISTA COMÚN CONTEMPLADA EN EL ARTÍCULO 1

I. ESTADOS

Afganistán	Gabón	Papúa Nueva Guinea
Albania	Gambia	Perú
Angola	Georgia	Qatar
Arabia Saudita	Ghana	República Centroafricana
Argelia	Guinea	República Democrática del Congo
Armenia	Guinea-Bissau	República Dominicana
Azerbaiyán	Guinea Ecuatorial	República Federativa de Yugoslavia (Serbia y Montenegro)
Bahrein	Guyana	Rumanía
Bangladesh	Haití	Rusia
Belarús	India	Rwanda
Benín	Indonesia	Santo Tomé y Príncipe
Bhután	Irán	Senegal
Birmania/Myanmar	Iraq	Sierra Leona
Bulgaria	Jordania	Siria
Burkina Faso	Kazajistán	Somalia
Burundi	Kirguistán	Sri Lanka
Cabo Verde	Kuwait	Sudán
Camboya	Laos	Suriname
Camerún	Líbano	Tanzania
Chad	Liberia	Tailandia
China (*)	Libia	Tayikistán
Comoras	Madagascar	Togo
Congo	Maldivas	Túnez
Corea del Norte	Mali	Turkmenistán
Côte d'Ivoire	Marruecos	Turquía
Cuba	Mauricio	Ucrania
Djibouti	Mauritania	Uganda
Egipto	Moldova	Uzbekistán
Emiratos Árabes Unidos	Mongolia	Viet Nam
Eritrea	Mozambique	Yemen
Etiopía	Nepal	Zambia
Ex República Yugoslava de Macedonia	Niger	
Fiji	Nigeria	
Filipinas	Omán	
	Pakistán	

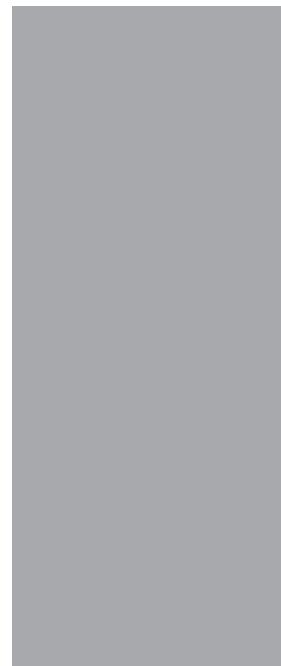
II. ENTES Y AUTORIDADES TERRITORIALES NO RECONOCIDOS COMO ESTADOS POR TODOS LOS ESTADOS MIEMBROS

Taiwán

(*) En lo que se refiere a China, se exceptúan a los titulares de pasaportes expedidos por la Hong Kong Special Administrative Region. El artículo 2 es aplicable: los Estados miembros podrán decidir mantener o revisar sus requisitos en materia de visados con respecto a estas personas.



Testimonio



VENEZUELA: ¿LA DERROTA SIMBÓLICA Y DEFINITIVA DEL SOCIALISMO? “UN MEA CULPA”

VENEZUELA: THE SYMBOLIC AND DEFINITIVE DEFEAT OF SOCIALISM? A MEA CULPA

Eduardo Molina Campano

Laboratorio de Ideas y Prácticas Políticas
Universidad Pablo de Olavide
Edula7@hotmail.com

Recibido: octubre de 2018
Aceptado: diciembre de 2018

Palabras clave: Revolución Bolivariana, socialismo, izquierda, entrismo, derrota simbólica.
Keywords: Bolivarian Revolution, socialism, left, entrism, symbolic defeat

Resumen: El texto es un ensayo reflexivo, a modo de autocrítica, sobre la Revolución Bolivariana y el socialismo como proyecto histórico de transición post capitalista así como de las consecuencias simbólicas que el fracaso de dicho proceso tiene para la izquierda alternativa mundial que apoyó en algún momento al gobierno de Venezuela.

Abstract: The text is a reflexive essay, by way of self-criticism, about the Bolivarian Revolution and socialism as a historical project of post capitalist transition as well as the symbolic consequences that the failure of this process has for the alternative global left that at some time supported the Government of Venezuela.

Sí, yo apoyé a la Revolución Bolivariana, Mea culpa.

Leyendo estos días a Daniel Bensaïd, ese gran trotskista heterodoxo, me encontré con esta interesante reflexión sobre la revolución que en algún momento escribió el propio Marx: “quiénes rechazan la realidad de la derrota buscan atajos y quieren forzar las cosas cuando la oportunidad ha pasado [...]”. Y agrego: una oportunidad perdida pero también contradictoria pues para ser honestos algo me dice en mi interior que si la revolución bolivariana hubiese sido dirigida por una “experta dirección al estilo bolchevique” el resultado del devenir no habría sido muy distinto al que estamos viendo hoy.

Y es que la capacidad subjetiva de maniobra tanto de un individuo en particular (en su vida diaria) como de una dirección colectiva en general, está condicionada en mayor o menor medida por un espacio y un tiempo histórico que no ha sido elegido a capricho

ni por el individuo ni por el colectivo, en palabras de Marx (1852) en el 18 de Brumario, y que algunos leninistas olvidan con demasiada frecuencia para exagerar el componente subjetivista. Un híper subjetivismo que encuentra su asidero teórico en la respuesta al estructuralismo hegeliano de los marxismos ortodoxos originarios tanto de la Segunda Internacional como del estalinismo. Aquellos que hablaban de la inevitabilidad del socialismo vía reformas (ya vimos en qué acabaron el PSOE y los partidos socialistas en Europa) o en su defecto del comunismo por la dialéctica de las negaciones que llevarían por sí solas, tras una crisis catastrófica del sistema capitalista, a transformar la relación capital/ trabajo, que al liberar el potencial de las fuerzas productivas encorsetadas por las antiguas relaciones de propiedad privada permitiría socializar la riqueza y abandonar, ahora sí, la prehistoria humana.

Marx dejó una losa teórica bastante dura que puede ser interpretada como más nos guste en función de “nuestros intereses”. Al final es la realidad (ontología) la que va poniendo todo en su sitio matizando, corroborando o negando las tesis teóricas preconcebidas. El desenlace actual del país más rico de Latinoamérica no estaba escrito hace 10, 12 o 15 años (aunque ya existía una tendencia en ese sentido). El gobierno de Chávez resistía continuamente los envites de la derecha que no soportaba los controles ni las reformas que apuntaban siempre a una mejor distribución social de la renta petrolera. Un renta que significa el 80 por ciento del PIB nacional y que se capta afuera a través de la venta de un bien que ya produce el subsuelo por sí solo, el petróleo. Una plusvalía comercial derivada de la diferencia entre el costo de producción del

barril y el precio siempre fluctuante del mismo en el mercado internacional y que es pagado por la clase trabajadora mundial que lo consume de diferentes maneras. Este pago le es debitado de su salario como parte del valor del trabajo necesario que realizan los que están ubicados en los puntos centrales de la cadena de producción global. Es una renta parásita pero muy cotizada que antes de Chávez se la repartían entre la oligarquía y la clase media-alta y que con la revolución se empezó a distribuir entre las clases más bajas. Nada se le puede reprochar a Chávez en ese sentido.

Pero la revolución socialista era otra cosa bien distinta. Era transformar las relaciones de producción poniendo el acento en la nacionalización de la economía bajo el control democrático de los propios trabajadores y también establecer la nueva estructura del estado comunal que pretendía sustituir al estado burgués rentístico y extractivista. La burocracia no tendría, en la teoría, participación alguna al estar gestionado (el Estado) por las bases y los trabajadores conforme se precisaba en el Estado y la Revolución de Lenin (1917) superando así el legado y la posterior deformación estalinista. De ahí el contenido esperanzador de la propuesta del Socialismo del XXI que en el fondo, a pesar de las asesorías de algunos post marxistas que al final fueron las que prevalecieron, pregúntenle a Monedero, intentaba retomar las ideas democráticas del marxismo original pervertidas por el estalinismo.

Sí, yo estuve allí. Donde se forjaba de nuevo la utopía con la ilusión de que, quizás, esta vez acabaría bien y que la historia le daría la “razón” a los marxistas. Pero no pudo ser. Mea Culpa.

La burocracia se sentía amenazada tanto por la derecha: la oligarquía y sus aliados;

como por la izquierda: la clase obrera industrial en lucha por las ocupaciones de fábrica, el movimiento campesino por la propiedad de la tierra, y las bases más conscientes de los consejos comunales que reclamaban poder de decisión; y por supuesto temían a los marxistas críticos, aquellos que no dejaban pasar ni una. Chávez no supo combatir a su propia burocracia instituida, por muchos discursos radicales que pronunciara como el famoso Golpe de Timón (2012), fortaleciéndose y adquiriendo cada vez más autonomía con la sempiterna excusa de la necesidad de ganar y organizar las sucesivas elecciones postergando al infinito las medidas socialistas que de vez en cuando se decían en los actos, reuniones y actividades propagandísticas y que servían para mantener a la izquierda crítica y marxista dentro de la raya.

Algunos decíamos que no tenía mucho sentido tratar de mantenerse a toda costa en el poder si la revolución no avanzaba hacia el socialismo ni un centímetro, más allá de las misiones asistenciales que jugaron un rol socialmente integrador pero que catalogaban demagógicamente como socialistas, por el freno burocrático y por el propio centrismo de Chávez. Señalábamos de la muerte lenta de un proceso que degeneraba cada día más, aunque a saltos, perdiéndose con ello la oportunidad histórica a la que aludía Bensaïd de iniciar un nuevo intento de transición socialista en el siglo XXI, más democrático e inspirador que el estaliniano.

Los recortes del neoliberalismo en el mundo, con el efecto arranque de un ciclo de luchas en América Latina, y la posterior crisis capitalista permitían a Venezuela intentar dicha aventura con no pocos apoyos internacionales tanto de gobiernos como de movimientos sociales. Allí está-

bamos aprendiendo y aportando lo que teníamos, que no era mucho, la verdad, desde una posición siempre crítica y al mismo tiempo “entrista”, es decir, participando desde dentro del partido de masas, imbuido del “trotskismo ortodoxo” del cual proveníamos y al que le debo buena parte de mi formación. Desde la Corriente Marxista Internacional en la que militaba se catalogaba a Chávez como un “centrista”, es decir, un líder que se balanceaba entre la reforma y la revolución. Sin entrar en debate sobre dicha apreciación no faltaban elementos en sus acciones y en su discurso que permitían tal definición. No obstante, lo que interesaba era poder practicar el entrismo como estrategia política dentro del movimiento y del PSUV. Sí, porque este entrismo en un partido de masas policiasista y populista no era tanto una táctica, como dijera Trotsky en los años treinta, sino una estrategia per se bajo la consigna de que “había que estar donde estaban las masas”, “fuera no hay nada” “solo las sectas profetizando”.

Esto implicaba vegetar dentro del PSUV hasta el final de sus días aunque estuviera cada vez más podrido por la cooptación filtrada de la mayoría de sus dirigentes vinculados a los diferentes grupos de poder con algunas excepciones siempre honrosas. Al final el entrismo como estrategia, pienso, se convierte en una especie de oportunismo (pescar en río revuelto), para captar base social cuando los principios que defienden ambas organizaciones son muy distintos. Algo parecido, salvando las distancias, está ocurriendo en España con Podemos y sus corrientes internas. Organizaciones con principios distintos, unas socialdemócratas, otras anticapitalistas, tratan muchas veces de ocultar sus verdaderos programas para vincularse a una base social que es aje-

na a esos presupuestos. ¿Hasta qué punto estos métodos se pueden seguir manteniendo hoy en día? ¿No es más honesto construir un partido independiente que explice sus principios claramente aunque se reduzca la base social? En mi opinión y es una autocrítica, el entrismo en los grandes partidos en las democracias actuales se ha convertido en un sectarismo pero a la inversa. Estás con las bases sociales, sí, pero tienes que amoldarte tanto a ellas con el fin de ganar adeptos que debes autocensurarte continuamente en relación con las cuestiones de principios. Táctica y estrategia, estrategia y táctica se confunden a menudo en la búsqueda de ese objetivo inmediato, a saber: construir una tendencia interna lo suficientemente fuerte que nos permita convertirla en algún momento en dirección. La pregunta es: ¿Y luego qué? ¿Les decimos ahora a esas bases cuáles eran nuestros verdaderos objetivos?

Otras organizaciones herederas del legado de Nahual Moreno, dirigente latinoamericano argentino de la Cuarta Internacional durante décadas, hacían lo mismo a excepción de la del histórico sindicalista Orlando Chirinos, hoy PSL, que era por señalada de sectaria y puritana por separarse del movimiento político chavista que efectivamente en esos momentos (del 2002 al 2012 aproximadamente) era hegemónico. Hoy alguien podría decir, y no sin cierta razón, que el Partido Socialismo y Libertad estaba en lo correcto desde un principio cuando criticaban duramente al chavismo de populista y militarista (bonapartismo clásico latinoamericano) a tenor de los posteriores acontecimientos abogando por trabajar directamente con la clase obrera en lucha y disputando su dirección a pie de fábrica.

Empero, otros podrían sostener que había que intentar influir desde dentro del cha-

vismo pues el futuro dependía de los vaivenes de los acontecimientos históricos, a decir de Alan Badiou, y estos a su vez de las acciones de los seres humanos. Para el postmarxista Ernesto Laclau esto no sería otra cosa que el pueblo como totalidad abierta en un momento de contingencia hegemónica. Una posición que explicaría y justificaría al populismo latinoamericano sin matices y que en España, dependiendo de quién hegemonice ese momento de contingencia, se puede traducir tanto a la izquierda (Podemos) como a la derecha (Vox).

Otras organizaciones, también morenistas, como Marea Socialista dejaron de practicar el entrismo luego de la muerte de Chávez, creando un partido independiente y responsabilizando exclusivamente al Presidente Maduro y a la dirección nacional del PSUV de la crisis. Como si los dirigentes actuales no fueran en su mayoría los mismos que con Chávez y las políticas económicas hubieran cambiado de rumbo. La realidad difícil de aceptar para la izquierda es que existe una continuidad entre Chávez, su gobierno y Maduro aunque eso no quiere decir que tengan la misma responsabilidad en el colapso del país. Siempre fue muy difícil medir ese límite tolerable para decidir si estar dentro o fuera. La cultura rentística venía de décadas atrás y la izquierda tampoco podía escapar a la misma porque toda la economía giraba en torno a ella. La corrupción tampoco era algo nuevo sino que es el modus operandi, en diferentes escalas y niveles, de casi cualquier persona que viva en una economía de este tipo.

