

La Albolafia:

Revista de Humanidades y Cultura

4

junio 2015

Dossier:

Entre filosofía, política y religión

Coordinado por Aurelio de Prada García

ISSN: 2386-2491



Revista científica de
periodicidad cuatrimestral
Director: Luis Palacios Bañuelos

La Albolafia:
Asociación de Humanidades y Cultura
Instituto de Humanidades
de la Universidad Rey Juan Carlos

www.albolafia.com
info@albolafia.com

LA ALBOLAFIA:
REVISTA DE HUMANIDADES Y CULTURA
Revista científica digital de periodicidad cuatrimestral

ORGANIGRAMA

Director: Luis Palacios Bañuelos

Secretario: Carlos Pulpillo Leiva

Consejero Editor: Felipe Rodolfo Debasa Navalpotro

Administradora: Ana Luna San Eugenio

Traductor: Juan Andrés García Martín

Edita: La Albolafia: Asociación de Humanidades y Cultura

Colabora: Instituto de Humanidades de la Universidad Rey Juan Carlos

2015 © La Albolafia: Asociación de Humanidades y Cultura

No se permite la reproducción total o parcial del contenido de la revista, así como su transformación, distribución o comunicación pública salvo autorización expresa.

Imágenes de la portada: Fragmento del Leccionario del Evangelio destinado a la Abadía de Altomünster y probablemente ejecutado en la Abadía de Weingarten. Hacia 1130 (sup, central e inf); Fragmento de 'Manuscrito de un sutra mongol', s.XIX (inf). Biblioteca Estatal de Baviera.

Publicación editada en Madrid (España)

ISSN: 2386-2491

www.albolafia.com

ÍNDICE DE CONTENIDOS

Dossier | Entre filosofía, política y religión

Introducción por Aurelio de Prada García	7-8
La religión en el mundo actual, por José María García Gómez-Heras	9-28
Hinduismo: tradición y modernidad, por Eugenio R. Luján Martínez	29-42
El budismo: entre religión no teísta y filosofía práctica, por José Antonio Santos	43-49
Confucio y la escuela de los letrados: humanidad y armonía, por Aurelio de Prada García	51-64
La herencia judía y su significado en una sociedad judeocristiana, por Montserrat Perales Agustí	65-90
Clericalismo católico y nacional-laicismo, por Andrés Ollero Tassara	91-100
Nuevos desafíos sociales y jurídicos derivados de la presencia del Islam en las sociedades occidentales del siglo XXI, por Zoila Combalía Solís	101-118

Miscelánea

La herencia del mayo '68, por Luis Palacios Bañuelos	121-134
Virtud y poder. Dos visiones modernas de Séneca: Montaigne y Diderot, por Fátima Martín Sánchez	135-153
El mercado del arte. Una ruptura, por Adrià Harillo Pla	155-166
La recepción del pensamiento estético de Vladimir Jankélévitch, por M ^a Celia Camarero Julián	167-174
El fracaso de la apertura de 1974 y sus protagonistas, por Juan Andrés García Martín	175-186

Reseñas bibliográficas

MATTHEWS, J.: Soldados a la fuerza. Reclutamiento obligatorio durante la Guerra civil, por Luis Palacios Bañuelos	189-190
PÉREZ-GARCÍA, M.: <i>Vicarious consumers: trans-national meetings between the west and east in the Mediterranean world, 1730-1808</i> , por Raúl Ramírez Ruíz	191-194

Novedades

Índice de <i>Las bases de la España Actual: ¿Por qué llega la Segunda República y hacia dónde va?</i> , de Luis Palacios Bañuelos	197
Índice de <i>Cuatro cordobeses para la Historia</i> , de Enrique Aguilar Gavilán, Manuel Á. García Parody, Juan Ortiz Villalba y Manuel Toribio García	198
Índice de <i>Protestar en España, 1900-2013</i> , de Rafael Cruz	199-200
Índice de <i>El europeísmo. Un reto permanente para España</i> , de Ricardo Martín de la Guardia	201-202
Índice de <i>El Regeneracionismo. La continuidad reformista</i> , de Andreu Navarra Ordoño	203-204
Índice de <i>El Renacimiento Italiano. Cultura y sociedad en Italia</i> , de Peter Burke	205-206

Equipo Editorial

Componentes del Equipo Editorial de <i>La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura</i>	207-208
---	---------

Números anteriormente publicados...

Números anteriores de <i>La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura</i>	209
---	-----

Dossier

Entre filosofía, política y religión

Coordinador: Aurelio de Prada García

INTRODUCCIÓN

Hasta hace no mucho tiempo era lugar común pensar que la religión iría desapareciendo conforme el proceso globalizador se fuera extendiendo. La realidad, sin embargo, ha desmentido esa creencia. Lejos de desvanecerse o desaparecer las grandes religiones mundiales han experimentando un auge que les lleva a influir cada vez más en la agenda política internacional.

Y en efecto, no hace falta recordar la aparición de fenómenos como el estado islámico, la rehabilitación de Confucio realizada recientemente por los líderes chinos, la elección del Papa Francisco... para mostrar esa presencia e influencia creciente de lo religioso que parece llevar a las grandes religiones a convertirse progresivamente en actores de la escena mundial.

Así las cosas, resulta obligado, en sede académica, un análisis de las grandes religiones mundiales no en sí mismas, –con un afán proselitista o evangelizador– sino sobre todo en cuanto nuevos e imprescindible factores de la realidad contemporánea, esto es, también en sus dimensiones políticas y/o filosóficas.

Una obligación que, en lo que a nosotros se refiere, se ha plasmado en el seminario *Entre Filosofía, Política y Religión* organizado por el Instituto de Humanidades de la Universidad Rey Juan Carlos –dirigido por Luis Palacios Bañuelos, catedrático de Historia Contemporánea en dicha Universidad–, y que he tenido el placer y el honor de coordinar.

En dicho Seminario han intervenido especialistas en las grandes religiones mundiales, encabezados por el catedrático de Filosofía de la Universidad de Salamanca José María García Gómez-Heras quien, en la conferencia inaugural –ahora el texto que abre este dossier–, *La religión en el mundo actual*, pone de relieve, primero, cómo la religión ha estado siempre en relación con el medio sociocultural en el que se manifiesta, analizando después, en detalle, las principales características que tal medio presenta hoy en día para extraer, finalmente, las conclusiones pertinentes.

El segundo artículo recoge la intervención de Eugenio Ramón Lujan Martínez, Decano de la Facultad de Filología de la Universidad Complutense y profesor titular de Lingüística Indoeuropea en la misma universidad. Bajo el título *Hinduismo: tradición y modernidad* se analizan resumidamente los principales conceptos del Hinduismo –especialmente el concepto de “dharma”–, contrastándolos con las tradiciones éticas, filosóficas y religiosas occidentales. Asimismo se analiza la importancia de las castas y la concepción jerárquica del hombre en el Hinduismo en contraposición con las concepciones occidentales al respecto.

El siguiente artículo recoge la intervención de José Antonio Santos, profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad Rey Juan Carlos, en la que, con el título *El Budismo: entre religión no teísta y filosofía práctica*, se examina el Budismo. Un examen que comienza con una delimitación conceptual a partir de la tesis de que el budismo es sobre todo una filosofía a medio camino entre religión no teísta y filosofía práctica y que prosigue analizando los principales conceptos budistas así como las cuatro nobles verdades y el noble óctuple sen-

dero, para concluir examinando asimismo la influencia del budismo en las sociedades occidentales.