Marx señalaba claramente, sin caer en el reduccionismo, que en última instancia la manera de pensar y actuar está condicionada en alto grado por la forma de ganarse la vida. Y es que en Venezuela, a partir

de la crisis del viernes negro de 1983, el asalariado medio, y hoy todos, tenía que rebuscarse en las tardes y los fines de semana para compensar el déficit creciente entre el poder adquisitivo del salario y los precios de los productos siempre en ascenso por la falta de inversión de la burguesía en la producción nacional ya que era más fácil y rentable dedicarse a la importación de bienes que permitía la distribución de la renta entre las clases altas y políticas.

Otros, generalmente académicos que militaron en los 80 y 90 en organizaciones revolucionarias como Bandera Roja, el Movimiento al Socialismo, el Movimiento de Izquierda Revolucionaria, el Partido de la Revolución Venezolana, la Liga Socialista, entre otros, suelen coincidir, con excepciones, en que el chavismo nunca tuvo nada que ver con el socialismo. Que nunca hubo revolución, ni en sentido amplio ni en sentido estricto, sino una pantomima populista y militarista más (para ellos no hay populismo progresista o reaccionario) y que por tanto el socialismo sigue siendo un proyecto con buena reputación como relato alternativo para los actuales movimientos sociales y los nuevos partidos de izquierda.

En la práctica, sin embargo, este discurso resulta muy difícil de sostener cuando el mismo Chávez fue quién retomó la idea a través de su propuesta del Socialismo del Siglo XXI auspiciando el debate entusiasta y el apoyo de la gran mayoría de los movimientos sociales mundiales. ¿Cómo le explicas a la gente que nunca hubo revolución? ¿Qué el control de precios no es una política socialista? ¿O que la expropiación de empresas aisladas como Inveval, Invepal tampoco lo es? ¿O la nacionalización del Banco Santander- Venezuela? Para el sentido común de la personas eso son po-

líticas socialistas y de muy poco valen los debates eruditos entre teóricos marxistas para desmentirlo.

Y es que el sentido común, que no es más que la universalización de la ideología de la clase dominante en cada período histórico, llámese hoy neoliberalismo, a pesar de estar condicionado por los medios de comunicación que fungen en su mayoría como dispositivos de alienación con alevosía, es alimentado también por el legado de las generaciones pasadas que vivieron en los tiempos de la Guerra Fría. Esto es suficiente para que se determine que en Venezuela, a excepción de nuestro “edecán” Rodríguez Zapatero, existe un régimen parecido a la ex Unión Soviética donde se concentran los poderes de Estado, se expropia al capital, se reprime al disidente y donde el pueblo asalariado vive con raciones de alimentos mientras los dirigentes disfrutan como la burguesía, la antigua y la bolivariana, los manjares del poder.

Sí, yo apoyé a la Revolución Bolivariana, Mea culpa.

Porque éramos y aún somos marxistas y se hablaba de revolución, de socialismo y habían marchas multitudinarias llenas de placer y regocijo anti imperialistas. ¿Quién podía resistirse a eso? ¿Tú puedes? Y aquí retomamos la inquietud inicial: si la revolución dirigida por una tendencia marxista revolucionaria genuina hubiese decretado el socialismo cuando lo permitía la correlación de fuerzas ¿habría sido distinto el resultado al que hemos llegado? ¿Acaso el bloqueo financiero no habría sido impuesto? ¿Acaso se hubiera industrializado el país a tiempo para compensar el vacío de la huelga de capital y la debacle de los precios del petróleo? ¿Acaso se hubiese controlado la hiperinflación? ¿Acaso el 20

o 30 % de la población juvenil y no tan juvenil, más de 3 millones, no se hubiera marchado en forma de éxodo como está ocurriendo? ¿Acaso se habría evitado el hambre, la crisis hospitalaria, de medicinas y los fallecimientos que ello ha implicado?

Responder a dichas preguntas es algo así como contestar a la mayor de todas: ¿si Lenin no hubiera muerto en 1924, con Trotsky a su lado, se pudiera haber evitado la degeneración burocrática y haber concretado el socialismo internacional a través de la estrategia de la revolución permanente? Antes de replicar habría que cuestionarse primero ¿Dónde está el límite al que aludíamos al principio entre las condiciones objetivas estructurales y la capacidad subjetiva de producir nuevas realidades sociales? Responderé, nadie lo sabe, de ahí los márgenes para la duda, para la política. Sinceramente, como mencioné más arriba, dudo que el resultado hubiese sido muy distinto al actual porque el socialismo parece hoy una tarea más improbable que en tiempos de Lenin, que estamos a destiempo, que el socialismo como transición, ojo, y no como alternativa, tuvo su oportunidad histórica durante el siglo XX y fracasó, que la autonomía de un estado-nación vale muy poco en el marco de la globalización, llámeselo Imperio, y el total dominio del capital financiero.

Algunos dirán, sí, pero al menos habría sido una derrota mucho más honrosa y no lo que estamos viendo. Por supuesto, estoy de acuerdo. Se habría fracasado intentando hacer una verdadera revolución socialista para, parafraseando a Samuel Beckett, “Intentarlo de nuevo. Para fracasar otra vez. Para fracasar mejor.” Quién sabe en qué hubiera terminado finalmente. Siempre permanecerá esa incógnita.

Es muy difícil calibrar los efectos de las acciones que se pueden tomar en momentos de ebullición social y de confrontación antagónica de clase. En todo caso, la correlación de fuerzas y la hegemonía entendida como la aceptación del proyecto deben estar claramente del lado de la mayoría social y estas condiciones estuvieron dadas parcialmente, con intervalos de desequilibrio, desde el 2002 hasta el 2012-13. No obstante, nunca se quiso establecer el socialismo. Significaba guerra civil. Mayor incertidumbre. Intervención extranjera. Chávez se contuvo en varias ocasiones. No lo tenía claro, pero no por falta de valentía sino por las consecuencias que tendría. La correlación de fuerzas estuvo por lo general rondando el 60/40 en sus mejores momentos pero eso no significaba tener una hegemonía integral a decir de Gramsci (1929-37) sino solo de forma parcial como se demostró con la derrota electoral para la reforma constitucional “socialista” del 2007. En esas condiciones decretar el socialismo habría sido una locura pero al mismo tiempo retumbaba en las mentes de los sectores más críticos e izquierdistas aquellas palabras de Marat sobre los perjuicios de dejar una revolución a medias. Y es que quizás la Revolución Bolivariana fue una anomalía histórica. La guerra fría había terminado. China y Vietnam son capitalistas. Solo queda Cuba. Una Cuba en transición y no precisamente al comunismo. Sin embargo, los grupos trotskistas y algunos guevaristas presionábamos hacia el socialismo. Era nuestra razón de ser. Nuestro ADN.

Realmente pensaba que era la solución a todos los problemas. Que la economía planificada y administrada democráticamente por los sujetos sociales revolucionarían las fuerzas productivas. Que se po-

día ganar la batalla a la burocracia. Que Chávez giraría a la izquierda para convertirse en un marxista, un leninista. Que la revolución se extendería por toda América Latina a través del ALBA. Pero ni lo uno ni lo otro. Algunos dirán, al menos hicimos nuestro trabajo. Sí, eso es cierto, no dudamos ni un instante en los momentos claves al mejor estilo bolchevique. Pero el problema es la gente. Una polarización muchas veces real y otras veces artificial, sembrada por la descalificación y el insulto, generando un resentimiento y odio gratuito entre los propios vecinos. Hacer la revolución no es ningún juego. No es como empecinarse en tratar de bajar de las 3 horas en un maratón. No se puede experimentar con los sentimientos ni las necesidades de las personas como si se trataran de cobayas en un laboratorio en búsqueda obsesiva por la fórmula mágica contra la vejez.

Sí, yo apoyé a la Revolución Bolivariana, Mea culpa.

Considero que si las vanguardias políticas tienen hoy alguna razón de ser es precisamente la de saber graduar el movimiento objetivo de la lucha de clases en pro de la gente, de las mayorías sociales, y no por otros intereses ajenos ni tampoco por la obsesión de la toma del poder o de su mantenimiento, pues puede convertirse en una gran espada de Damocles. Hay que saber decir a tiempo no pudimos, no supimos, lo intentamos y aquí tenéis el poder, tomadlo. ¿En qué podemos colaborar por el bien del país? Esto sería un acto de humildad revolucionaria. Empero, lo que vemos es arrogancia absoluta, petulancia e irresponsabilidad infinita para con todo un pueblo porque una cosa es arriesgarse a decretar el socialismo cuando tienes hegemonía, aunque sea parcial, a pesar de las consecuencias y en un momento

de ebullición, y otra muy distinta maniobrar autoritariamente para mantenerse en el poder de un estado burgués rentístico cuando has perdido el apoyo y la credibilidad, no solo de una gran parte de tus bases sociales, sino del mundo entero. Venezuela fue la esperanza de millones de pobres y explotados en el mundo y hoy no es más que la vergüenza de la izquierda política mundial. Una izquierda que no sabe adónde mirar cuando le preguntan por Venezuela porque simbólicamente, nos guste o no, representa la derrota absoluta del socialismo como transición hacia el postcapitalismo.

Sí, yo apoyé a la Revolución Bolivariana, Mea culpa.

Porque el capitalismo no ofrece más que esquizofrenia competitiva, un sistema desestructurador de familias y aniquilador del cuerpo y la mente del trabajador como también del medio ambiente. Un sistema imposible de reformar estructuralmente por definición, a pesar de lo que digan los neokeynesianos actuales tratando de vender la falsa idea de que podemos regresar al Estado del bienestar. En definitiva, lo que estamos viendo en Venezuela es un colapso absoluto, (a mitad del 2019 el PIB nacional se habrá reducido a la mitad tras 5 años consecutivos de recesión retrocediendo a niveles de hace 70 años, con más de 5000 puntos básicos en la prima de riesgo país, menos de 10.000 millones de dólares en reservas internacionales, es el único país del mundo con hiperinflación, la producción de petróleo se ha reducido dos terceras partes respecto a 1998, 500.000 millones de dólares fugados y tiene 90.000 millones de dólares de deuda acumulada que no se puede pagar) orquestado a fuego lento por la propia burocracia bolivariana que sacrificó conscientemente a su pro-

pio pueblo por los privilegios y las mieles del poder en nombre del socialismo y bajo la excusa de la guerra económica que nunca supieron encarar. Y eso la historia nunca no lo perdonará. Maduro no será absuelto, de eso estoy seguro.

Mi impotencia personal radica ante todo en la imposibilidad de plantear una batalla seria a la burocracia, faltó más compromiso individual en la lucha interna, más trabajo, más conciencia del momento histórico. También faltó más apoyo internacional de cuadros. Quizás no comprendieron la importancia simbólica que tenía el futuro del proceso bolivariano para la misma causa emancipatoria general. Faltó unidad interna de la izquierda revolucionaria que siguió y sigue estando infiltrada por ese famoso virus divisionista de la Cuarta. Ni hablar del colaboracionismo del partido comunista apoyando y teorizando sobre la supuesta “transición venezolana al socialismo” en el marco de la consolidación previa de la etapa de la “liberación nacional” como si se tuviera cien años de margen a favor.

La derrota duele mucho, sí, casi como perder a una hija y no poder recuperarla o tener a un hermano con graves problemas de adicción y ver cada día como se autodestruye tanto él como a los que están a su lado. Y no vale decir, no es nuestra derrota sino la de la burocracia, la revolución fue traicionada o algo parecido. La revolución no pudo ser traicionada porque nunca fue socialista desde un principio sino que devino de palabra en socialista y faltaba concretarla en los hechos. Había que estar allí para luchar por ello. La burocracia hizo bien su trabajo de mantener un sistema que solo les beneficiaba a ellos y a la burguesía cómplice de los dólares baratos.

Sea por acción u omisión considero que todos los que asumimos el marxismo como filosofía de vida, no solo para el estudio, tenemos algún tipo de responsabilidad al haber dejado el proceso en manos de la burocracia, que no era de ellos, ni siquiera de los venezolanos sino de todos los que abogamos por un sistema distinto porque significaba el difícil y pesado reto de desenterrar al anticapitalismo como alternativa luego del fracaso de la URSS. El socialismo como transición y el comunismo como proyecto del común, simbólicamente, no es de nadie, de ningún pueblo o nación en particular, sino de la clase trabajadora mundial. Si fracasa, sea donde sea, fracasamos todos. Sin embargo, no fue en balde estar allí, creo haber aprendido algunas lecciones políticas que definen la conclusión: no hay mejor estrategia revolucionaria en el siglo XXI que abogar por la radicalización permanente de la democracia en su sentido más constituyente concordando en esto con Toni Negri.

A través del consenso anti oligárquico de las mayorías, practicando la democracia, empujándola hacia adelante como un proyecto infinito de superación de las condiciones de vida del común de la gente pero también como un presupuesto en sí mismo que no puede postergar su práctica misma. Sin descalificar nunca al que piense distinto y sin pretensiones vanguardistas, porque no existe eso de la “infalibilidad” de la dirección revolucionaria, es un mito, solo hay que echar una mirada a episodios como el de Kronstadt. Un proceso democrático que si bien tiene que cerrarse momentáneamente por arriba a través de la formación de algún partido-movimiento que canalice la rabia constituyente a través del establecimiento de nuevas instituciones, este cierre debe evitar profesionalizar a sus dirigentes

como hacen los partidos y sistemas representativos tradicionales porque en ese mismo instante se reproduce la jerarquía burocrática y la delegación de la soberanía individual a la que se pretende superar a fin de cuentas. ¿Qué hacemos con las relaciones de producción? No tiene mucho sentido socializarlas por arriba mediante un solo momento jurídico para que sea luego intermediada por un Estado que al final significa centralización burocrática y usurpación del plusvalor generado por la clase. Es más inteligente en el contexto actual abogar por la democratización de los centros de trabajo (Wolff) para que exista ese correaje democrático entre lo político y lo económico en un proyecto infinito de apoderamiento cooperativo, en vez de chocarse contra la pared una y otra vez intentando concretar los principios del Estado y la Revolución de Lenin. Que esto pueda llevar en algún momento o no a la ruptura con el capitalismo a través de la confrontación antagónica de intereses de clase, ya lo veremos, pero la cuestión es que la estrategia para empujar en ese sentido se debe basar en respetar y asumir a la democracia como modus operandi e imprescindible por una cuestión de principios. No es una renegación, tampoco reformismo, es una manera de hacer revolución desde dentro del sistema porque fuera de él ya no hay nada. Todo está subsumido. Aceptar este punto de vista no es abandonar el marxismo sino todo lo contrario es repensarlo en función de una realidad que es la que tenemos luego de la debacle histórica del socialismo burocrático. ¿Cuál será el precio a pagar por esta derrota?

Mea Culpa



Notas bibliográficas



María Casado (Coord.), *De la solidaridad al mercado, el cuerpo humano y el comercio biotecnológico* (Editorial Fontamara SA. México, 2016)

Manuel Jesús López Baroni

Universidad Pablo de Olavide

mjlopbar2@upo.es

La biotecnología, junto a la nanotecnología, la biología sintética, la inteligencia artificial o los *big data*, forma parte de las denominadas *tecnologías disruptivas*, debido, entre otros factores, a los perturbadores interrogantes que generan sus progresos. Parafraseando a Ricoeur, podríamos agruparlas bajo la expresión *tecnologías de la sospecha*, por su capacidad para modificar estructuralmente el futuro de la civilización humana, incluidos nuestros valores, vertebración social y relación con el ecosistema, del que formamos parte.

Pues bien, una de las últimas trincheras morales que está a punto de ser rebasada es la *no comercialización del cuerpo humano*, un axioma de inspiración kantiana (“trata a los seres humanos como un fin y no como un medio”) que protege la dignidad humana frente al economicismo rampante.

Sin embargo, la conjunción entre las disciplinas referidas y el neoliberalismo desbocado que gobierna los avances tecnológicos explica que, ante la imposibilidad de comercializar el cuerpo humano como un todo, se haya procedido a su fraccionamiento, división y cuarteamiento, con consecuencias difíciles de predecir. El libro que analizamos indaga en este desconcertante hecho desde el rigor, el conocimiento y la experiencia que cultivan quienes lo han redactado.

Los autores dirigen, forman parte o colaboran con el Observatorio de Bioética y Derecho de la Universidad de Barcelona, un centro de formación e investigación que desde hace más de veinte años ofrece una formación pluridisciplinar y laicista en bioética.

La directora de dicho Observatorio, María Casado, inicia la obra reflexionando sobre la coexistencia en estos momentos de dos paradigmas en bioética (Hottois), el “euro-francés”, que predomina en el continente y en Latinoamérica, aferrado a la idea de que el cuerpo humano debe continuar fuera del comercio, y el anglo-americano, que, bajo la égida de la propiedad privada como derecho natural, arroja *la cosa humana* a las leyes del mercado. Esta dicotomía la reconduce a la oposición “dignidad y derechos” versus “sociedad de mercado”, desde la que se puede comprender lo que está sucediendo con la donación de óvulos, órganos, sangre, etc. Precisamente son estas antagónicas corrientes de pensamiento las que llevan a Ana Rubio a analizar las atalayas desde las que se mercantiliza y cosifica al ser humano, de ahí su propuesta de reelaboración de las bases intelectuales que cimentan el orden jurídico, político y económico contemporáneo. Por su parte, Salvador Bergel emplea la oposición de Sgreccia entre el modelo reduccionista/materialista, donde el cuerpo es manipulable empíricamente porque es algo que *tenemos o poseemos*, de ahí que esté científicamente *disponible*, y el modelo aristotélico/tomista, (perspectiva metafísico/personalista), que parte de la tesis de que el ser humano es cuerpo y no *tiene* cuerpo, de ahí que el valor dignidad impida la libre disposición de este. Una vez hecha esta presentación, realiza un interesante estudio de derecho com-

parado en el que muestra la posición de los diversos ordenamientos jurídicos occidentales frente a la posibilidad de fraccionar y comercializar el cuerpo humano. Precisamente la dignidad es también el hilo conductor que emplea Manuel Atienza para profundizar en su contenido y límites, comparando el positivismo de Mosterín, Pinker o Macklin, que sustituyen la abstracción de la dignidad por la mensurabilidad de la autonomía, con la idea de García Manrique de la dignidad como límite infranqueable incluso para la democracia, el pluralismo o el multiculturalismo. Completan estos análisis los trabajos de Albert Royes, que desgrana minuciosamente los bienes, valores o actos que el dinero puede o no comprar, y el de Esther Arroyo, que emplea la perspectiva del derecho civil para mostrarnos las implicaciones jurídicas del fraccionamiento del cuerpo humano.

Por otro lado, el turismo bioético, que permite transgredir tanto las fronteras legales como las morales, convierte la gestación por sustitución y el comercio internacional de órganos en un problema que supera con creces el marco clásico de los Estados con soberanía territorial definida. Esther Farnós y Chloë Ballesté nos detallan con numerosos ejemplos las carencias de la organización política contemporánea frente a una globalización biotecnológica que no entiende de lindes artificialmente establecidas.

Por último, cómo interpretaría el lector que en su correo electrónico recibiera anuncios publicitarios sobre técnicas de mejora de la memoria o de residencias para personas con demencia. Pues bien, la lectura correcta es que las empresas han comprado su perfil genético en una base de datos y padece usted predisposición al Alzheimer. Pero puede aún ser

peor. Por ejemplo, que también disponga de ese perfil el centro donde usted trabaja, su compañía de seguros, o que incluso lo reciba de forma automatizada toda persona con la que coquetea en las redes sociales.

O qué hacer si un hermano solicita un consejo genético a una de las múltiples empresas que pululan por internet. Si compartimos progenitores, ¿tenemos derecho a acceder también a dicha información? Y si el familiar la cede, consciente o inconscientemente, a terceros, ¿podemos oponernos? Por último, ¿cómo regular las aplicaciones gratuitas sobre salud que permiten a las multinacionales acumular información sobre sus ingenuos usuarios? Si la gente es libre para suministrar información propia, por desinformación o estulticia, ¿por qué evitarlo? Pero si no se evita, ¿qué faremos cuando el 100% de la población esté monitorizada, genéticamente secuenciada y electrónicamente controlada?

Con estas ilusionantes historias para no dormir, Itziar de Lecuona, Miriam Méndez y Carme Barrot nos introducen en el mundo de los *big data*, los biobancos y la minería de datos. Sus análisis nos invitan a reflexionar, insomnes por la preocupación, sobre los efectos de un proceso de recolección de datos genéticos a gran escala, como el actual, que genera información de un valor incalculable en un territorio yermo de regulación jurídica, moral y epistemológica.

Ricardo Hurtado Simó, *El ocaso del optimismo: de Leibniz a Hamacher. Debates tras el terremoto de Lisboa de 1755* (Biblioteca Nueva, Madrid, 2016)

Manuel Carbajosa Aguilera

Universidad Pablo de Olavide de Sevilla
manuelcarbajosa@hotmail.com

A poco que se interese uno por la historia del suroeste de la península ibérica resulta inevitable la mención al terremoto de Lisboa a la hora de abordar el estudio del siglo de las Luces. El libro que comentamos de Ricardo Hurtado es una invitación a ahondar en este suceso.

La obra se estructura en un prólogo de Gemma Vicente Arregui, una introducción y tres partes: la primera se dedica a describir las consecuencias sísmicas del terremoto; la segunda aborda el debate que se suscita a raíz de la quiebra de algunas certezas sobre las que se asentaba hasta entonces el estado de las ideas en el siglo XVIII, grietas por donde se iban a filtrar la incertidumbre y sus abismos; y la tercera alude a las reflexiones contemporáneas que sigue inspirando el seísmo de 1755.

En la primera parte, Ricardo Hurtado describe los efectos del terremoto, relatando lo acontecido durante aquella trágica jornada y subrayando la decisiva intervención de un personaje esencial en la vida política portuguesa de entonces, personado en el centro de Lisboa la misma tarde de la catástrofe: Sebastião José de Carvalho e Melo, marqués de Pombal¹.

1. Vid. también p. ej. CARDOSO, José Luis: “El terremoto de Lisboa de 1755 y la política de regulación económica del Marqués de Pombal”, en *Historia y Política*, 16, (2006), pp. 209-236.

El acierto de sus decisiones evitó, entre otros efectos, la propagación de epidemias, mandando además recoger cosechas para tener con qué abastecer a unas poblaciones enfrentadas a un estado de calamidad sin precedente. Fiel a su mentalidad ilustrada, elaboró una exhaustiva encuesta para evaluar objetivamente la situación del reino y enfrentarse a la ardua tarea de la reconstrucción. Concluye esta parte con la descripción de los efectos del terremoto en España, donde también se recurrió a las encuestas, sobresaliendo la siniestralidad provocada por el posterior maremoto, en especial en Ayamonte (400 ahogados), La Redondela (276), Lepe (203), Huelva (66), Conil (24), San Fernando —entonces todavía Villa de la Real Isla de León— (22) y Cádiz (200)².

En la parte segunda del libro se aborda el debate de las ideas suscitado a raíz del terremoto, no sin antes advertirse del escaso conocimiento de estos fenómenos geológicos en la época, tributario aún de la física aristotélica. Ricardo Hurtado presenta la tesis de partida sobre la que descansa el optimismo racionalista: el paradigma de vivir en el mejor de los mundos posibles, postulación representada por Leibniz y Pope, quienes —en el fondo “a través de la fe, no de la razón” (p. 121)— exculan a Dios de los males del mundo. Según Hurtado, es un “construto teórico pleno de sentido pero que, al

2. Vid. CAL MARTÍNEZ, María Rosa: “La información en Madrid del terremoto de Lisboa de 1755”, en *Cuadernos dieciochistas*, 6, (2005), pp. 173-186. MARTÍNEZ SOLARES, José Manuel: “El Terremoto de Lisboa de 1 de noviembre de 1755”, en *Física de la Tierra*, vol. 29, (2017), pp. 47-60. RODRÍGUEZ DE LA TORRE, Fernando: “Documentos en el Archivo Histórico Nacional (Madrid) sobre el terremoto del 1 de noviembre de 1755”, en *Cuadernos dieciochistas*, 6, (2005), pp. 79-116.

ser contrastado empíricamente, muestra sus carencias” (p. 117). En 1755 esa tesis se resquebraja. No obstante, Dios será utilizado por las interpretaciones reaccionarias como las de Gabriel de Malagrida y John Wesley, quienes consideraron aquella tragedia como ejemplo del castigo divino frente a los que se habían atrevido a cuestionar a su máximo referente de la autoridad.

Como ejemplo de las respuestas naturalistas dadas en España, Hurtado propone las de Benito Jerónimo Feijoo y Antonio Jacobo del Barco. Feijoo se aleja tanto de Aristóteles como de los argumentos apocalípticos, atacando sin embargo el prejuicio humano de atreverse a controlarlo todo, pues el terremoto demuestra la imposibilidad de “intentar encasillar lo inesperado” (p. 136). Antonio Jacobo del Barco, por su parte, conocedor de la física cartesiana y newtoniana, admite sin embargo que hay aspectos que nunca podrán ser alcanzados por la ciencia, cuya arrogancia conduce al ateísmo. Sostiene que el terremoto tuvo una causa natural pero no casual: Dios aparece como causa última. Según Hurtado, se trata de un recorrido “desde la crítica y la racionalidad hasta la teodicea” similar a la mayoría de los autores españoles (p. 142)³.

Analiza a continuación a Kant, que evoluciona desde la aceptación de la teodicea leibniziana hasta desembocar en la

crítica: “Kant llega a la conclusión de la imposibilidad de realizar una demostración de la existencia y bondad infinitas de Dios” (p. 154). Admite finalmente que no hay lugar para teologías ni teodiceas que intenten racionalizar el mal o la situación de Dios en el mundo porque, igual que las nociones de finalidad y de mal son morales y propiamente humanas, “la noción de Dios es eminentemente moral y apenas puede fundamentarse en la experiencia y en la razón teórica” (p. 155).

Y llegamos a Voltaire, que partía de considerar según Hurtado que “la felicidad no está en la moral religiosa, ni en el amor y la servidumbre a Dios, sino en la despreocupación por lo trascendente y el mañana, en disfrutar el momento presente” (p. 159). *Carpe diem*. Veladamente, ya en *Zadig* (1748) Voltaire intuye la pleamar de las sombras, pero a raíz del terremoto publica el *Poema sobre el desastre de Lisboa o examen de este axioma: todo está bien* (diciembre de 1755), lo que desencadena su inflexión hacia el pesimismo existencial —escribe: “El optimismo es desesperante. Es una filosofía cruel bajo un nombre consolador” (pp. 166-167)__. Es la quiebra del optimismo de unas Luces afligidas en su anhelo por superar el pesimismo barroco. Para Hurtado “La filosofía optimista ha fracasado y la vida se muestra como un tránsito por la tierra lleno de sinsabores, tristeza y lamentos. La felicidad dura un instante, el dolor, una eternidad” (p. 169). *Ubi sunt*. En *Cándido* (1759) Hurtado contempla a un Voltaire resignado, puesto que ante “la imposibilidad de dar una respuesta válida a la existencia del mal en el mundo, sólo queda centrarse en el presente, en lo inmediato de la existencia, en trabajar para sobrevivir cada día e intentar no pensar en el más allá, no buscar un por qué de las cosas,

3. Para la situación en Huelva vid. también p. ej. ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE HUELVA: *Efectos del “Terremoto de Lisboa” en Huelva y Ayamonte. 2 de noviembre de 1755. Documento manuscrito. Año 1755*, Colección de documentos, signat. 03970/012. ROMERO BARRANCO, Violeta: “Un testimonio literario de las repercusiones del terremoto de 1755 en Huelva: el Romance del Terremoto”, en *Huelva en su Historia*, 11, (2004), pp. 175-186.

porque el mundo no tiene sentido, no hay explicación racional” (p. 173). Hurtado proponer releer a Voltaire trasladando “el problema del mal desde la trascendencia y la teología hasta la inmanencia y la moral” (p. 179): el mal no es un problema de Dios, sino de la condición humana, cuyo horror supera al provocado por la naturaleza. Es el horror humano el que sacude hasta la ruina a la filosofía del optimismo, “una filosofía de la resignación social y política, un conformismo conservador” al servicio de la autoridad y el poder establecidos (p. 176). Queda, por suerte, un último consuelo, una esperanza —y una rebeldía— esencialmente volteriana frente a la inercia del horror: en vez del *ora et labora* propone el *ilústrate y progresá* (p. 175).