Quien suscribe estas líneas, profesor titular de Filosofía del Derecho de la Universidad Rey Juan Carlos, analiza bajo el título *Confucio y la escuela de los letrados: Humanidad y armonía* la religión, filosofía, política que está en la base de la civilización china. Un análisis que, por razones metodológicas, se realiza atendiendo a los propios caracteres chinos en los que tal religión, filosofía, política... se expresa y que incluye asimismo el análisis del marco previo de pensamiento en que Confucio se movió hasta llegar a las principales aportaciones que Confucio hizo a ese marco, resumibles en los conceptos de Humanidad y Armonía.

Montserrat Perales Agustí, profesora de Derecho Eclesiástico de la Universidad Complutense en el artículo *La Herencia judía y su significado en una sociedad judeo-cristiana* presenta, efectivamente, un resumen de la herencia judía recibida por Europa, además de recoger un breve estudio de los diferentes periodos de la historia y del Derecho judío. Asimismo subraya la influencia de los valores y principios culturales y religiosos judíos que han pasado al mundo europeo y occidental.

El magistrado del Tribunal Constitucional y catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad Rey Juan Carlos, Andrés Ollero Tassara firma la siguiente contribución *Clericalismo católico y nacional-laicismo* en la que rechaza el clericalismo, tanto en su vertiente eclesiástica como en una novedosa versión civil. Ambos clericalismos olvidan, según el autor, que la libertad religiosa es, ante todo, un derecho fundamental del ciudadano, dejándolo a resultas del ocasional diseño de las relaciones entre iglesias y estado. Para ello profundiza en el concepto de “laicidad positiva” propuesto por el Tribunal Constitucional.

Finalmente, Zoila Combalía Solís, catedrática de Derecho eclesiástico en la Universidad de Zaragoza, analiza en su contribución *Nuevos desafíos sociales y jurídicos derivados de la presencia del Islam en las sociedades occidentales del siglo XXI* la viabilidad de la convivencia entre la cultura occidental y la islámica. Viabilidad que, según la autora, se asienta sobre la aceptación de un mínimo común definido por el respeto a la dignidad de la persona; esto es, el acuerdo en materia de derechos humanos.

Como se ve, pues, un estudio de las principales religiones mundiales que confiamos proporcione material para la comprensión de esos nuevos factores que están interviniendo cada vez más en el escenario internacional. Esperamos asimismo que propicie reflexiones que contribuyan a solucionar los conflictos, con repercusiones globales, que entre algunas de las grandes religiones mundiales e incluso en el interior de una de ellas, se están produciendo.

Aurelio de Prada García
Universidad Rey Juan Carlos
Coordinador del Dossier

LA RELIGIÓN EN EL MUNDO ACTUAL¹

José María García Gómez-Heras
Catedrático emérito de la Universidad de Salamanca

RESUMEN:

La religión, y especialmente el cristianismo, ha estado siempre en relación con el medio socio-cultural en el que vive. Éste, hoy en día, aparece caracterizado por la secularización, la imagen tecnocientífica del mundo y la postmodernidad cultural. A pesar de su inadaptación a tal situación, la religión pervive en forma de precategorial "mundo vivido" por gran parte de los humanos en un contexto sociocultural pluralista, globalizado, emotivo y moralizante, que mantiene la pregunta por el sentido de la vida. El hombre como animal simbólico se aferra a la experiencia religiosa. Todo ello dibuja una nueva frontera entre religión y mundo a la que parecen acercarse los gestos del Papa Francisco.

ABSTRACT:

Religion, and especially Christianity, has always been in relation to the sociocultural environment in which they live. Today, it appears characterized by secularization, the techno-scientific picture of the world and cultural postmodernism. Despite its failure to adapt to this situation, the religion survives as precategorial "lived world", great stop for humans in a pluralistic, globalized, emotional and moralizing sociocultural context that keeps the question of the meaning of life. Man as a symbolic animal clings to religious experience. This draws a new line between religion and world that pope Francis' gestures seem to approach.

PALABRAS CLAVE: *religión, mundo sociocultural, secularización, ciencia, postmodernidad, mundo vivido, sentido de la vida, moralización, pluralismo, dialogo.*

KEYWORDS: *religion, sociocultural world, secularization, science, postmodernity, lived world, sense of life, moralization, pluralism, dialogue.*

1.- UN PROBLEMA ENDÉMICO EN NUESTRA CULTURA

La relación entre la religión y el mundo —entendiendo aquella como conjunto de creencias que vinculan al hombre con lo sagrado y divino y este como conglomerado sociocultural en el que la vida humana se despliega— forma parte de la cultura humana desde sus orígenes. Se encontrara ésta ya en fase embrionaria

durante la gestación del pensamiento simbólico en el hombre primitivo, ya en revisión crítica durante la era científico-técnica contemporánea, el binomio religión-mundo delata una historia plena de interferencias entre ambos. Y en modo alguno el problema se circunscribe a un

¹ Texto ampliado de la conferencia pronunciada por el autor en el Instituto de Humanidades de la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid el 10 de febrero de 2014.

segmento geográfico de nuestro planeta ni a una cultura particular, dado que nada más universal que la religiosidad presente en pueblos, lugares y épocas. Ciñéndonos, sin embargo a Occidente, espacio y tiempo próximos, a los que pertenecemos los europeos actuales, el problema continúa siendo cuestión de máxima relevancia. Y aquí concretamos aun más: en qué relación se encuentra el cristianismo con el mundo en donde se inserta, mundo que llamamos civilización occidental. Que la cuestión posee relevancia suma fue atestiguado hace unas décadas por el Concilio Vaticano II, que la dedicó una de sus constituciones más memorables: *La Gaudium et Spes*. Desde entonces, sin embargo, han sucedido acontecimientos y se han intensificado tendencias que modifican profundamente al mundo en los inicios del siglo XXI: la globalización, la secularización intensiva, el intercambio de población, el pluralismo cultural, los nuevos estilos de vida, el policentrismo político-económico, la hipertecnificación, la igualdad de la mujer, el imperio de la comunicación, el pansexualismo, la cultura postmoderna... Hechos que invitan a repensar temas y a reorganizar valores. A lo que habría que añadir la llegada de un nuevo Papa, Francisco, que con sus gestos parece querer marcar un nuevo estilo de estar la Iglesia en el mundo.

Compete a la filosofía, según conocido dicho de Hegel, poner la propia época en conceptos. Dicho de otro modo, pensar nuestro tiempo. Aquí seguimos su consejo, con una actitud precavida desde el comienzo, ateniéndonos al sano escepticismo que destila aquel dicho popular, al afirmar que cuando no se ve el fondo de los problemas, resulta aleccionador contar con una doble explicación: 1) o que el

charco es profundo y por eso no se percibe su fondo; 2) o que el charco esta revuelto y por este muy diferente motivo tampoco se percibe el fondo. Ambas posibilidades están ante nosotros.

2.- LA EJEMPLARIDAD DE LA HISTORIA

Baste con recordar tres episodios epocales de la relación entre la religión cristiana y el mundo con el que coexiste. En ellos se ejemplifica la situación y estrategia seguida por el cristianismo en relación con su mundo o entorno sociocultural.

1º) El cristianismo en el mundo clásico grecolatino. Estimulante cuestión. Cómo una religión, surgida y con hondas raíces en la Palestina judía, reformula sus creencias y legitima sus prácticas en la potente cultura grecolatina, consolidada ya en asombroso depósito de ideas, de valores estético-literarios, de normas legales y de costumbres. Qué esfuerzo de adaptación se exigió a los apóstoles itinerantes, como Pablo de Tarso, o a los Padres de la Iglesia, para verter en odres grecolatinos, sin desvirtuar sustancia y sabor, el vino de los evangelios, según conocida expresión de A. von Harnack². Y resultó un encuentro epocal entre Jerusalén y Atenas, entre unas creencias y una ideas, que se expresaron en dogmas, valores, instituciones y costumbres. Que ello fue posible lo atestigua la historia. Con tanto esfuerzo como sacrificio y con episodios de dolor y lucha pero también con empresas de creatividad fecunda.