Rousseau responde al lamento trágico volteriano rechazando, sin caer en la trascendencia, su ataque a la divinidad. Rousseau plantea un término medio entre el optimismo de Pope y Leibniz y el pesimismo de Voltaire interpretando el seísmo a través de su crítica hacia el materialismo social de la humanidad, obsesionado con el mito de la inocencia primitiva del estado de naturaleza, frente a la connatural corrupción del proceso de civilización. Hurtado advierte del existencialismo que sin embargo subyace de la reflexión rousseauiana, reclamando el valor supremo de la vida (p. 199). Destaca cómo para Rousseau “la razón es limitada y no puede pretender abarcar algo tan inabarcable como la naturaleza y las causas primeras de las cosas” (p. 202). No obstante, en su crítica a Voltaire, tras los argumentos, Hurtado detecta una “mezcla de envidia, odio y resentimiento” (pp. 203, 206), un rencor que mira hacia atrás, anhelando un paraíso perdido en su caso no por el pecado, sino por el proceso de civilización.

En la tercera parte, Hurtado analiza las lecturas contemporáneas del fenómeno de la mano de Walter Benjamin, que analiza el terremoto de Lisboa desde una lectura “eminente propedéutica y objetiva” (p. 213); de Bertrand Russell, que “marca un punto de inflexión claro en el proceso de secularización y en la separación entre el mal físico y el mal moral” (p. 215); de Horkheimer y Adorno, quienes conectan la cuestión con el Holocausto para abordar el problema del mal, señalando que tanto la interpretación religiosa, como la secular del terremoto de Lisboa habían fracasado —la Ilustración recae en mitología, “una teodicea en toda regla” (pp. 218, 221)—; y, finalmente, de Werner Hamacher para quien la irrupción de lo irracional a causa del seísmo supone “la constatación del fracaso racionalista por intentar encorsetar lo real en categorías estáticas, ordenadas y regulares” (p. 225), revelando la paradoja del terremoto: el temblor es una metáfora de la inconsistencia, que “se instala en la naturaleza y en las conciencias humanas como un síntoma de la época”. De este modo, la razón se sitúa al borde del abismo afirmando la imposibilidad posmoderna de confiar en algo firme (p. 227).

En definitiva, Ricardo Hurtado nos ilustra de manera amena el giro que en el pensamiento ilustrado provoca el terremoto de Lisboa: cambió la mentalidad europea, aceleró el desarrollo de las ciencias de la naturaleza y el proceso de secularización, a la par que supuso la mayor contestación a la inocencia ilustrada acerca de la capacidad humana para controlar y racionalizar la realidad (pp. 25-26). Una catástrofe que el autor asimila en las Conclusiones al impacto provocado por el Holocausto, advirtiendo, sin embargo, que se trata de distintos paradigmas del mal: si el del te-

rremoto se debe a la naturaleza, el del Holocausto se debe al ser humano; el primero es inevitable, el segundo, no (p. 231).

Además de ilustrarnos sobre el seísmo geológico y filosófico que acontece en 1755, el libro de Ricardo Hurtado tiene la virtud de suscitar la curiosidad para ahondar en el conocimiento de aquel punto de inflexión que inaugura el otoño de unas Luces que empiezan a otear en lontananza los vértigos del vacío. El desasosiego de la existencia va calando en el espíritu de un siglo que se cubre de nocturnidades; y más allá del festivo ruido huidizo de los espantados, quedan las pinturas negras de la angustia para aquellos que están dispuestos a librar con audacia la titánica tarea de encararlas, con un puñado de certezas y oceánicas inseguridades, ya se presente disgregadora entre o lo uno o lo otro, ya sea asumida como compañera en el viaje de la vida, inevitable contraluz de la existencia. Incluso habrá momentos, en esta contienda sin fin, en los que se presentará transmutada en resignada melancolía al albur de una mar dueña de los destinos, pero ahora, y aquí está la clave, con la herida abierta de saber, o tal vez sentir, o quizás simplemente de intuir que caminamos sobre el latente rumor de la incertidumbre.

José Miguel Ortí Bordás, *Desafección, posdemocracia, antipolítica* (Encuentro, Madrid, 2015)

Juan Pablo Serra

Universidad Francisco de Vitoria (Madrid)
j.serra.prof@ufv.es

Para todos aquellos que siguen con cierto interés la actualidad política en su vertiente más intelectual, un libro como este constituye, sin duda, un reclamo justificado, pues los tres términos amalgamados en su título aluden a fenómenos de los que se habla desde hace tiempo en la academia y en los medios. Y, además, en un sentido cronológico más o menos consecutivo, pese a algunas coincidencias en el tiempo de las obras que así los identificaron. La primera vez que recuerdo haber encontrado una mención explícita acerca de la desafección fue en un texto académico de Ramón Cotarelo de 2006, esto es, publicado sólo dos años después del famoso *Post-Democracy* de Colin Crouch. Sin embargo, esta experiencia dice más acerca de la limitada especialización de quien esto firma pues, tras leer el primer capítulo del libro que nos ocupa, descubro con agrado que Mariano Torcal viene estudiando las causas de la desafección desde hace más tiempo y casi siempre en la órbita del análisis de las actitudes políticas y las conductas que reflejan la confianza ciudadana en los gobiernos y las instituciones, que es el enfoque desde el que Torcal suele trabajar junto con José Ramón Montero hace décadas.

En realidad, polítólogos y sociólogos llevan observando el fenómeno de la desafección desde los años 70 del siglo XX, aunque no siempre bajo ese rótulo, sino más bien a partir de la crisis de confianza

generada entonces en el seno de los sistemas comunistas y las distintas dictaduras latinoamericanas. Aún así, se trata de un lugar idóneo para empezar a trazar el retrato de la actualidad política que Ortí Bordás pretende en esta obra. No sólo porque “el presente siglo puede ser el siglo de la desafección” (p. 9), como arranca el libro. Tampoco porque la desafección política apunte a un déficit de legitimación, esto es, a una ausencia de justificación generalmente compartida acerca del poder y de su ejercicio (p. 16). Si resulta oportuna la contemplación del presente desde la desafección es, principalmente, porque se trata de una actitud indicadora de una manera de pensar y de vivir muy propia de nuestra época posmoderna y de las deslegitimaciones que le son propias, ya se trate de la ciencia (y su racionalidad), del arte (y su consuelo), de los discursos sobre los valores (y su bondad) y, por supuesto, del andamiaje institucional que configura todo paisaje sociopolítico. De hecho, este enfoque *epochal* de la desafección quizá revela mejor que otros lugares —como la *identity politics*— la traducción política de la mentalidad posmoderna. Seguramente porque la desafección incide en un estrato psicológico más amplio, que no sólo incluye al sujeto en busca de identidad o reconocimiento sino al conjunto de la sociedad, hoy paralizada no por falta de medios sino por una certidumbre nacida en la persona concreta que hoy está firmemente convencida “de que nada, absolutamente nada, puede hacer para superar el negativo estado de cosas con el que, en su opinión, políticamente se encuentra” (p. 27).

En democracia, esta impotencia política tendría que ser un sinsentido, ya que la democracia debería aparecer siempre “ante los ciudadanos como un auténtico

horizonte de oportunidades” (p. 28). Es cierto que, aunque el desafecto pueda ser crítico con la política y con los mecanismos de representación democrática y muestre un total desinterés por la escena pública, en cambio no cuestiona la bondad de la democracia, seguramente porque la mayoría de ciudadanos acepta —y, con ello, legitima tácitamente— lo que les viene dado. Para muchos intelectuales y prescriptores de opinión, de hecho, no es ni mucho menos problemático que los sistemas democráticos (constitucionales, pluralistas) aburran al elector, pues el que sean previsibles y no deparen sorpresas debería considerarse una virtud. Sin embargo, la democracia es un régimen que, guste o no, necesita un pueblo que la arrope y se interese por lo que ocurre en ella. Pero es difícil que suscite adhesión cuando el ciudadano siente o percibe el mal funcionamiento del sistema, “la verdadera, pero no única, causa de la desafección política” (p. 24).

Dicho esto, Ortí Bordás dedica el resto del primer capítulo a ilustrar esa quiebra del sistema glosando la reciente crisis económica a partir del relato estándar del mismo, esto es, el que sitúa la causa de la misma en el afán de lucro de los bancos e inversores, la desregulación de los mercados financieros y la desidia de los políticos. A continuación, refiere el caso español y los factores que azuzan la desafección en nuestro país, desde la desmovilización política que buscó la Transición hasta las redes clientelares erigidas por el carísimo régimen autonómico que hoy tenemos. Seguidamente, analiza la debacle del orden político presente, el socialdemócrata, que ha resultado el gran perjudicado por la desafección. Aunque sin pretensión de exactitud, Ortí Bordás recuerda que la socialdemocracia surgió tras la II Guerra

Mundial cuando los liberales incorporaron políticas públicas redistributivas y los socialistas asumieron la economía de libre mercado, la democracia y el parlamentarismo. Indirectamente, el socialismo venía a aceptar que la sociedad no prima sobre el individuo y que la política necesita tanto un individuo presente y activo —con autonomía personal pero socializado— como una sociedad capaz de cumplir sus fines desde el respeto a la libertad e independencia de la persona (p. 73). Pues bien, “la socialdemocracia sobre la que han llovido y todavía llueven las descalificaciones y la exigencia de responsabilidades políticas pertenece a una era periclitada. A un tiempo en el que la política tenía sentido, los relatos ideológicos poseían audiencia y disponían de seguidores, y los regímenes políticos aún conservaban la legitimidad intacta” (p. 75). Desde entonces, la socialdemocracia ha experimentado un continuo deterioro, al asociar su éxito e identidad al Estado del Bienestar, al terminar defendiendo sólo al que tiene trabajo, al luchar contra la riqueza y por su obsesión con las minorías y la extensión de derechos (pp. 78-79). Ha habido propuestas teóricas muy interesantes para reorientar el socialismo del siglo XXI, pero se quedaron en nada por la crisis económica y del sistema *in toto*. Y así se cierra el primer capítulo, resituando las consecuencias de la crisis dentro de una crisis más profunda, a saber, la de la representación política, que ha alumbrado el populismo, lo que Ortí Bordás ejemplifica con el caso de Podemos (pp. 109-113).

El desafecto, por tanto, no es un ciudadano contrario a sino uno desencantado y defraudado con la inoperatividad de un sistema —la democracia constitucional y representativa— que no sirve al pueblo sino sólo a sí mismo, con una partitocra-

cia que no mueve las energías de la gente ni aúna voluntades. Este fenómeno, sin duda preocupante, tiene más de una conexión con eso que muchos denominan *posdemocracia*, esto es, con la sensación compartida que tiene el sujeto actual de estar viviendo en una ficción política, en una sociedad y un régimen que tiene apariencia formal de democracia, pero donde el pueblo no ejerce poder alguno y sí lo hacen, en cambio, las oligarquías. Una democracia aparente que dificulta o imposibilita la oposición, que carece de alternativa y que asiste al desplome de los partidos políticos (p. 164). A este estado de cosas dedica Ortí Bordás un segundo capítulo que parte más de lo social que de lo individual —al fin y al cabo, dirá, la sociedad donde crece el fenómeno posdemocrático es una “sin argumento, sin cohesión, sin proyecto y sin un nivel satisfactorio de democracia” (p. 134)— y cuyos puntos más interesantes, para quien firma, se encuentran en la enumeración de características de la posdemocracia (pp. 139-147) y en el repaso histórico de los tipos de partido político que darían pie a los liderazgos fuertes encumbrados por partidos cártel que pululan en nuestro escenario político actual (147-171).

Si la posdemocracia es *también* un fenómeno propio de la posmodernidad política —esto es, de una atención exclusiva al presente y lo particular en detrimento de la construcción de la prosperidad común— que viene tras el ocaso del proyecto *welfarista* posterior a la II Guerra Mundial, la antipolítica que ocupa el tercer capítulo del libro sería la consecuencia directa del des prestigio de los partidos políticos y, más en general, de la política misma, de la que hoy se espera poco más que protección para desarrollar un proyecto de realización personal, en sabia cita de

Innerarity (p. 182). A la hora de rastrear el vínculo entre la desafección y el rechazo de la política, Ortí Bordás apunta al abandono de sus obligaciones por las élites oligárquicas —las primeras que ejercen la antipolítica excluyendo al pueblo de las decisiones que les afectan (p. 185)— y a la deriva desdemocratizadora de la partitocracia, que ha convertido la política en algo muy complicado e inaprensible, que sólo cuenta con un consentimiento pasivo y rutinario y que ejerce una política sin ambición, reacia a generar cambio social, obsesionada por integrar y carente de espíritu de lucha (pp. 187-190).

Y así termina un libro cuyo valor, no obstante, resulta difícil de juzgar. No sólo por la desproporción entre capítulos (el primero suma más de 100 páginas, mientras que el tercero ocupa apenas 40). Tampoco por la ausencia de una conexión más clara entre los epígrafes de cada capítulo, que obligan al lector a formular sus propias hipótesis y, en ocasiones, deparan lo que Arturo Merayo llamaba “textos chorizo”, esto es, un amontonamiento excesivo de ideas en frases que parece que van colgándose una tras otra (como ocurre cuando Ortí Bordás comenta el populismo). Y menos aún por la relativa transversalidad de la posición política del propio autor, que en muchos pasajes del libro se ciñe a la versión “oficial” —entiéndase, socialdemócrata— de los hechos políticos al mismo tiempo que aderezza dicho recuento con discretos matices de ortodoxia liberal y valores tradicionales. Todas estas críticas son debatibles. Al fin y al cabo, la diferencia de tamaño de los capítulos bien puede ser una opción de estilo justificable por la importancia de los temas; la abundancia de oraciones en ristra, un leve defecto que podría solventarse subdividiendo los epígrafes que las contienen; y la falta

de claridad ideológica es una opción legítima que hasta puede resultar virtuosa en un analista político. El problema es más de fondo que de forma, pues el libro no termina de ser un tratado de teoría política original ni tampoco una obra de investigación especializada. Es, sin más (ni menos), un ensayo de erudición con cierta pretensión de estilo, a medio camino entre Pierre Rosanvallon y Daniel Innerarity, de cuyas intuiciones y juegos de palabras bebe el autor sin disimulo. Un ensayo que, sin aportar ideas especialmente novedosas o argumentos elaborados con meticulosidad, recopila un buen conjunto de lecturas que no descubrirán casi nada al especialista pero, en cambio, sí aprovecharán al lector con interés en la política.

Aún así, la obra contiene varios logros intelectuales que es de justicia destacar, como la finura con que desgrana el significado de la posmodernidad política, la revisión de las formas históricas de los partidos políticos (de cuadros, de masas, *catch-all*, cártel) o la apelación a las clases medias de nuestro tiempo (no constituidas en torno a la propiedad sino al conocimiento y la formación) como actores llamados a ejercer algún tipo de acción ante la pérdida de la centralidad de la política clásica. De hecho, si algo se echa de menos en esta obra es, justamente, que Ortí Bordás haga valer su condición de *insider* de la política activa —desde principios de los 60 hasta mediados de los 90—, natural de la derecha, sí, pero con un viraje desde el tradicionalismo de su juventud hasta el centrismo de su madurez nada extraño en su generación sociológica y política. Lo que podría conseguir fácilmente explicitando mejor su concepción de la actividad política —mencionada de pasada en varias partes como un *hacer sumativo*, lo que podría conectarse con el

parecido que Platón estableció en la política con el arte de tejer— y también desarrollando con más extensión su rechazo de la democracia tutelada por la oligarquía y su apuesta por una “democracia de ciudadanos”, esto es, una democracia sustantiva, no meramente procedural ni limitada (p. 201). Esta apuesta también aparecía en su anterior *Oligarquía y sumisión* (2013), cuando Ortí Bordás reclamaba una democracia que se esfuerza por realizar la voluntad soberana del pueblo, organiza con eficacia la representación, permite la participación y acaba con la desigualdad de trato entre el campo privado y el ámbito público.

Ahí reside la esperanza política del autor, en la aspiración a un espacio político auténtico, basado en la iniciativa, la espontaneidad y la participación. “O mucho nos equivocamos o los regímenes políticos del futuro terminarán por ser los de unas clases medias con formación bastante, activas, dinámicas, innovadoras, imaginativas y capaces tanto de liberar a la democracia del rapto al que la sometió la partitocracia y está prolongando la posdemocracia, como de purificarla, autentificarla e instalarla en la realidad más estricta” (p. 216). El tiempo dirá si es así.

Pierre Rosanvallon, *El buen gobierno* (Manantial, Buenos Aires, 2015) Traducción: Horacio Pons

Manuel Carbajosa Aguilera

Universidad Pablo de Olavide de Sevilla
manuelcarbajosa@hotmail.com

Con la publicación de *El buen gobierno*, (*Le bon gouvernement*, Éditions du Seuil, París, 2015), presentado a principios de diciembre de 2015 en Buenos Aires y aparecido en las librerías españolas en la primera mitad de 2016, Pierre Rosanvallon culmina sus investigaciones sobre la evolución de la democracia contemporánea, que ha analizado en cuatro dimensiones:

1ª.- La democracia como ejercicio de la ciudadanía: estudiando, como primera esfera de la ciudadanía, el ejercicio de la confianza pública con la conquista del sufragio universal —el pueblo elector— (*Le Sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, París, Gallimard, 1992 [trad. esp.: *La consagración del ciudadano. Historia del sufragio universal en Francia*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1999]); y como segunda esfera, el ejercicio de la desconfianza —el pueblo vigilante— (*La Contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, París, Seuil, 2006 [trad. esp.: *La contrademocracia. La política en la era de la desconfianza*, Buenos Aires, Manantial, 2007]).

2ª.- La democracia como régimen político: analizando las instituciones y los procedimientos destinados a dar forma a la voluntad general. Estudia las instituciones de la representación (*Le Peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, París, Gallimard, 1998 [trad. esp.: *El pueblo inalcanzable*.

História de la representación democrática en Francia, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2004]); y las instituciones de la soberanía (*La Démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, París, Gallimard, 2000 [trad. esp.: *La democracia inconclusa. Historia de la soberanía del pueblo en Francia*, Bogotá, Taurus-Universidad Externado de Colombia, 2006]). Añade el estudio de lo que considera una triple legitimidad en el ejercicio del poder (de imparcialidad, de reflexividad y de proximidad), complementaria de la legitimidad de origen derivada de la expresión mayoritaria (*La Légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*, París, Seuil, 2008 [trad. esp.: *La legitimidad democrática. Imparcialidad, reflexividad, proximidad*, Buenos Aires, Manantial, 2009]); concluyendo con un análisis de la actual crisis de representación con *Le Parlement des invisibles*, París, Seuil, 2014 [trad. esp.: *El Parlamento de los invisibles*, Barcelona, Hacer, 2015].

3ª.- La democracia como forma de sociedad: considera que la revolución moderna es una «revolución de la igualdad», mostrando sin embargo su fracaso en la presente era de las desigualdades, «destructora de la democracia como forma de sociedad» en tanto que «allana el camino a todas las regresiones posibles del ideal democrático» (p. 36) como estamos teniendo ocasión de comprobar actualmente (*La Société des égaux*, París, Seuil, 2011 [trad. esp.: *La sociedad de los iguales*, Barcelona, RBA, 2012/Buenos Aires, Manantial, 2012]).

4ª.- La democracia como forma de gobierno: con *El buen gobierno* Rosanvallon analiza el problema del mal gobierno actual de las democracias en el marco de un proceso generalizado de concentración

de poder en el Ejecutivo, estructurando la obra en cuatro partes: *I. El Poder Ejecutivo: una historia problemática; II. La presidencialización de las democracias; III. La democracia de apropiación; y IV. La democracia de confianza.*

Rosanvallon afirma que «*si bien nuestros régimen es son democráticos, no se nos gobierna democráticamente*»; consecuentemente:

«Para los ciudadanos la falta de democracia significa no ser escuchados, ver que se toman decisiones sin consulta alguna, que los ministros no asumen sus responsabilidades, que los dirigentes mienten con impunidad, que el mundo político vive encerrado en sí mismo y no rinde cuentas suficientes, que el funcionamiento administrativo sigue siendo opaco» (p. 16).

El autor aborda la transición en Occidente del modelo parlamentario al presidencial, señalando los motivos del fenómeno y las consecuencias de sus respectivos desajustes: a la tradicional sensación de mala representación en el sistema parlamentario, se ha unido el del mal gobierno en el modelo presidencial, provocando la irrupción de populismos extramuros del bipartidismo. Un bipartidismo que ha perdido su capacidad representativa masiva, propia de una sociedad de clases basada en un capitalismo de organización, ante la actual era del «individualismo de la singularidad» propia del capitalismo de innovación (pp. 28-29).

Rosanvallon recorre la historia del presidencialismo, señalando cómo la aparición de la política de masas socava las estructuras políticas decimonónicas; la I Guerra Mundial cambia brutalmente la situación ante la necesidad de reforzar al Ejecutivo para dirigir con eficacia las operaciones militares; situación coadyuvada poco después a consecuencia de la gestión de polí-

ticas intervencionistas. Esta ampliación de la acción del gobierno desplazaba al parlamentarismo. Al viejo fantasma del despotismo ministerial de la arquitectura constitucional del XIX le sustituye el de la ineficacia en la gestión del Estado, arguyéndose que el juego parlamentario ralentiza las necesidades de eficacia del Gobierno (extrapolable a nuestro presente como ha advertido p. ej. Hartmut Rosa en *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, Buenos Aires, Katz, 2016, pp. 121 y ss.). Este proceso anti-parlamentario se inserta en el clima de rechazo por las élites a la incorporación de las masas a la política. Dinamitado el parlamentarismo de notables, se impone la idea de competencia en aras de la eficacia gubernativa y la racionalización administrativa, transformando el culto de las capacidades del ochocientos —la criba de la competencia se traslada del Legislativo al Ejecutivo— bajo un neologismo: *technocracy*. Al priorizarse la gestión sobre la representación, las argumentaciones a favor de un Poder Ejecutivo-administrativo eficaz son acompañadas del discurso del antiparlamentarismo y la anti-política, de la denuncia de incompetencia y corrupción de la clase política, contraponiéndose el orden racional-eficaz de la acción gubernamental frente a la inestabilidad parlamentaria. Derrumbado el mito de que «*el reino de la ley presupone la existencia de un mundo estable y previsible*» y ante «*la irrupción de lo inesperado*», de la «“brutalización” de la realidad que precipita los acontecimientos», se impone la idea de «*dar un marco organizado a la gestión de un estado de emergencia*» (p. 96). La decisión suplanta a la norma; la voluntad, a la razón. La constitucionalización de la excepción marca el período de entreguerras.

Tras la II Guerra Mundial retorna formalmente el parlamentarismo —aunque

contrapesado por la élite funcional en Francia (p. 292) —, evitando estructuras de personalización del poder. El crecimiento económico relega las cuestiones de arquitectura constitucional a un segundo plano, excepto en Francia, donde la crítica gaullista a la Constitución de la IV República cuestionaba la solidez institucional de la jefatura del Estado. Para Rosanvallon, el posterior gobierno de Charles De Gaulle «*marcaría la cesura crucial en el funcionamiento de las democracias, al hacer de la elección de la cabeza del Ejecutivo por sufragio universal la clave del ingreso en democracia de ese poder largo tiempo impensado*» (p. 133). De Gaulle pensaba que mientras el Parlamento «*reúne la delegación de los intereses particulares*», el Ejecutivo tiene la función inversa: «*representar la voluntad general y la unidad del país*» (pp. 133-134). Tras la descolonización acomete su estrategia de reforma constitucional. Maurice Duverger denunció que realmente todas las democracias occidentales se movían en la misma dirección, enmascarando, en aquellas en las que la cabeza del Ejecutivo no se elegía directamente, las elecciones legislativas en presidenciales. Rosanvallon señala en el *modelo presidencial gobernante* tres dimensiones: funcional, institucional y constitucional. La dimensión funcional —la personalización— e institucional —preeminencia del Ejecutivo— son comunes en todos los régimes modernos; y si se miran con amplitud revelan «*una forma de convergencia constitucional que permite, por lo tanto, hablar de generalización del modelo presidencial gobernante*» (p. 144).

Para Rosanvallon, la relación actual gobernante-gobernados se limita a la elección de la cabeza del Ejecutivo: una *Democracia de autorización* reducida a

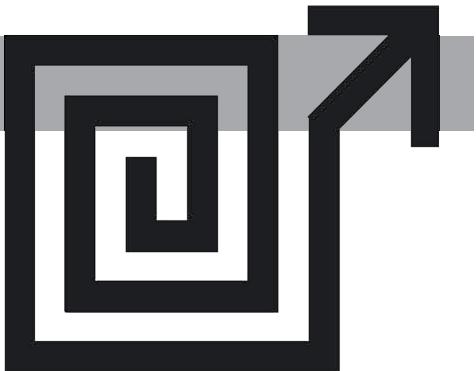
otorgar permiso para gobernar, contraviniendo el espíritu fundacional de nuestras democracias. Su análisis nos permite advertir las raíces de la desafección política actual y las premisas del reto democrático frente al retorno de los populismos.

Rosanvallon invita a avanzar en nuestras democracias, proponiendo la elaboración de una Teoría General del Control Democrático. El objetivo es una *Democracia de apropiación* basada en la legibilidad, la responsabilidad y la responsividad (*responsiveness*), llamando a la transparencia, la comunicación veraz, la integridad, la ética pública de la gobernanza y la representación, a revitalizar unos partidos reducidos a la gestión de plazos electorales, puesto que:

«Los ciudadanos no sueñan con la democracia directa, en el sentido más técnico de la expresión, aunque desean que en ocasiones puedan organizarse refrendos sobre cuestiones específicas. Lo que quieren son gobernantes que hagan su trabajo con competencia y dedicación y tengan la inquietud prioritaria de servir al interés general y no su carrera [...]. Aspiran antes que nada a una manera de gobernar constantemente abierta» (p. 196).

El libro, en definitiva, nos invita a reflexionar sobre la necesidad de avanzar en el protagonismo de la ciudadanía, en revitalizar las instituciones en términos de transparencia, en reforzar los equilibrios de poderes, los frenos y contrapesos o la misma la libertad de expresión, víctimas hoy en día de unos ataques sin decoro por parte de unas inquietantes inercias políticas y económicas.

Quisiera finalmente destacar el cuidado editorial a la hora de incluir todas las traducciones al castellano de unas obras que conforman un aparato crítico excelente.



Reseñas biográficas
de los autores



BREVES RESEÑAS BIOGRÁFICAS DE LOS AUTORES

Mohamed El Achouri

Licenciado en Derecho Público con especialización en Ciencias Políticas, DEA en Ciencias Políticas con especialización en Sociología Política y doctorado en Ciencias Políticas en Toulouse con la tesis *La notion de démocratie au Maroc essai d'analyse des discours du trône: 1962-1995*. Actualmente es profesor e investigador en la Facultad de Ciencias Políticas de Meknès, coordinador del Máster “Etudes Politiques et Religieuses” y del Grupo de Investigaciones y Estudios constitucionales, políticos y religiosos. Su línea de investigación es la interferencia de la religión y la política en el sistema político marroquí.

Abdelali Adadne

Titular de un grado en Ciencias Experimentales, grado en Letras Modernas Bilingües, licenciatura en Biología General, licenciatura en Derecho Público (especialidad en Relaciones Internacionales) y licenciatura en Derecho Musulmán (Sharia). Titular de un Máster en Administración, certificado de aptitud en la investigación en Derecho Constitucional “Suficiencia investigadora”: Universidad de Sevilla, diploma de estudios superiores especializados en Derecho Positivo comparado con Derecho musulmán, diploma de estudios superiores enfocados en Ciencias Políticas, de un Máster en Gestión Pública del Institut supérieur de commerce et d'administration des entreprises, y de un doctorado en Derecho privado. Actualmente es profesor en la uni-

versidad Mohamed V de Rabat. Sus líneas de investigación son el Derecho Internacional Privado de la Familia, las interferencias civilizatorias entre sistemas jurídicos, la situación religiosa en materia de Derecho Internacional Privado y la cuestión de la inmigración a la luz del Derecho Internacional Privado.