2º) El cristianismo en el mundo me-

² El resultado en palabras del famoso teólogo protestante: "Espíritu griego sobre el suelo del evangelio". *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Tubinga, 4ª. ed., 1909/10) I, 121 ss., 349 ss.

dieval. A partir de Constantino, Occidente inicia una época etiquetada como régimen de cristiandad. La religión se relaciona con el mundo en donde vive en forma de simbiosis. Está situada en un contexto sociocultural que ella misma vértebra. La relación-religión mundo no es la de dos ámbitos diferentes y heterogéneos. Tienen a identificarse en un mismo mundo en el que ideas, instituciones, valores y normas se vertebran en interacción recíproca que, a pesar de tensiones y roturas recurrentes, configuran un mismo mundo del que surgen catedrales, cruzadas, sumas teológicas y un orden sociopolítico en el que la religión fecunda y crea un mundo religado a lo sagrado y divino. Situación que no solo afecta al Occidente cristiano, sino tanto o más al mundo islámico vecino y por entonces enemigo.

3º) La religión en el mundo moderno. La modernidad es época de rupturas y afirmación de entramados socioculturales diferentes en los que se expresa la subjetividad individual de los pueblos de Occidente en forma de estados soberanos, lenguas modernas, conciencias nacionales e, incluso, cristianismos diferenciados. En este proceso el cristianismo pierde unidad en dogma y disciplina pero gana autenticidad en convicción y testimonio. Es época de grandes místicos, reformadores e, incluso, misioneros que transfieren a otros mundos creencias, valores e instituciones en una aventura poblada de compromisos y testimonios. También es época de choque con valores emergentes, tales la razón dogmática, la ciencia natural y la libertad revolucionaria. La iglesia ante instancias que ya no controla adopta una actitud defensiva, apologética. Con una gran aventura: la Europa cristiana se expande sobre los nuevos mundos traídos

por los grandes descubrimientos y sus gentes se proyectan sobre los mismos durante cuatro centurias transmitiendo cultura, creencias y valores.

Preguntarse, por consiguiente, hoy en día por la religión en el mundo hodierno, no es problema de gran originalidad. Reitera con otro ropaje la misma pregunta que se hicieron nuestros antepasados y repite situaciones en las que se encontraron aquellos cristianos del siglo I al tener que presentarse ante la sociedad grecorromana, aquellos otros que simbiotizaron sus creencias con los nuevos pueblos y, por supuesto, aquellos modernos que recorrían espacios geográficos aun no recorridos por la razón, la ciencia o la libertad.

3. EL MUNDO DE HOY EN RELACIÓN A LA RELIGIÓN

¿Cual es hoy la situación del mundo en su relación con la religión? Provoca la pregunta el hecho de que, desde hace numerosas décadas, la imagen y el orden vigentes de tiempo atrás en el mundo están siendo disueltos bajo presión de cambios profundos, como aconteció en otras épocas. El poder del cambio sitúa al hombre religioso ante un mundo nuevo que exige una forma nueva de relacionarse con él. Los historiadores utilizaron la palabra *revolución* para nombrar episodios históricos de cambio cruento y violento. Pero este no es el caso. No obstante, nuestra época podría ser etiquetada de revolucionaria. Si bien la ausencia de guerras trágicas y la relativa paz mundial rebajan la etiqueta de revolución a profundo cambio sociocultural.

1) *Relevancia de la secularización*. Al tratar de poner la religión en un concepto, *more hegeliano*, he recurrido a una descripción, tópica entre fenomenólogos, del hecho religioso: la religión es una forma de vida y de creencias que vinculan al hombre con lo sagrado y divino. El cristianismo cumple, con rasgos muy diferenciados, tal definición. Al relacionarse con el mundo actual, el cristianismo se topa con un hecho, del que todos hablan, pero que aparece tan difuso en sus presupuestos como ambiguo en sus manifestaciones: *la secularización*³. Su fondo apenas se percibe porque es profundo y además sus aguas están revueltas. Sobre él disertan los sociólogos de la cultura, investigan los historiadores de la economía y meditan los metafísicos y los teólogos. Es al hecho a que se refería Nietzsche cuando hablaba de “muerte de Dios” y de la transmutación de los valores y M. Weber del “desencantamiento del mundo”. Fenómeno que aquí definiríamos como un proceso de expropiación y reapropiación en el que categorías, instancias y funciones a las que la religión atribuía fundamentar las ideas, los valores y las normas son expropiadas de tal función para ser esta transferida y reapropiada por instancias mundanas, tales como el absoluto, el estado, la nación, el partido o la raza. Un manido ejemplo fue el modo como el marxismo mundanizó la idea judeocristiana de *soteriología*, historia de salvación, asignándose-la a la lucha socioeconómica de clases sociales. Con tal cambio los eventos

históricos dejan de ser interpretados en clave religiosa y pasan a ser releído en clave secular. Ya no es la religión la que vertebraba las relaciones sociales sino la economía⁴. Con ello desaparece el sentido y significado de lo sagrado y numinoso de que hablan R. Otto y el mundo deviene *mundo desencantado*, aunque no del todo, porque pronto, como diremos, emergen las religiones sucedáneo, sustentadas por nuevos ídolos y creencias⁵.

Lo que acontecía en el tradicional orden del mundo al que el hombre pertenecía se sustentaba sobre poderes que estuvieran ya insertos en la naturaleza, como pensaron los clásicos, ya en la historia, como creyeron los cristianos, remitían a un poder divino que regulaba los procesos de la naturaleza para unos o a un Dios personal que ordenaba y regía providentemente la historia para otros. Así se desplegaba la vida en forma de orden y no de caos. En coherencia plena. Y en ella la vida del hombre⁶. La *secularización* cambió los horizontes de la interpretación de las cosas. El poder de la religión como instancia donante de senti-

³ Tratamiento actualizado y literatura abundante en FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M.: *¿Secularismo o secularidad? El conflicto entre el poder político y el poder religioso*, Madrid, PPC, 2010. Una visión filosófica en BLUMENBERG, H.: *Säkularisierung. Kritik einer Kategorie des geschichtlichen Unrechts* incluido en el vol. *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1966, pp. 11-74.

⁴ Ver al respecto el sugerente ensayo de LOEWITH, K.: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen = El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Trad. J. Fernández, Madrid, Aguilar, 1956, pp. 51 ss. Otro ejemplo frecuentemente citado es el famoso ensayo de WEBER, M.: *El espíritu del capitalismo y la ética protestante* en el que muestra que el espíritu del capitalismo consiste en una secularización de la ética calvinista puritana.

⁵ G. Vattimo en *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 15, 91 ss. habla de dos secularizaciones: aquella que expropia funciones a instancias religiosas y se las reapropia a instancias metafísicas y una segunda, propia de la postmodernidad, en las que al desaparecer la metafísica, se carece de destinatario de la reapropiación y lo que resta es el vacío nihilista.

⁶ GOGARTEN, F.: *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Stuttgart, Friedrich V. Velag, 1967, pp. 11 ss., 139 ss., 161 ss.

do y de unidad se diluye mientras emerge el por Weber llamado *politeísmo axiológico*, soporte de la cultura pluralista hodierna. El resultado es *La sociedad multiétnica*, hecha de pluralismo, multiculturalismo y extranjería emigrante de que nos habla G. Sartori⁷. En ella la diversidad triunfa sobre la unidad identitaria y la disociación y autonomización de las diferentes esferas axiológicas impone que la heterogeneidad sobrepase a la homogeneidad. El politeísmo axiológico y el consiguiente pluralismo ético y religioso hace pasar a primer plano el problema del diálogo tendente al consenso sobre religiosidad y ética de mínimos con una cesta de valores universalizables (paz, libertad, justicia, dignidad del hombre...) y el escoramiento de la religión hacia la tolerancia y el respeto a la conciencia personal.