Abdelhamid Adnane

Licenciado en Biología y en Derecho. Ha obtenido la suficiencia investigadora en la Universidad de Sevilla, y ha realizado el Master Superior en Abogacía en la Universidad Pablo de Olavide donde también se doctoró en Derecho. Es profesor de Derecho constitucional, y sus investigaciones se centran en los derechos sociales, el constitucionalismo árabe y la descentralización. Es autor de tres monografías y de una veintena de publicaciones en revistas científicas y en obras colectivas.

Souad Adnane

Maestra en políticas públicas con especialización en estudios de mujeres de la Universidad George Washington en los Estados Unidos. Actualmente cursa un doctorado en políticas sociales y género en la misma universidad. Consultora en el Banco Mundial. Anteriormente, había trabajado con varias organizaciones internacionales de desarrollo durante ocho años, enfocando en temas de mujeres, participación económica y otros temas de desarrollo en la región MENA. Es miembro fun-

dador del Centro Árabe de Investigación Científica y Estudios Humanos, un think tank con sede en Marruecos y destinado a promover los valores de la democracia y la libertad en el mundo árabe. Sus intereses de investigación incluyen temas relacionados con el género, el desarrollo económico y los derechos de propiedad.

Mohamed Saad Bentouet

Doctor en Derecho por la Universidad de Sevilla, actualmente es investigador en Derecho Internacional y Relaciones Internacionales. Su línea de investigación principal se centra en el terrorismo internacional, especialmente en lo que se refiere a la amenaza terrorista y el uso de las nuevas tecnologías. Es autor de libro “La comunidad internacional frente al terrorismo yihadista” (2017), y ha publicado diferentes trabajos en revistas científicas y obras colectivas.

Manuel Carbajosa Aquilera

Doctor en Derecho por la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla con la tesis titulada “Alberto Lista y los orígenes del liberalismo doctrinario en España” (2016). Miembro del Laboratorio de Ideas y Prácticas Políticas (LIPPO) de la Universidad Pablo de Olavide, colabora en la línea de investigación dedicada al Pensamiento Político Español. Autor de varios trabajos sobre historia del pensamiento jurídico-político español. Desarrolla investigaciones relacionadas con la Historia constitucional, la Historia de las ideas políticas, la Historia del Derecho, la Filosofía política y la Filosofía del Derecho. Funcionario.

María Isabel Cepeda González

Doctora en Ciencias Económicas. Profesora a tiempo completo en el Departamento de Historia Económica y Filosofía Moral. Universidad Rey Juan Carlos (Madrid). Autora de artículos, libros y capítulos de libros, en publicaciones nacionales e internacionales. Árbitro en Congresos nacionales e internacionales de reconocido prestigio. Evaluadora en revistas científicas internacionales indexadas. Profesora de Violencia Doméstica y Género, especializada en género, sexismo y discriminación.

Valerio D'Angelo

Doctor en filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid con una tesis titulada “La noche del mundo. Un análisis de la relación entre nihilismo y política.” Su área de especialización es la teoría política moderna y contemporánea, con un enfoque temático sobre las teorías de la soberanía, la biopolítica, el nihilismo, la teología política o el anarquismo. Sus intereses de investigación se ubican en la intersección entre filosofía, ciencia política y antropología. Ha participado en congresos internacionales y ha publicado artículos científicos sobre autores como Gianni Vattimo, Reiner Schürmann, Max Stirner y Gustav Landauer.

Roberto García Jurado

Doctor en ciencia política por la Universidad Complutense de Madrid. Licenciado y Maestro en Ciencia Política por la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Coeditor de “La democracia y los ciudadanos” (2003). México: UAM. Autor de “La teoría de la democracia en

Estados Unidos. Almond, Lipset, Dahl, Huntington y Rawls." (2009). México: Siglo XXI. Temas de investigación: teoría y filosofía política moderna y contemporánea. Publicaciones recientes: "Maquiavelo y los condottieri" *Estudios políticos*, No. 32, 2014; "La teoría de la guerra de Maquiavelo" *Signos Filosóficos* No. 33, 2015; "Maquiavelo y el arte de la diplomacia" *Estudios Políticos* No. 37, 2016; "Maquiavelo: la educación y formación de un humanista" en Israel Covarrubias (coord.), (2017). *Maquiavelo. Una guía contemporánea de lectura sobre lo político y el Estado.* Taurus, 2017. Actualmente es profesor del Departamento de Política y Cultura de la UAM Xochimilco.

Alberto González Pascual

Doctor *cum laude* en Ciencias de la Información por la Universidad Complutense de Madrid, y doctor *cum laude* en Pensamiento Político por la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. Es *alumni* de Harvard Kennedy School y ha sido investigador postdoctoral en el Real Colegio Complutense at Harvard University. Imparte las asignaturas de Fundamentos del Periodismo, Teoría de la Información y Teorías del Cine en las titulaciones de Comunicación Audiovisual y Periodismo de la Universidad Rey Juan Carlos, y la asignatura de Cultura de las Organizaciones en la titulación de Publicidad y Relaciones Públicas del Centro Universitario Villanueva de Madrid. Además, trabaja como Director de Transformación y Talento en el área de RRHH de PRISA, y es colaborador habitual de EL PAÍS Retina y bloguero de El Huffington Post. Entre sus últimas publicaciones científicas destacan: "El mecanismo de la compasión: multiplicar el compromiso en tu organización", *Harvard Deusto Review*, No. 279,

mayo de 2018; "Problemáticas críticas del periodismo contemporáneo. Objetividad, autoridad y efectos de la posverdad", *Revista Internacional de Pensamiento Político*, vol. 12, 2017; "La existencia resiliente. Cultivar el sentido del todo para mejorar las organizaciones", *Harvard Deusto Review*, No. 267, mayo de 2017; "Adaptación de los Millennials a las empresas: la curva de la transformación generacional" en *Millennials. La generación emprendedora*. José María Álvarez Monzoncillo y Guillermo de Haro Rodríguez (Coords.), Fundación Telefónica, 2017; "Sensibilidad protópica y conciencia pregresista en la evolución del capitalismo tardío", *Revista Internacional de Pensamiento Político*, vol. 11, 2016; *El pensamiento político de Fredric Jameson. Discurso utópico para la transformación de la sociedad y la defensa del débil*, Dykinson, Madrid, 2016; "El flujo del liderazgo en el racionalismo de los sistemas industriales", *Harvard Deusto Review*, No. 259, septiembre de 2016; *Caos digital y Medios Comunes. Transformaciones de la comunicación social en el siglo XXI*, Dykinson, Madrid, 20

Elisa Goyenechea

Graduada en Filosofía y Dra. en Ciencias Políticas, Universidad Católica Argentina. Tesis doctoral, dirigida por Jorge Dotti, "Tiempo kairológico y tradición oculta. La recepción de Walter Benjamin por parte de Hannah Arendt", con calificación Summa Cum Laude. Beca posdoctoral otorgada por la Facultad de Ciencias Sociales, UCA. Proyecto de investigación: "La recepción de Thomas Jefferson y de John Adams en el pensamiento de Hannah Arendt" (2016-2019). Profesora titular de la Cátedra de Filosofía política. Profesora de seminario posgrado para el Doctorado en Ciencias Políticas. UCA. Dictado de cursos de formación filosófica y política en

la Universidad Austral y en la Fundación Ortega y Gasset, de Buenos Aires. Participación en Congresos nacionales e internacionales. Artículos académicos sobre el pensamiento de Hannah Arendt, en publicaciones nacionales y extranjeras. Miembro del “Programa de Pensamiento Político Moderno y Contemporáneo”, Facultad de Ciencias Sociales, UCA. Miembro del “Seminario permanente de Teología, Filosofía, Ciencias y Tecnología” (SPCyT), Facultad de Teología, UCA. Colaboradora de Revista “Criterio” y del periódico “La Nación”.

Paula Jimena Sosa

Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Tucumán. Becaria doctoral de CONICET con un proyecto sobre la constitución de los estudios filosóficos en Tucumán durante las décadas de 1940 y 1950. Estancia de investigación en el Instituto de Altos Estudios de América Latina (IHEAL-Sorbonne Nouvelle París 3), donde además convocó a las jornadas “La philosophie en Argentine Débats et pratiques d'un champ académique et périphérique”. Ha publicado trabajos en las revistas “Humanitas” y la “Revista de Filosofía y Teoría Política” y en distintas compilaciones universitarias y encuentros científicos. Actualmente, participa en el grupo de Investigación “El lenguaje y sus dimensiones en los distintos saberes. Del pensamiento moderno al giro lingüístico” a cargo de María Mercedes Risco.

Jad El Khannossi

Doctor por la Universidad de Cádiz. Especialista en el mundo árabe islámico. Investigador y lector en el Departamento de árabe de la misma universidad. Conferenciante y articulista en revistas científicas españolas e internacionales.

Sus estudios abarcan diversas temáticas. Sus estudios abarcan diversas temáticas. Entre sus publicaciones: “Los factores externos e internos de la revolución Siria”; “El gran Oriente Medio”; “La primavera Árabe: ¿oportunidad o desafío?”, “Turkey and its geopolitical reserves: Between East and West”, “Iran and the Gulf status: statics and Dynamics”, “El mundo árabe y la democracia ¿un matrimonio pendiente?”, “Rusia and The Horn of Africa: A quiet Return?”, “Crimea ¿Un motivo de Guerra?”, “Irak ¿un dilema complejo?”, “Oriente Medio ¿el caos?”, “Los principales impactos sobre el pensamiento europeo ¿renacimiento?”, “Términos esenciales, el Cine egipcio y la propaganda del poder: Egipto de Naser a Mubarak”, “Turquía: hacia una nueva postura exterior”, etc...

María del Águila Lara Palacios

Licenciada en Humanidades por la Universidad Pablo de Olavide (2011). Máster en Ciencias Sociales e Intervención Social por la misma universidad (2013). Especializada en la mediación intercultural, mediación familiar y la resolución alternativa de conflictos. Con una larga trayectoria profesional en la enseñanza y aprendizaje del español y su cultura como segunda lengua; en la planificación y desarrollo de proyectos sociales; y en la intervención directa con personas migrantes. Investigadora en la trata de personas con fines de explotación sexual. Miembro de IESMALÁ y colaboradora de Accem.

Paloma Martínez Matías

Profesora en el Departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense, se doctoró en Valencia y ha realizado diversas estancias de investigación en la

Albert-Ludwigs-Universität de Friburgo (Alemania). Ha dedicado la mayor parte de su trayectoria investigadora a la obra de Martin Heidegger, centrándose, entre otras cuestiones, en el estudio de Ser y tiempo y en la problemática del lenguaje a propósito de su interpretación de la poesía de Hölderlin. El examen de la confluencia entre la comprensión heideggeriana de la modernidad y el pensamiento maduro de Karl Marx ha orientado sus investigaciones más recientes hacia temáticas de índole política, concretadas en publicaciones sobre las implicaciones políticas de la filosofía de Heidegger, la relación entre capitalismo y neoliberalismo y la reflexión crítica sobre el populismo.

Eduardo Molina Campano

Licenciado en Historia por la Universidad de Sevilla, Magíster en Ciencias Políticas por la Universidad de los Andes, Mérida, y Doctor en Pensamiento Político por la Universidad Pablo de Olavide, ha ejercido como docente en la ULA de Venezuela tanto en pregrado como en postgrado en el campo de las Relaciones Internacionales y el Análisis Político respectivamente. Es investigador del Laboratorio de Ideas y Prácticas Políticas (LIPPO) de la UPO y ha publicado varios artículos y libros entre los que destacan: “Qué es y hacia dónde va la Revolución Bolivariana”, “Repensando las revoluciones clásicas” y “la Filosofía Política de Toni Negri: Un debate abierto sobre la renovación de la teoría marxista”. Sus áreas de investigación son la teoría política neomarxista, las relaciones internacionales, la economía política global, América Latina, la democracia y los sujetos sociales.

Gabriel Moreno González

Premio Extraordinario de Bachillerato, Graduado en Derecho por la Universidad

de Extremadura con Premio Extraordinario Fin de Carrera, Premio Nacional a la Excelencia Académica, Máster Universitario en Derecho Constitucional por el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales y la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, con estancias de investigación en el Instituto Complutense de Estudios Jurídicos Críticos (2014), el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (2015), la Universidad de Sussex, Inglaterra (2016), el Max Planck Institute for Comparative Public Law and International Law de Heidelberg, Alemania (2017) y la Universidad Federal de Recife, Brasil (2018). Tiene diversos estudios publicados en revistas científicas y obras colectivas sobre la estabilidad presupuestaria y las instituciones de gobernanza económica de la Unión Europea y su dimensión constitucional, materias sobre la que ha impartido diferentes conferencias en las Universidades de Alicante, Valencia, Complutense, Autónoma de Honduras, Politécnica de Nicaragua, Bolonia, Vigo, Castilla-La Mancha, Autónoma de México, Federal de Recife o Extremadura. Actualmente realiza el doctorado en Derechos Humanos y Democracia en la Universitat de València, en el departamento de Derecho Constitucional y Ciencia Política, del que forma parte como investigador predoctoral. Asimismo, es codirector del proyecto de jóvenes investigadores The Social Science Post, miembro de la Asociación de Constitucionalistas de España y de La Facultad Invisible.

Mohamed El Mouden

Profesor de estudios árabes e islámicos en la universidad de Cádiz. Doctor en argumentación y análisis del discurso por la universidad de Tetuán, Marruecos, en

2002. Doctorando en comunicación, nuevas tecnologías e Islam político en la universidad de Sevilla. Miembro del grupo de investigación en comunicación y crítica de la cultura, universidad de Sevilla. Ha sido miembro de International Society for the Study of Argumentation (ISSA), Universidad Van Ámsterdam, Holanda. Tiene dos libros publicados: “Los medios de comunicación y cambio político en Marruecos”, 2018, Madrid, así como “Cuestiones de la argumentación en el pensamiento islámico: lengua, discurso y razón”, 2017 (publicado en árabe y editado por el Ministerio de Cultura marroquí).