2) *La ciencia y la técnica: un mundo construido: la segunda naturaleza*. La Modernidad ha sido interpretada de dos maneras: o como época del protagonismo de la subjetividad individual expresada en forma de razón y libertad e incluso de emotividad romántica o como era de la instauración de la nueva imagen del mundo construido por la ciencia y por la técnica. En ambos casos el resultado es un mundo secular que se explica y se rige por una racionalidad inmanente a sí mismo y que anula vínculos con cualquier otra esfera de realidad. Wittgenstein al respecto, identificada los enunciados de la ciencia con los límites del mundo.

La imagen moderna del mundo, en el que la matemática sustituye a la metafísica y la mecánica a la religión, se despoja en

sí mismo de valores morales y de creencias religiosas para asentarse en una neutralidad susceptible tanto de uso correcto como de abuso incorrecto. Decidir entre ambos compete al sujeto y a su conciencia, sobre la que recae la responsabilidad de emplear la ciencia y la técnica para el bien o para el mal. En un mundo axiológicamente neutral regido por formas pragmatistas de racionalidad, la religión y la ética dejan de planear sobre el mundo para recluirse en la interioridad de las personas. Es en reducto inalienable de la conciencia donde se decide sobre el sentido del mundo y de la existencia humana.

Aquella segunda interpretación de la modernidad, la científico-técnica, construye un nuevo tipo de racionalidad práctica, la razón instrumental, que relega la razón axiológica, base de la ética y de la religión, al ámbito de la subjetividad, declarando axiológicamente neutrales amplios espacios de la cultura como al decir de M. Weber acontecería en la sociología y la economía. La lógica de la racionalidad instrumental no se construye con valores, convicciones y decisiones comprometidas sino con eficacia, éxito y resultados socialmente revalidados. El hombre orienta su saber hacia el dominio del mundo. Había llegado la hora del *pragmatismo*, en la que el éxito primaba sobre los principios, los resultados sobre los valores y los instrumentos sobre los fines. La religión es desplazada hacia futuros escatológicos en donde predomina el misterio sobre la certeza y la esperanza sobre el ahora.

Pero son precisamente los segmentos de ese *yo*, autonomía, privacidad y espontaneidad los ámbitos más erosionados por la sociedad amoral. La constelación de ideas y conductas que vertebraba la rela-

⁷ SARTORI, G.: *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros* (Madrid, Taurus, 2001).

ción religión-mundo pierde su sentido clásico en una sociedad despersonalizada en la que el *yo* se diluye en la sociedad de masas y con él se difumina la sede de la responsabilidad moral: la conciencia. Un materialismo rampante frecuentemente homologado a la sociedad del bienestar conduce a un consumismo desbocado en el que los sueños diurnos: vacaciones, escaparates, viajes, diversiones concitan las nuevas experiencias de felicidad⁸.

La religión, en este caso, acumula dificultades en un mundo reconvertido en sociedad del bienestar en el que la información facilita la desaparición del misterio dejando sin sentido a la fe y la primacía del egoísmo desvirtúa los compromisos con el prójimo. La vida centrada en el ahora inmediato difumina el sentido del acontecer y la existencia discurre como el camino a ninguna parte, como vida fragmentada.

3) *Ciencia, técnica y religión*. A tenor de lo dicho, el mundo actual, el nuestro, es un mundo interpretado por la ciencia y reconstruido por la técnica. Una *segunda naturaleza* sustituye progresivamente a la primera en todos los campos. De tener que nombrar dos creadores del mismo elegiría a la fisicomatemática clásica y a la doctrina de la evolución. El que tal mundo a primera vista, funciona al margen de la religión es opinión extendida entre los científicos. Laplace afirmó que para explicar el mundo no necesitaba la hipótesis de Dios. Para algunos, incluso, es aconsejable para el buen funcionamiento tanto de la ciencia como de la fe religiosa que

entre ambas se practique una separación amistosa. Se trataría de mundos potencialmente conflictivos y para mostrarlo recuerdan el caso Galileo o la antítesis creación-evolución. Esta situación ha dado lugar a una obsesión a partir de una Ilustración mal entendida: focalizar la religión en el conflicto ciencia-religión, razón-fe, con escoramiento de la religión hacia la religión/doctrina de impronta apologética. Basta con leer un manual de física o de biología y contrastar sus razonamientos con los barajados en un manual de ética o de religión. Estamos ante lo que Wittgenstein llamaría *sendos juegos heterogéneos de lenguaje*, ante dos lógicas diferentes, dominada una por conexiones causa-efecto expresadas en leyes matemáticas y en otro por nexos axiológicos de sentido y finalidad. En el primero barajamos hechos y explicaciones causales. En el segundo decisiones y compromisos personales.

La religión, sin embargo, plantea a la imagen del mundo construida por la ciencia y la técnica una pregunta: ¿Se refleja en ambas la totalidad del mundo o extramuros de la misma se sospechan sectores, que la cultura llama valores, la religión misterios y la vida horizontes de sentido que mantienen la sospecha de que aquella imagen, hegemónica hoy en día, se muestra alicorta e achicada e indecisa en circunstancias cruciales de la existencia humana? Porque si el mundo es la “idea de todos aquellos fenómenos susceptibles de una posible experiencia”⁹ —y con tal enunciado estaría de acuerdo la ciencia—

⁸ BLOCH, E.: *El principio esperanza*. trad. de F. González Vicen, Madrid, Aguilar, 1977, I, 3ª. parte, pp. 337-450 y LIPOWETSKY, G.: *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 1986, pp. 5 ss.

⁹ Con otras palabras: “la absoluta totalidad del conjunto de cosas existentes”. KANT, I.: *Crítica de la razón pura*, II D.: *Dialéctica trascendental*, cap. II, sección 2ª. Trad. de P. Rivas, Madrid, Alfaguara, 1978, p. 391.

¿a qué mundo remiten experiencias como el amor, el dolor, la muerte o la esperanza?

En un debate entre bioéticos años atrás discutíamos sobre cómo podrían construirse puentes entre la ciencia y la técnica, por un lado, y la ética y la religión por otro. Y se impuso la opinión de que la religión y la ética se hacen presentes en la ciencia y en la técnica cuando en la praxis del científico y del técnico hacen acto de presencia valores morales y creencias, dando a la acción tecnocientífica un alcance moral y un sentido último. Pongamos por caso, lo que sucede cuando un experto cirujano practica una operación crítica en el quirófano en la que no solo muestra su pericia quirúrgica sino que, además, pone en su acción valoraciones de la vida y de la muerte que él aprecia como persona, tales como la justicia o la responsabilidad.

4) *Postmodernidad cultural*. No es aún agua pasada lo que la palabra *postmodernidad* ha querido significar. Quienes la etiquetaron de *moda* no percibieron las aguas profundas de donde emergía y que además de *moda* elitista y minoritaria fuera síntoma de un malestar de la cultura heredada. ¿Estamos en los umbrales de una nueva época? El charco es profundo y además está revuelto. Pervive como clima cultural en el que prima el fragmento sobre la totalidad, la estética sobre la ética y la religión, la diferencia sobre la identidad, la autorreferencia al sujeto sobre el vínculo social. Conlleva relativización de culturas, aceptación del pluralismo, aborrece la seducción de los conceptos... Muestras de haber perdido la confianza en la razón. Una cultura desplazada de sus sedes originarias con un resultado

alarmante: cuando los actores sociales y los sistemas de valores se separan, se rompen los vínculos sociales y la sociedad se descompone.