Luisa Posada Kubissa

Doctora en Filosofía y Profesora Titular de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (España). Miembro del Consejo del Instituto de Investigaciones Feministas de esa universidad, ha sido directora del “Magister en Estudios de Género” de la misma. Entre sus publicaciones destacan los libros “Sexo y Esencia. De esencialismos encubiertos y esencialismos heredados” (1998); “Celia Amorós” (2000); “Razón y Conocimiento en Kant” (2008); “Sexo, vindicación y pensamiento. Estudios de teoría feminista” (2012); “Filosofía, crítica y (re)flexiones feministas” (2015); “Feminismo y Multiculturalismo” (coedición, 2007); y “Pensar con Celia Amorós” (coedición, 2010). En el marco de la filosofía y de la teoría feminista ha participado en múltiples foros, revistas especializadas y proyectos de investigación.

Kénel Sénatus

Bachiller en Filosofía y licenciado en Psicología por la Universidad Centroamerica-

na (UCA) de Managua en el año 2000. Entre 2002 y 2006 es licenciado canónico en teología por el Centre Sèvre (Facultad Jesuita de filosofía y teología de París). Trabajó durante 6 años como coordinador del Servicio Jesuita a Refugiados (SJR) en Haití. De 2007 a 2011, obtuvo una licenciatura en Derecho. Luego, un Máster en Derechos Humanos por la Universidad Saint Louis de Bruselas en 2014. Ese mismo año inició un doctorado en Ciencias Jurídicas y Políticas en la Universidad Pablo de Olavide (UPO) en Sevilla, en la que también obtuvo un Máster en Derecho de las Nuevas Tecnologías en 2016. Colabora desde enero de 2018 como Secretario de la Facultad de Ciencias Económicas, Sociales y Políticas de l'Université Notre-Dame d'Haiti (UNDH) y como profesor de Derecho Internacional.

Pablo José Terol Orozco

Graduado en Derecho por la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla (2016) con la distinción honorífica *Laudabilis Alumnus*, y titulado con un Máster en Derecho Constitucional por la Universidad de Sevilla (2017). También realizó un doble curso intensivo en Derechos Humanos y Derecho de la Unión Europea en el European University Institute de Florencia. Actualmente trabaja para el Laboratorio de Ideas y Prácticas Políticas (LIPPO) como Técnico Superior de Apoyo a la Investigación, como parte de una iniciativa europea de apoyo a la investigación. Su actual línea de investigación se centra en el estudio de los instrumentos de la democracia directa y su aplicabilidad en los regímenes democráticos modernos.



Normas para autores, Compromisos y Licencias



Revista Internacional de Pensamiento Político

Normas para autores, Compromisos y Licencias

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. Ello incluye las investigaciones sobre Filosofía Política, Ciencia Política o Filosofía Jurídica. La revista tiene una periodicidad anual. Cada año se cierra la recepción de colaboraciones en el mes de noviembre y se publica el número correspondiente en los tres primeros meses del siguiente año. Se admiten trabajos en lengua inglesa, francesa e italiana, siguiendo los criterios establecidos por el Comité de Redacción y Programación.
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 artículos serán sometidos a dos evaluadores externos (sistema doble ciego). Los evaluadores serán designados por el Comité de la revista, absteniéndose en el debate y designación quienes estén afectados por relaciones académicas y de parentesco con determinados autores en aras de la mayor imparcialidad y objetividad. Los artículos deben obtener dos informes positivos para su publicación de evaluadores externos. En el caso de discrepancia entre los dos informes se acudirá a un tercer informe arbitral. Los artículos pueden ser aceptados definitivamente o provisionalmente y condicionados a que los autores/as revisen sus artículos incorporando las objeciones y sugerencias de los evaluadores. En tal caso, una vez recibidos y examinados de nuevo podrán ser aceptados definitivamente.
4. Los artículos deberán enviarse, preferentemente, por correo electrónico a la dirección **rjsordia@upo.es** (director de la revista) o por correo ordinario a la dirección postal de RIPP; en este caso, se remitirá una copia en papel y otra en CD. RIPP mantendrá correspondencia con los autores, preferentemente vía correo electrónico, siendo la primera comunicación el acuse de recibo del trabajo remitido.

5. Los artículos deberán ir en formato *Microsoft Word™*, a espacio y medio, letra Times New Roman, número 12, con márgenes simétricos de 2,5 cms. y paginados. La extensión de los artículos no deberá ser superior a las 30 páginas (tamaño DIN-A4), y las reseñas bibliográficas no superarán las 5 páginas. Los autores/as enviarán una versión anónima de su artículo en el caso de que contenga datos que puedan desvelar su identidad.

6. La primera página del artículo 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 4 y 6 palabras).

7. Las tablas, cuadros, gráficos y figuras que se incluyan deberán integrarse dentro del texto debidamente ordenadas 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 JPG.

8. El autor puede optar por el sistema de citas en el texto, colocando entre paréntesis autor, fecha y página en el cuerpo del artículo, o el sistema de citas a pie de página. La opción por el sistema de las citas en el texto obligará al autor a colocar al final del artículo una bibliografía general en la que aparezcan todos los datos de las obras referenciadas.

Igualmente el autor puede optar por el modelo clásico o el modelo moderno de citas

Ejemplos de modelo clásico de citas:

- Pérez Luño, A.E., *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Tecnos, Madrid, 1984
- Alarcón, C., "Análisis comparativo de los sistemas electorales", *Revista Internacional de Pensamiento Político*, vol. 1, 2006, pp. 123-144.
- Mora Molina, J.J., "Democracia, Constitución y Estado de Derecho ¿Hasta dónde nos sirve el modelo garantista?", en vol. col. J.J. Mora Molina (coord.) *Jaque a la democracia*, Sepha, Málaga, 2011, pp. 49-75.

Ejemplos de modelo moderno de citas:

- Pérez Luño, A.E. (1984) *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Madrid, Tecnos.
- Alarcón, C. (2006) "Análisis comparativo de los sistemas electorales", *Revista Internacional de Pensamiento Político*, vol. 1, pp. 123-144.
- Mora Molina, J.J. (2011) "Democracia, Constitución y Estado de Derecho ¿Hasta dónde nos sirve el modelo garantista?", en vol. col. J.J. Mora Molina (coord.) *Jaque a la democracia*, Málaga, Sepha, pp. 49-75.

9. El autor debe entrar en la web de la revista (www.pensamientopolitico.org) para ver el encabezamiento de los artículos del último número en lo que se refiere a sucesión

de los ítems del encabezamiento de los artículos: título, autor, resúmenes y palabras clave, así como la enumeración de los epígrafes.

Debe adaptar el texto de su artículo a esta sucesión de ítems.

EJEMPLO

Todo el artículo irá en letra Times New Roman 12 y a espacio y medio (títulos, palabras clave, resúmenes, capítulos, epígrafes, texto) a excepción de las notas y citas a pie de página que irán en Times New Roman 10.

LA OBJECIÓN DE CONCIENCIA (Título del artículo en mayúsculas y negrita) **TÍTULO EN INGLÉS** (en mayúsculas y negrita)

Ramón Luis Soriano Díaz

Universidad Pablo de Olavide de Sevilla

rlsordia@upo.es

Palabras clave (Colocar palabras clave de un artículo: de 4 a 6)

Keywords (Colocar *keywords* de un artículo: de 4 a 6)

RESUMEN (Colocar un resumen de un artículo de 100 palabras aproximadamente)

ABSTRACT (Colocar *abstract* de un artículo de 100 palabras aproximadamente)

1. Argumentos favorables (en minúscula y negrita)

1.1. *Primer argumento* (en cursiva los epígrafes)

1.2. *Segundo argumento* (en cursiva los epígrafes)

2. Argumentos desfavorables (en minúscula y negrita)

2.1. *Primer argumento* (en cursivas los epígrafes)

2.2. *Segundo argumento* (en cursiva los epígrafes)

Los demás apartados menores deben ir siempre en letra minúscula, sin negritas, cursivas y subrayados.

10. El título del archivo del artículo en Word.doc de los autores será el de los apellidos de los autores. Ejemplo: Molina Agenjo. Los autores enviarán junto con su trabajo y en archivo adjunto Word.doc una breve reseña biográfica suya, de cinco a diez líneas, que será incluida en la sección correspondiente de la revista. El archivo Word.doc llevará igualmente como título los apellidos del autor seguido de CV. Ejemplo: Molina AgenjoCV

11. Se acusará la recepción de los artículos en el plazo de una semana. Los artículos serán evaluados por el sistema de doble ciego en el plazo máximo de dos meses tras su recepción, e inmediatamente se comunicará a los autores el resultado de la evaluación, que podrá ser: a) aceptación, b) aceptación condicionada al cumplimiento de las sugerencias de los evaluadores, y c) no aceptación. La aceptación condicionada exigirá a los autores el envío de nuevo del artículo reformado en un plazo máximo de una semana. El título del archivo Word reformado llevará los apellidos del autor seguido del número dos. Ejemplo: Molina Agenjo.

Compromiso Ético

La Revista Internacional de Pensamiento Político (RIPP) se adhiere a las directrices del EASE (European Association of Science Editors) y del COPE (Comitee on Publications Ethics), que registran unas buenas prácticas para la gestión, edición, revisión y publicación de resultados científicos en revistas de diferentes áreas de conocimiento. En este sentido:

- *Respecto a los autores.* Los autores se comprometen a enviar trabajos inéditos y originales, que no hayan sido publicados anteriormente y que no estén sometidos a evaluación por otras revistas académicas. Entregarán un trabajo con sus señas de identidad y otro que omita cualquier detalle que pueda llevar a los evaluadores a conocer quién es el autor del trabajo. Aceptarán las normas sobre envío de originales de los autores de la revista, publicadas en la web de la revista y al final de cada número en papel, y su proceso de evaluación, revisión y publicación.
- *Respecto a los evaluadores.* Los evaluadores de los trabajos asumen el compromiso de llevar a cabo un examen de los trabajos serio y responsable, cumpliendo con todos los tramos del informe de los expertos arbitrado por el Consejo de la revista, evitando cualquier conflicto de intereses.
- *Respecto al Consejo de Redacción y Programación.* El Consejo de Redacción se compromete a seleccionar evaluadores competentes en la materia objeto de evaluación y a respetar la confidencialidad de los trabajos enviados, sus autores y evaluadores, de forma que el anonimato presida todo el proceso de evaluación. Asimismo evitará toda clase de conflictos de intereses y cumplirá con los requisitos y los períodos de evaluación, edición y publicación, que exigen la periodicidad y las normas para el envío de originales a la revista.

Licencias

Se permite el acceso libre y abierto de cualquier interesado a todos los contenidos de los números de la revista, sin costo alguno, pudiendo imprimir y trasladar todos los artículos, con la única condición de precisar la fuente y la autoría.

La revista: a) no cobra a los autores costos por el procesamiento de los artículos ni por el envío de los mismos, b) mantiene el copyright para los autores sin restricciones, c) facilita a los autores conservar sus derechos de publicación sin limitaciones.

La Revista Internacional de Pensamiento Político libera los contenidos de acuerdo a la licencia “Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 CC BY-NC-ND” del proyecto Creative Commons dispuesta en la siguiente url: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>

La Revista Internacional de Pensamiento Político es una obra original del Laboratorio de Ideas y Prácticas Políticas de la Universidad Pablo de Olavide. Todos los artículos incluidos en la Revista son obra original de sus respectivos autores. Esta Revista se ofrece libremente a la comunidad científica y académica sin coste alguno y opera bajo

una Licencia Internacional Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObra-Derivada 4.0.

– **Puedes** acceder a todos los números de la Revista y a sus contenidos a través de los enlaces disponibles en esta página web. Puedes compartir y difundir libremente este contenido, así como utilizarlo para cualquier trabajo, tesis o artículo, siempre y cuando hagas referencia expresa a su autor o autora original, al número de la Revista en que aparece y al Laboratorio de Ideas y Prácticas Políticas. Si deseas traducir o compilar alguno de los artículos aquí disponibles, por favor ponte en contacto con pensamientopoliticorevista@gmail.com

– **No puedes** apropiarte de este contenido, modificarlo ni emplearlo con fines comerciales o lucrativos. No se permite ninguna transformación del contenido disponible en esta página ni en la propia Revista.

Para más información, puedes consultar el contrato de licencia en:

URL: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>



Guidelines for authors,
Ethical Agreement and
Licenses



Revista Internacional de Pensamiento Político

Guidelines for authors, Ethical Agreement and Licenses

1. International Journal of Political Thought (IJPT) publishes articles that result from an original research on subjects related to political thought. This includes researches on Political Philosophy, Political Science and Philosophy of Law.

The Journal is published yearly. It has both a printed and a digital edition. Articles in digital edition can be freely accessed by anyone from the moment they are published, to be printed or transmitted freely but never with an aim of commercial profit. Editorial deadline ends on November and the correspondent issue is published between January and February. Works in English, French and Italian are admitted, following the criteria established by the Editorial and Programming Board.

2. Articles must be original and unpublished, and/or neither accepted for publishing or being evaluated for publishing in any other medium or journal. In exceptional cases, commented translations of significant texts may be published under the section Several Studies.

3. Articles will be submitted to two external reviewers (double blind peer review system). Reviewers will be designated by the Board, and for further objectivity and fairness, those who may have an academic relation, or of kinship, with the authors will be excluded from the process.

Articles must obtain positive reports from both reviewers. In case of discrepancy, a third arbitral reviewer may be consulted. Articles may be definitively or provisionally accepted, with the condition that authors revise the text incorporating suggestions and/or corrections indicated by the reviewers. In this case, once received and evaluated for a second time, they may be definitively accepted for publishing.

4. Articles must be submitted, preferably, by e-mail to this direction: **rlsordia@upo.es** (Senior Director); or by post mail to the direction indicated by IJPT. In this case, both a paper and a CD copy must be submitted. IJTP will keep in touch with the authors, preferably via e-mail, and will communicate first the notification of reception of their works.

5. Articles must be in Microsoft Word™ format, space and a half, Arial font, size 12, symmetrical margins of 2,5 cm and paginated. Articles must not extend beyond 30 pages (size DIN-A4), and bibliographical summaries must not extend beyond 5 pages.

6. The first page of every article must contain the title in both Spanish and English, the name of the author or authors, the institution they belong to and their e-mail address, an abstract in both Spanish and English (of around 100 words), and keywords in both English and Spanish (between 4 and 6). At the end of every article authors must include a short CV, from five to ten pages.

7. Tables, charts, graphics and figures included within the articles must be integrated within the text, properly ordered and with reference to the source. Each of them must be ordered by type (table, chart, graphic and figure) and number from lower to higher. Said tables, charts, graphics and figures must also be sent independently in either RTF or JPGE format.