Uno de los profetas de la misma, el italiano G. Vattimo, ha visto en aquella una *segunda secularización*, a tenor de la cual no solo habrían sido expropiados de su poder categorías clásicas de la religión para ser transferido su poder legitimador a instancias intramundanas, como ya dijimos, sino que estas, pertenecientes a la metafísica del racionalismo moderno, habrían sido objeto, en nuestro tiempo, de una nueva secularización al perder el poder legitimador que se las asignó en su día. No solo –según la conocida ley de los tres estadios comtianos¹⁰– la religión habría sido desplazada por la metafísica, sino que esta, con Nietzsche por profeta, habría desembocado en una época, la postmoderna, en la que los grandes relatos emancipatorios y de legitimación de nuestra cultura, el relato de la libertad burguesa, el relato de la razón ilustrada, el relato de la sociedad sin clases, relatos que legitimaban o deslegitimaban verdades y conductas, habrían perdido aquella función. Los hombres habrían dejado de creer en ellos. Y con ellos lo que llamábamos verdad y norma carecerían de principio legitimador. Aquella, la verdad, deja de ser meta a la que aspira la razón, para diluirse en materia informativa de un mundo dominado por la industria de la comunicación. ¿Qué nos permite hoy afirmar que un enunciado es verdadero, que una ley es justa o que un valor es legítimo? ¿Cómo diferenciamos una sociedad justa de una sociedad injusta, cómo reconocemos la calidad de vida en

¹⁰ COMTE, A.: *Cours de philosophie positive*, I, Paris, 1830, pp. 10 ss.

una cultura sin criterios? ¿Dejamos que esa sociedad lo establezca a golpe de tecnologías del poder?¹¹

La postmodernidad nombra a un clima cultural y a un estilo de vida que afecta profundamente al cristianismo. Una cultura sin centro en donde campean el triunfo del episodio biográfico y autoreferencial, la inutilidad de los grandes relatos, la aceleración de los cambios o el acortamiento de los tiempos de la vida crean dificultades a la tradición religiosa. El *pensiero debole* (pensamiento débil) erosiona la fortaleza de las creencias y la estabilidad de los dogmas. Y en cuanto hegemonía del fragmento culmina un proceso desarrollado a lo largo de la modernidad: el advenimiento del pluralismo bajo presión de las dos armas del sujeto moderno: la razón y la libertad. Ambas se astillan a sí mismas en rupturas de la unidad. Ello afecta a la coherencia y estabilidad de los valores y de las normas. Palabras como totalidad, fundamento o sustancia restan diluidas en la atmosfera de aquella levedad del ser de que nos hablaba Milan Kundera¹², que libera no solo de los grandes compromisos que asume el creyente sino de los Absolutos enmascarados que proliferaron en forma de ideologías durante los siglos XIX y XX. En esa sociedad plural la verdad también se encuentra afectada por la banalidad de la vida que encarna aquel pensamiento autorreferencial en el que la filosofía es desplazada por las interpretaciones. La razón tiende, en ese caso, a fragmentarse y su verdad se relativiza al disolverse sus fun-

damentos¹³.

4.- LA RELIGIÓN EN RELACIÓN AL MUNDO DE HOY

1) *El apriori del mundo vivido*. La corriente filosófica quizás más potente del siglo XX, la Fenomenología, etiquetó con el concepto de *mundo* aquel contrafondo o *background* en el que todos vivimos, nos movemos y somos¹⁴. Husserl utilizó un exitoso término para nombrarlo: *mundo vivido (Lebenswelt)*¹⁵. Coincide con aquella *facticidad*, como la llamaría Heidegger, en la que nuestra existencia está situada antes de que despluguemos saberes sobre la misma, tales como la filosofía o la ciencia, antes de que la voluntad humana la jerarquice en valores y decisiones y antes de que el derecho la codifique en normas y obligaciones. En ese mundo que llaman *vida, existencia o sociedad* hay que situar la raíz de la experiencia religiosa. La cual, antes que doctrina, moral o derecho actúa como experiencia precategorial del propio mundo, mundo que confiere sentido a nuestras ideas, a nuestras decisiones y a nuestros actos. En perspectiva histórica podría verse en tal actitud una reacción contra los excesos de la religión/doctrina vigente en algunas épocas y que prevaleció en el intelectualismo de la apologética postilustrada en su polémica contra el

¹¹ LYOTARD, J.F.: *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 2000.

¹² KUNDERA, M.: *La insoportable levedad del ser*, Barcelona, Tusquets, 1985.

¹³ RORTY, R. y VATTIMO, G.: *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 65 ss. Ver MARDONES, J.M.: *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Santander, Sal Terrae, 1988.

¹⁴ La expresión tiene por autor a S. Agustín. Pero en su caso no se refiere al mundo sino a Dios.

¹⁵ HUSERL, E.: *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, La Haya, 1976, passim. Ver GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J.M.: *El apriori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*, Barcelona, Anthropos, 1989.

racionalismo liberal. El *desencanto racionalista*, que alimenta poderosas corrientes de la filosofía contemporánea, aporta resquicios por donde brotan experiencias nunca agotadas de la religión.

Puestas así las cosas va de suyo que la doctrina y las normas ceden su sitio prioritario a *la vida religiosa*, entresijo de testimonio social, de vivencias místicas y de estimaciones emotivas, en desventaja de una doctrina que reivindica conocimiento verdadero y de un derecho que despliega normatividad. Un episodio del que fui testigo ilustra la crisis de aquella religión abstracta a que he aludido. Disertaba un Prof. de Teología ante una incisiva pregunta sobre enunciados dogmáticos del cristianismo. Y apretado por la lógica de las preguntas adelantó una respuesta inesperada: el Padre nuestro es más importante que el Credo. Los contenidos de este antes que conocimiento son misterio¹⁶. Y salieron a relucir ejemplos como la entrega de la Madre Teresa a los desamparados y la prioridad del *Dios de los pobres* sobre el dios de la metafísica. Creer en Él consiste más en silencio que en palabra. Teología *apofática* lo llamaban los Padres Griegos¹⁷. A este respecto no es adecuado hablar de una *desdogmatización de la religión*, en sentido fuerte bajo presión de hechos culturales como la subjetivización de la verdad, la hegemonía hodierna del pragmatismo o la derrota del pensamiento de que hablaba A. Finkielkraut¹⁸?

¹⁶ S. Pablo lo recordaría en frase lapidaria: *sperandarum substantia rerum, argumentum non apperientium* = sustancia de las cosas que hemos de esperar; argumento de lo que se mantiene oculto.

¹⁷ Una veta de religiosidad que arraiga en el “Dios carente de nombre” del judaísmo, en el “arretón”, (lo indecible) de Plotino y la “noche oscura” de los místicos.

¹⁸ FINKIELKRAUT, A.: *La derrota del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 1987.

Pero sí de un debilitamiento de la dimensión cognitivo-doctrinal de la religión. Con resabios postmodernos contra los grandes relatos y contra las construcciones sistemáticas. El factor afectivo, pasional o emotivo, que las neurociencias con tanto vigor destacan en nuestras tomas de decisión, está muy presente en la experiencia religiosa contemporánea¹⁹. Y acudían a mi memoria la propuesta de deconstrucción de Derrida y el símil del pino y del alcornoque en los que el desroñe no destruye el tronco sino que lo revitaliza.

2) *¿Moralización de la religión?* Existe un episodio en la Ilustración tardía, que con reiteración traigo a cuento, porque ilustra la reflexión que traemos entre manos. Lo que en él se cuenta pone de manifiesto la profundidad de la herida que la desmoralización de nuestras sociedades propina a la religión. Me refiero a la famosa parábola de los Tres Anillos, que G. Lessing relata en el drama *Nathan el Sabio*²⁰, protagonista de la pieza teatral homónima. El relato es muy sencillo. Pero el problema es profundo porque se trata de decidir un dilema crucial de la filosofía contemporánea: ¿Cuál es el criterio que fundamenta la verdad? ¿Es la verdad la que avala a la ética o es esta la que legitima a la verdad? La parábola responde con una tesis: es el testimonio de vida lo que acredita a la

¹⁹ Es de remarcar que tanto el intelectualismo de matriz socrática vigente en la tradición moral como el cognitivismo hodierno de matriz científica siempre fueron reequilibrados por la tradición fuera mediante el adagio *unusquisque indicat prout est affectus* en el primer caso, o por la reivindicación del misterio, en el segundo.

²⁰ LESSING, G.E.: *Nathan el Sabio*, acto III, escena 7ª. Ver GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J.M.: *Religión y modernidad. La crisis del individualismo religioso de Lutero a Nietzsche*, Córdoba, Caja de A. y Monte de Piedad, 1986, pp. 108-109.

verdad. La sustancia del relato, por otra parte, coincide con la doctrina del contemporáneo de Lessing, M. Kant, cuando formula su programa de reducción de la religión a razón práctica, es decir, a moral y que, a nuestro entender, preludia uno de los rasgos del mundo de hoy cuando se relaciona con la religión. El mismo Goethe comparte la idea al interpretar el inicio del Evangelio de Juan: “en el principio era el *Logos*” no como *palabra*, *sentido* o *poder* sino como *acción*²¹.

El relato narra que el Sultan Saladino propone al judío Nathan una pregunta capciosa.Cuál de las tres religiones históricas, Judaísmo, Cristianismo y Mahometismo, es la verdadera. El judío, ladino y astuto, no responde en directo sino que narra una parábola. Un rey, dice, tiene que elegir heredero para su reino. La elección es complicada porque se presentan tres hijos como candidatos. ¿A quién elegir? Será elegido aquel que porte un anillo precioso que hace a su portador bueno ante Dios y ante los hombres. Pero, ¿quién de los tres hijos es poseedor del anillo? De momento, nada se sabe, porque para no privilegiar a ninguno de los hijos el buen padre ha hecho fabricar a un orfebre dos copias exactas del anillo verdadero. El padre llamó después por separado a los hijos y entregó a cada uno un anillo idéntico. Los bendijo y murió. Faltó tiempo a los tres hijos para reivindicar el trono, mostrando su anillo como criterio de legitimidad. Pero los anillos eran idénticos y la perplejidad persistía. El Juez entonces dictaminó: si el verdadero

anillo hace a quien lo porta bueno y virtuoso y los tres querellantes muestran egoísmo y carencia de amor y de virtud, ninguno de ellos posee el anillo benefactor. En ese caso, váyanse a dar vueltas por el mundo y al retorno quien más virtud y bondad haya demostrado, ese será el poseedor del verdadero anillo y, consiguientemente, el heredero.

Los lectores de Nathan el Sabio, ciudadanos de la corte imperial de los Hohenstaufen, entonces en Sicilia, donde coexistían las tres religiones del libro, cristianismo, judaísmo e islamismo, no dudarían en hacer aplicaciones²². Y el ilustrado Lessing, al tratar de legitimar la verdad de una religión histórica, recurre al anillo de incalculable valor, como símil del tesoro que la religión es. Pero no apela a criterios teóricos para legitimar su verdad, tales como el principio de la tradición, al encontrarse este en crisis a manos de la crítica histórica racionalista, ni tampoco a la autoridad como intérprete de aquella verdad a causa del *tsunami* revolucionario de la libertad. Y menos aún a una religiosidad carente de virtud y plena de egoísmos por la herencia. Aparece entonces el supremo valor de la ética reformada pietista: el testimonio moral como criterio de verdad. La legitimidad de la religión la aporta la vida ética de quien hace consistir su fe en honestidad. Es el testimonio y el compromiso, no la teoría o la autoridad, quien legitima a la verdad. Consecuencia: la religión es más vida moral en uso de la libertad, mediante

²¹ GOETHE, J.W.: *Fausto*. Parte primera, escena 3ª. De esa misma atmosfera respira G. Fichte al definir el Yo como *Tathandlung* (actu-acción) y, a su manera, C. Marx al establecer la prioridad de la praxis sobre la teoría, asignando a esta una función servil respecto a la acción revolucionaria.

²² Es sabido que el reino normando de Sicilia se convirtió, como Toledo, en cruce de culturas con la coexistencia de cristianos, mahometanos y judíos. A finales del s. XII la corona pasó a Federico II Hohenstaufen, que trasladó allí su corte imperial haciendo de aquella un emporio de cultura y tolerancia.

decisiones y compromisos personales, que doctrina avalada por la tradición o por la autoridad. Con Lessing la racionalidad práctica kantiana encuentra expresión en el teatro. Esta tendencia de reducir la religión a moral está presente en nuestra época cuando se hace valer el principio de que la ortopraxis prevalece sobre la ortodoxia y el testimonio de vida sobre la doctrina.

Pero la moralización de la religión no carece de interrogantes. Es un hecho que la religión y la moral han ido siempre de la mano. La primera aportaba creencias, mandamientos y normas que generaban ideas y decisiones sobre lo bueno, correcto y justo, a la vez que implicaba deberes y obligaciones. Un entramado conceptual sobre el que se fundamentaba la razón práctica, concretándose en decisiones, elecciones y actos. Que los sentimientos y las emociones jugaran en ese mundo un papel relevante iba de suyo. Pero aquel proceso de moralización de la religión arriba aludido cambio primero de signo a causa de la transmutación de valores atestiguada por Nietzsche —con el subsiguiente advenimiento del nihilismo— y en nuestra época por el *crepúsculo del deber* percibido por Lipovetsky. Los valores se debilitaron al ser desacralizados y se allanó el camino al nihilismo. Nuestro mundo, con el que la religión está en relación, al trasmutarse y debilitarse los valores, dio al traste con aquellos vínculos entre religión y moral, tanto más cuanto que el nihilismo no solo barría la metafísica platónica sobre la que se sustentaba una ética racional sino también erosionaba al cristianismo que fundamentaba una moral creyente. La consecuencia fue la implan-

tación de la *era del vacío*²³, en la que el entramado categorial de la conexión religión-moral quedó desintegrado. La disolución de la idea del bien —con el consiguiente debilitamiento de la conciencia del mal— condujo al ocaso del deber, de los valores y de las normas de matriz religiosa, allanando el camino para la hegemonía del “todo vale”. Que el relativismo reinante facilitara la trivialización de conductas y costumbres parece hecho comprobado. Aunque sea de notar que el relativismo como hecho sociológico correspondiente al *politeísmo axiológico* de que hablaba Weber, no tiene por qué afectar al sujeto moral porque éste y sus creencias y decisiones se trasladan a la subjetividad personal en donde predomina la libertad responsable.

3) *Religión y sentido de la vida (Sinnfrage)*. La sensación de vacío abunda en el hombre actual a pesar de la proliferación de ofertas existentes en su derredor. La sociedad occidental disponía de claves para orientar la vida tanto privada como pública, fueran aquellas un orden inmanente al universo, un destino fijado por la divinidad o una sociedad ideal que orientaban la vida personal y la historia colectiva. Por ese camino el hombre se comprendía en relación a sí mismo y en relación al mundo en que vivía. Pero una pregunta venía de lejos. W. Shakespeare la pone en boca de Macbeth cuando este alude al carácter misterioso de la existencia, afirmando que la vida no es otra cosa que una sombra cambiante²⁴. Los individuos proclives al nihilismo, como L. Tolstoy o S. Kierke-

²³ Ver LIPOVETSKY, G.: *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 1986 y *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama, 1994.