8. Authors can either use in-text citations, noting the cited author along with the date and page within brackets, or footnote citations. If the author chooses in-text citation, he must also provide a bibliographical entry at the end of the article with all the information of the cited works.

The author can choose between the classic or the modern mode of citation. Examples of the classic style include:

- Pérez Luño, A.E., Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución, Tecnos, Madrid, 1984
- Alarcón, C., “Análisis comparativo de los sistemas electorales”, Revista Internacional de Pensamiento Político, vol. 1, 2006, pp. 123-144.
- Mora Molina, J.J., “Democracia, Constitución y Estado de Derecho ¿Hasta dónde nos sirve el modelo garantista?”, en vol. col. J.J. Mora Molina (coord.) Jaque a la democracia, Sepha, Málaga, 2011, pp. 49-75.

Examples of the modern style include:

- Pérez Luño, A.E. (1984) Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución, Madrid, Tecnos.
- Alarcón, C. (2006) “Análisis comparativo de los sistemas electorales”, Revista Internacional de Pensamiento Político, vol. 1, pp. 123-144.
- Mora Molina, J.J. (2011) “Democracia, Constitución y Estado de Derecho ¿Hasta dónde nos sirve el modelo garantista?”, en vol. col. J.J. Mora Molina (coord.) Jaque a la democracia, Sepha, pp. 49-75.

9. Authors must visit the journal's website (pensamientopolitico.org) to follow the example of previous articles when it comes to the order of items that make for the heading of an article: title, author, abstracts and keywords; as well as the enumeration of articles. Articles must follow this order

CONSCIENTIOUS OBJECTION (Title of the article in bold capitals)
TRANSLATION OF THE TITLE (Bold capitals)

Ramón Luis Soriano Díaz
Pablo de Olavide University, Seville
rlsordia@upo.es

Keywords (From 4 to 6 keywords)
Keywords translated (Same as above)
ABSTRACT (About 100 words)
TRANSLATION OF THE ABSTRACT (Same as above)

1. Arguments in favour (bold)
1.1 *First argument* (italics)
1.2 *Second argument* (italics)

2. Arguments against (bold)
2.1 *First argument* (italics)
2.2 *Second argument* (italics)

The article must be in Times New Roman font, size 12, space and a half (titles, keywords, abstracts, sections, subsections, text) with the exception of notes and footnote citations which must be in Arial 10 font. Minor subsections must be in italics and underlined.

10. Articles must be sent in .doc format and titled with the author's surname. Example: MolinaAgenjo.doc. Authors must also send, in another .doc archive, a brief biographical profile, between five and ten lines, that will be included in the corresponding section of the journal. This .doc archive will be titled with the author's surname plus CV. Example: MolinaAgenjoCV.doc.

11. Reception of the articles will be notified within a week. Articles will be reviewed following the double-blind peer review system in no more than two months after their reception, and authors will be immediately notified of the result, which can be: a) accepted; b) accepted but conditioned under the corrections and suggestions made by reviewers; c) not accepted. Articles under conditional acceptance must be sent again in no more than one week. This new submission must be done in a .doc format titled with the author's surname and the number 2. Example: MolinaAgenjo2.

Ethical agreement

International Journal of Political Thought follows the guidelines set by EASE (European Association of Science Editors) and COPE (Committee on Publications Ethics) that state a series of good practises for management, edition, review and publishing of the results of scientific research in journals of different areas of knowledge. In this sense:

Regarding authors. Authors must agree to sending original and unpublished works, this is, not previously published or being reviewed for publishing in other scientific journals. They will deliver a work signed with their identities and another that omits said identities and any other detail that can make reviewers learn who is the author of the work. They

will accept the guidelines regarding the submission of original works for authors of the journal, as they are stated in the journal's website and in every issue of the journal, as well as those for the process of reviewing, revision and publishing.

Regarding reviewers. Reviewers must agree to carry out a serious and responsible examination of the works, fulfilling every point in their expert reports, to be arbitrated by the journal's Board, avoiding any conflicting interests.

Regarding the Board of Redaction and Programming. The Board of Redaction agrees to select reviewers competent in the subject that is being evaluated, and to respect the confidentiality of the submitted works, their authors and other reviewers, so that anonymity is guaranteed throughout the whole reviewing process. They will also avoid reviewing, editing and publishing beyond the period established by the journal's guidelines.

Licenses

Free open access is guaranteed for anyone to all the content of every published issue of the journal, without costs, being allowed to print and send every article, with the only condition of stating its source and authorship.

The journal: a) does not demand authors to pay any fee for the submission and reception of their articles; b) guarantees that the authors will retain copyright without restrictions; c) allows the authors to preserve all the publishing rights without any restrictions.

International Journal of Political Thought releases its content under a "Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)" Creative Commons License that can be found in this url: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>

International Journal of Political Thought is an original work by Laboratorio de Ideas y Prácticas Políticas from Pablo de Olavide University. All included articles are the original work of their respective authors. This journal is provided freely and without any cost to every member of the scientific community, operating under an Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International Creative Commons License.

You can access every issue of the journal and its content through the journal's official website. You can freely share and distribute this content, and use it for any work, thesis or article, as long as you specifically cite the source and original author, the issue of the journal where the article belongs, and credit the Laboratorio de Ideas y Prácticas Políticas as owner of the journal. If you wish to translate or compile the articles here provided, please contact us through pensamientopoliticorevista@gmail.com

You cannot claim ownership over this content, modify it nor employ it for any commercial or lucrative ends. You cannot transform in any way the content provided by the journal and its website.

For more information, you can access the full license here: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>



Publicaciones
Laboratorio de Ideas y
Prácticas Políticas (LIPPO)



PUBLICACIONES

LABORATORIO DE IDEAS Y PRÁCTICAS POLÍTICAS (LIPPO)

CENTRO OFICIAL DE INVESTIGACIÓN DE LA UNIVERSIDAD
PABLO DE OLAVIDE DE SEVILLA

1. Revista Internacional de Pensamiento Político (RIPP)

Esta revista, promovida, dirigida y gestionada por el LIPPO, se publica desde 2006. Es actualmente la única revista universitaria en papel de filosofía política de España, tras la desaparición de la Revista Internacional de Filosofía Política de la UNED.

RIPP funciona también como revista electrónica, pues en la web de la revista (www.pensamientopolitico.org) se colocan en abierto los números que van saliendo. Está depositada en casi todas las bibliotecas jurídicas o bibliotecas universitarias centrales de las capitales de provincia de España (en algunas en varias bibliotecas de la capital)

RIPP cuenta con la colaboración de la Universidad de Huelva, la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla y la Fundación III Milenio. Es editada por Aconcagua Libros.

Consta de las secciones: Monográficos, Estudios varios, Entrevista, El debate de RIPP, In memoriam y/o semblanza, Testimonios, Inéditos, Recensiones.

Temas monográficos editados:

Guerras justas y guerras injustas (2006)

Naciones y Nacionalismo en España
(2007)

Pensamiento político en el Islam (2008)

Republicanismo (2009)

Teorías y modelos de democracia (2010)

Latinoamérica: la democracia por construir (2010)

La Alianza de Civilizaciones (2011)

La renta básica universal (2011)

La primavera árabe (2012)

Democracia y nuevas tecnologías (2012)

Feminismos periféricos y Feminismos-Otros (2013)

Internet y los derechos fundamentales (2013)

Filosofía jurídico-política y praxis política del presidente Barack Obama (2014)

Feminismos periféricos y Feminismos-Otros II (2014)

2. Promoción y dirección de colecciones de Filosofía política en editoriales

Se incluyen solamente libros y volúmenes colectivos de miembros del LIPPO. Las colecciones que se indican tienen un mayor número de títulos

2.I. Aconcagua Libros

2.I.I. Colección Cuadernos de Derecho, Política y Sociedad.

Juan Jesús Mora Molina, *Derecho a la vida y permiso para destruir vidas sin valor*, Aconcagua, Sevilla, 2002.

Rafael Rodríguez, *Construyendo democracia. Una propuesta para el debate: Derecho y poder desde una filosofía de la democracia*, Aconcagua, Sevilla, 2005.

Carlos Alarcón, *Historia Electoral de los Estados Unidos (I): 1789-1900*, Aconcagua, Sevilla, 2005.

Ramón Soriano y Jesús Mora, *Los neoconservadores y la doctrina Bush: Diccionario ideológico crítico*, Aconcagua, Sevilla, 2006.

María Luisa Soriano González, *La revolución zapatista de Chiapas. Filosofía Política y Derecho Alternativo*, Aconcagua, Sevilla, 2009.

Isabel V. Lucena Cid, *La Promoción de los Derechos humanos y la democracia. Una revisión de la condicionalidad política de la cooperación al desarrollo en la UE*, Aconcagua, Sevilla, 2011.

José Cepedello Boiso, *Laicismo, Islam y Democracia*, Aconcagua, Sevilla, 2014

Fernando Martínez Cabezudo, *Copyright and Copyleft*, Aconcagua Libros, Sevilla, 2014.

Carlos Alarcón Cabrera. *Creer en Hitler. El triunfo de la fe y la sumisión sobre la libertad*, Aconcagua, Sevilla, 2016

María Luisa Soriano González. *De George Bush a Barack Obama. Filosofía jurídico-política y Política práctica*, Aconcagua, Sevilla, 2016

Ramón Soriano, *El concepto de guerra justa de Barack Obama*, Aconcagua Libros, Sevilla, 2018.

Manuel Jesús López Baroni, *Bioética y bioderecho en la era Obama*, Aconcagua Libros, Sevilla, 2018.

2.I.2. Colección Política y Sociedad (volúmenes colectivos)

Ramón Soriano, Carlos Alarcón y Juan Jesús Mora (coordinadores), *Repensar la democracia*, Aconcagua, Sevilla, 2004.

José María Seco y David Sánchez (coords.), *Esferas de Democracia*, Aconcagua, Sevilla, 2004.

Ramón Soriano (coordinador), *Fuentes intelectuales de los neoconservadores americanos*, Aconcagua, Sevilla, 2008.

Ramón Soriano y Gloria Trocello (coordinadores), *Calidad democrática e instituciones políticas*, Aconcagua Libros, Sevilla, 2011.

Ramón Soriano (coordinador), *La Alianza de Civilizaciones*. Aconcagua Libros, Sevilla, 2011.

Ramón Soriano y Pilar Cruz (coordinadores), *Alianza de Civilizaciones, Migraciones y Educación*, Aconcagua Libros, Sevilla, 2014.

Rocío Medina y Ramón Soriano (coordinadores), *Activismo académico en la causa saharaui. Nuevas perspectivas críticas en Derecho, Política y Arte*, Aconcagua Libros, Sevilla, 2014.

Ramón Soriano (coordinador), *Barack Obama. Política y Derechos*, Aconcagua Libros, Sevilla, 2015.

2.2. Editorial Almuzara

Colección de Pensamiento Político

Serie “Temas de actualidad”

A) Obras originales:

Rodríguez Prieto, R., *Ciudadanos soberanos*, Almuzara, Córdoba, 2005.

B) Traducciones:

Kristol, W., & Kagan, R., *Contra el eje del mal*, Almuzara, Córdoba, 2005, traducción y estudio preliminar de Juan Jesús Mora.

Kristol W., & Kagan, R., *Peligros presentes*, Almuzara, Córdoba, 2005, traducción y estudio preliminar de Ignacio de la Rasilla del Moral.

Kennedy, D., *El lado oscuro de la virtud*, Almuzara, Córdoba, traducción y estudio preliminar de Ignacio de la Rasilla del Moral.

Serie “Grandes obras contemporáneas”

A) Traducciones:

Qubt, S., *Justicia Social en el Islam*, Almuzara, Córdoba, 2007, traducción y estudio preliminar de José Cepedello Boiso.

Kegley, Ch.W. & Raymond, G.A., *El desafío multipolar*, Almuzara, Córdoba, 2008, traducción y estudio preliminar de Juan Jesús Mora e Ignacio de la Rasilla.

Serie “Cuadernos de Autor”

Obras originales:

Alarcón, C. & Soriano, R.L., *Justicia electoral*, Almuzara, Córdoba, 2004.

Soriano, R., *Interculturalismo*, Almuzara, Córdoba, 2004.

Seco Martínez, J.M. & Rodríguez Prieto, R., *¿Por qué soy de izquierdas?*, Almuzara, Córdoba, 2011.

Soriano, R., *Por una renta básica universal. Un mínimo para todos*, Almuzara, Córdoba (2012)

B) Traducciones:

Elmandjra, N., *Humillación*, Almuzara, Córdoba, 2005, estudio preliminar de Ramón Soriano, trad. de María Luisa González.

Kymlicka, W., *Estados, Naciones y Culturas*, Almuzara, Córdoba, 2006, traducción y estudio preliminar de Juan Jesús Mora.

Kagan, R., *La ley del imperio*, Almuzara, Córdoba, 2008, traducción y estudio preliminar de Ignacio de la Rasilla.

2.3. Editorial Sepha

Juan Jesús Mora Molina (coord.), *Jaque a la democracia*, Editorial Sepha, Málaga, 2010.

Isabel Victoria Lucena Cid (coord..) Co-operación internacional al desarrollo, ONGD y derechos humanos. Una reflexión proyectada al futuro, Editorial Sepha, Málaga, 2013.

Ramón Soriano, *Democracia vergonzante. Males y remedios para una democracia obsoleta*, Editorial Sepha, Málaga, 2014 (Segunda edición revisada y ampliada de *Democracia vergonzante y ciudadanos de perfil*, Comares, Granada, 2002)

FORMULARIO PARA EVALUADORES

Artículo:

A) Aspectos a valorar

1) Originalidad y/o interés científico del tema tratado

2) Bibliografía y citas

3) Planteamiento y redacción

4) Contenidos

5) Otros aspectos (especificar)

B) Valoración final acerca de su publicación

No publicable	Publicable con severas modificaciones	Publicable con leves modificaciones	Publicable

International Journal of Political Thought

Promueve, dirige y gestiona:
Laboratorio de Ideas y
Prácticas Políticas (LIPPO).
Centro de Investigación de la
Universidad Pablo de Olavide de Sevilla.

Edita:
Aconcagua Libros, Sevilla.

<http://www.pensamientopolitico.org>