²⁴ W. SHAKESPEARE, *Macbeth*, V, 5, vv. 26-28.

gaard lo experimentaron trágicamente. Nietzsche la reformula como pregunta por el “sentido de la existencia” y describe en el famoso anuncio de la “muerte de Dios” la pérdida de referentes en la vida y la desorientación subsiguiente²⁵. Esta pregunta por el sentido de la vida polarizó en la pasada centuria la reflexión de la antropología filosófica y el existencialismo dio notoriedad a la expresión *sentido de la existencia*. A. Camus la revistió de tonos dramáticos al ponerla en relación con el hombre en revuelta contra el absurdo²⁶.

Todos queremos, a excepción de nihilistas y resignados al absurdo, que nuestra vida esté orientada por un algo que confiera sentido a nuestros actos y de coherencia a nuestras decisiones. Un algo en lo que creemos y un valor supremo que elegimos. Que los episodios y fragmentos de nuestra vida encajen en un proyecto global de vida en el que podamos diferenciar el bien y el mal²⁷. El artista concretó aquel valor supremo en la experiencia estética, el político lo hizo consistir en el poder o el filósofo en la verdad. Las

religiones históricas se han sentido vinculadas al sentido de la vida dado por la revelación de Dios. Ante el individuo desorientado que se refugia en el propio yo ensimismándose, la religión ha reconocido que su misión se centra en dar sentido a su existencia. Permite pasar de las perplejidades, a menudo esquizofrenias, a la coherencia. Y tiene que ver con la elección y decisión personales sobre el valor supremo que uno elige para dar sentido a su vida. Lo cual aporta la clave para el reconocimiento de los *otros*. Frente a un nihilismo que campea por doquier, la religión aporta una experiencia totalizadora de la vida en la que la verdad, como diría Hegel, no reside en el fragmento sino en la totalidad. El contexto de sentido que permite comprender e interpretar el misterio de la vida y donde la fragmentación individualista capitula ante valores como la solidaridad o la justicia.

4) *Religión y modernidad: digestión de la modernidad*. La modernidad sedimentó su espíritu en una nueva constelación de valores con el hombre como centro. Este, bajo el apelativo de *sujeto*, asume el protagonismo sociocultural en forma de libertad burguesa o de razón ilustrada. Ambos modifican profundamente el mundo con el que la religión se relaciona. Ésta había sido modelada durante siglos en forma de *narración y relato* de episodios bíblicos o de vidas de santos. Las catedrales y las iglesias están pobladas de frescos y retablos que funcionan a la manera de catequesis plástica en donde se enseña y testimonia la fe y la moral cristianas. La religión se plasma en el relato de una vida. La modernidad, en cambio, irrumpe con valores no anclados en las narraciones de la tradición sino en la subjetividad del individuo. Sea esta la *sola fides* luterana, sea la *razón*

²⁵ NIETZSCHE, F.: *Consideración extemporánea II: Sobre la utilidad y futilidad de la historia para la vida* (1874) y *Die fröhliche Wissenschaft*, La Gaya Ciencia, III, p.125. Sobre las fuentes de la parábola y paralelismo de fondo con el cristianismo, ver BISER, E.: “*Got ist tot*”. *Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins*, Munich, 1962, 2 ss., 40 ss. 97 ss., 218 ss. El diagnóstico de Nietzsche sobre la situación del hombre ateo es compartido por BUBER, M.: *Gottesfinsternis*, Zurich, 1957 y por de LUBAC, H.: *El drama del humanismo ateo*, Madrid, 1967. Una contextualización en GARCÍA GÓMEZ HERAS, J.M.: *Religión y modernidad. La crisis del individualismo religioso de Lutero a Nietzsche*, Córdoba, Cajsur, 1986, pp.189-194.

²⁶ CAMUS, A.: *Le mythe de Sisyphe*, Paris, 1942.

²⁷ HEIDEGGER, con lenguaje tan preciso como críptico, define el concepto de *sentido* como “enquadre fundamentado sobre un tener, un ver y un pensar *previos* desde donde algo se hace inteligible como lo que es”. *Ser y tiempo*, parag. 32.

cartesiana, sea la *libertad kantiana*, la cultura moderna consume también su *giro copernicano*. En su órbita se consolidara la constelación de valores que aun rigen nuestro mundo: dignidad de la persona, derechos humanos, democracia, igualdad, solidaridad. Con ellos –recuperando esencias originarias– está emplazada a dialogar y entenderse la religión cristiana, dando por resultado una religiosidad que asume los valores de la modernidad: 1) el sujeto: la conciencia como protagonista en las decisiones y 2) La libertad responsable frente al paternalismo²⁸.

5) *Globalización, pluralismo y religión*. La información, la economía o la política muestran que nuestro mundo es un mundo globalizado en el que los conflictos, antes circunscritos a sectores, afectan hoy a toda la humanidad. Hemos devenido una *aldea global* en la que las naciones y los estados se hacen permeables. Europa, a pesar del blindaje de fronteras, se está transformando en una sociedad de recién llegados, que traen consigo tradiciones y creencias consolidadas. En no tantas décadas, un segmento numeroso de la humanidad, el adscrito al Islam, ha regresado a ser uno de los protagonistas de la historia, no solo por ser poseedor de imprescindibles reservas del petróleo que necesita el resto del mundo. Exhibe frente al Occidente una sólida cohesión cultural, asentada sobre la religión. El diálogo con él y otras culturas resulta ineludible, a pesar de que la proliferación de conflictos, llámense guerra o terrorismo, estén presentes o acechen por doquier²⁹. En

este mundo donde las migraciones y el intercambio están produciendo un *mestizaje cultural* imparable, también la religión se ve afectada. El multiculturalismo religioso exige diálogo, tolerancia, respeto recíproco. Se ha llegado a decir que la hostilidad entre culturas está llamada a suceder a las guerras generadas por cambios de fronteras o por intereses económicos.

En el librito ya citado, tan breve como enjundioso, G. Sartori ha descrito la *sociedad multiétnica*. La coexistencia de la religión con la misma arrastra tensiones sin cuento porque los inmigrantes adscritos a una cultura teocrática plantean problemas de diálogo y convivencia muy diversos a los que proceden de sociedades en las que está vigente la separación entre la religión y el estado³⁰. El pensamiento religioso y político tradicional pensó que la diversidad causaba la discordia y las guerras. De ahí que la unidad de creencias fuera imprescindible para el ejercicio de la religión y de la política. Pero la Reforma Protestante, con su revalorización de la conciencia creyente individual, encauzó el pluralismo religioso no sin trágicas guerras. El liberalismo y la democracia modificaron la misma idea de unidad canonizando la unidad en la diferencia. Se expandió así la convicción de que la unidad basada en la libertad y la tolerancia es más fuerte y sólida que la unidad que impone la autoridad del autócrata. Posee mayor capacidad para generar cohesión pacífica. Sobre tal convicción el pluralismo religioso ha impulsado la separación entre estado y religión y con ello desactivado riesgos y conflictos. El pluralismo presupone

²⁸ TOURAINE, A. *Un nuevo paradigma. Para comprender el mundo de hoy*, Barcelona, Paidós, 2005.

²⁹ GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J.M.: *Un paseo por el laberinto. Sobre política y religión en el diálogo entre civilizaciones*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 117-218.

³⁰ SARTORI, G.: *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001, p.53.

que las diferentes esferas de la vida social: religión, política, ideología, deban de estar separadas para evitar conflictos. Remarcando que pluralismo socio-cultural no implica relativismo a nivel de las convicciones personales. El pluralismo encauza una protección de la esfera privada, trasvasando competencias que anteriormente ejercían poderes públicos. En primer lugar la elección libre del valor supremo que da sentido a la vida, como poder inalienable de la persona.

Nuestro mundo asiste sin sobresaltos a una reordenación de la jerarquía de valores exigida por la libertad de conciencia, la tolerancia y el reconocimiento del otro. Con la tolerancia hay ideas que se reafirman, tales como que el cambio es más valioso que el inmovilismo o que la diferencia es más aceptable que la homogeneidad o que la alteridad es tan valiosa como la identidad. En cualquier caso, la variedad es preferible a la uniformidad. La discrepancia y el disenso dejan de ser lacras para ser percibidos como sendas posibles de progreso. Las ideas y los valores, decía el pragmatista Dewey, se asemejan a nubes que se pasean por el horizonte: aparecen y desaparecen, se remodelan y engrosan, adquiriendo o perdiendo consistencia³¹. K. Popper contrapuso dos tipos de sociedad: cerrada y abierta. Ésta es plural y se caracteriza por la crítica racional, el ejercicio de la libertad y la tolerancia. Es, sobre todo, una sociedad pluralista³². La religión en estos asuntos

forma parte de lo que llegó a llamarse con escaso *esprit de finesse* choque de civilizaciones.

El pluralismo afirma que la diversidad es en sí misma un valor que enriquece y dinamiza. El pluralismo implica reparto de valores, de poder y de normas. A lo largo de la historia el pluralismo ha tenido diferentes configuraciones: pluralismo de culturas, pluralismo político, pluralismo religioso, pluralismo ideológico... La diversidad y el pluralismo no son percibidos como un mal sino como un valor. El monismo es endogámico y empobrece. El pluralismo multicultural va de la mano con la tolerancia. Hablar de tolerancia presupone hablar de pluralismo, disenso, diálogo y también consenso. Tolerar coincide con respetar ideas y conductas ajenas no compartidas. La tolerancia excluye el dogmatismo y el monopolio de la verdad. Existe una concatenación cuya secuencia transita desde el pluralismo a la diversidad, de aquí a la tolerancia, desde ella a la libertad y de aquí al respeto y al reconocimiento recíprocos. En la tolerancia aún existen reminiscencias de devaluación del tolerado, su carencia de igualdad con quien tolera, por eso prefiero la libertad a la tolerancia³³.

5.- HOMO NATURALITER RELIGIOSUS (EL HOMBRE ES RELIGIOSO POR NATURALEZA)

Al relacionarse la religión con el mundo encuentra este revuelto y por ello carente de aquella claridad donde la expe-

³¹ DEWEY, J.: *Teoría de la valoración*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008. Ver sobre este tema GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J.M.: *Bioética y ecología. Los valores de la naturaleza como norma moral*, Madrid, Síntesis, 2º12, pp.137-138.

³² POPPER, K.: *La sociedad abierta y sus enemigos*. Trad. E. Loedel, Barcelona, Paidós, 1986, especialmente cap. 24.

³³ Perspectivas históricas e implicaciones políticas, filosóficas etc. de la tolerancia BADILLO, P., O'FARRELL (coord.): *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo. Reflexiones para un mundo plural*, Sevilla, Akal, 2003.

riencia religiosa se encuentra cómoda. El deseo y la esperanza coexisten con el vacío en una cultura que carece de seguridades pero que, no obstante, tantea caminos.

1) *Homo naturaliter religiosus: el hombre como animal simbólico*. Los datos de la fenomenología, de la antropología, incluida la paleoantropología, acreditan al hombre como animal simbólico que desde muy temprana época expresa su religiosidad de múltiples formas. A veces huyendo de la soledad, a veces aceptando el misterio, a veces atemorizado ante el mal. Siempre pretendiendo encontrar un sentido último a las diferentes esferas en donde despliega su existencia: el mundo, la sociedad, la historia, la cultura. La sociología de las culturas nos le muestran en trato y relación con lo sagrado y numinoso. Este se hace presente en los momentos decisivos de la vida: el peligro, la enfermedad, el amor o la muerte. Al reflexionar sobre sí mismo el hombre encuentra, al decir de K. Jaspers “cifras de trascendencia” que remiten a los contenidos de la fe y desde ellos descifran el problema del mal y del bien, de la perdición y de la salvación. Descifrar esas cifras lleva al misterio, a lo sagrado, a Dios y a las religiones históricas, que concretan aquellas cifras³⁴. Proliferan en todos los continentes formas de aquella trascendencia en el arte, la literatura y las costumbres. La naturaleza social del hombre encuentra en sus relaciones con lo sagrado caminos para huir de la soledad y encontrarse con el Otro, como misterio, persona o colectivo. De tal tendencia natural se sedimentan vida y cultura que los diferentes saberes sobre la religión: historia, filosofía, psicología... tratan

de conceptualizar. Incluso hoy en día las neurociencias creen encontrar rastros de tal tendencia en sus análisis cerebrales³⁵.

2) *La creación de nuevos ídolos: la religión adulterada*. Cuando la secularización anula lo sagrado se genera un intenso vacío y una necesidad que el hombre pretende rellenar con imitaciones. La ausencia de religiosidad tradicional busca compensación en sucedáneos que desempeñan funciones similares a las de lo sagrado y trascendente. Y en una sociedad dominada por la secularización se multiplican las apariciones, los relatos sobrenaturales o las sectas que mezclan su desafección a la iglesia institucionalizada con nuevas formas de querencia de lo divino y del misterio. Abundan las estrategias y ofertas ante la necesidad de rellenar aquel vacío psicológico y cultural: doctrinas ocultas, esoterismo, espiritismo, religiones de importación... Desde las ideologías clásicas a los programas liberadores proliferan nuevos “credos” y cultos: fundamentalismos, nacionalismos, ritos exotéricos, conciliábulos exóticos, relatos sobre-humanos... Son rellenos del vacío y de la carencia. El hombre es un recalcitrante creador de ídolos: dinero, consumo, espectáculo, sexo... El ídolo suplanta a Dios y algo o alguien es mitificado o absolutizado. Tal hecho se consolida al ser institucionalizado adquiriendo estructuras de iglesia. A la capacidad creadora de nuevos ídolos de que da muestra el hombre, el cristianismo opone la crítica. El programa de desmitificación que propuso Bultmann hace décadas, se ha quedado corto en su cosmología arcaica. Cabría preguntar si

³⁴ JASPERS, K.: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München, Piper, 1963, p. 201 ss.

³⁵ Ver BONETE PERALES, E.: *Neuro-religión: modelos de investigación e implicaciones filosóficas* en CORTINA, A. (coord.): *Guía Comares de neurofilosofía práctica*, Granada, Comares, 2012, pp. 97-124.

no existen tentaciones de idolatría hacia la técnica, el consumo, el sexo, el dinero o incluso la ciencia. La actitud crítica, una de las grandes herencias de la modernidad, siempre tuvo abundantes seguidores en el cristianismo al rechazar este los ídolos, sobre todo cuando estos se sirven de la religión para los propios fines³⁶.

3) *Los revival mouvements o la religión emotiva*. En consonancia con el subjetivismo postmoderno, ¿existe una retirada estratégica a la subjetividad? Un rechazo de la iglesia/institución, una privatización neorromántica de la religión en época de crisis, caracterizada por la proliferación de episodios de experiencias religiosas en un mundo desacralizado, movimientos carismáticos, proliferación de colectivos religiosos, apariciones, sectas, órdenes religiosas, reaparición de los iluministas del barroco... Sin descartar calentones neorrománticos. No solo florecen en el secularizado Occidente religiones de otra procedencia como el Islamismo, el budismo o múltiples colectivos de matriz religiosa oriental. Los medios de comunicación dejan constancia del interés por el misterio y lo sobrehumano en su programación. Los sociólogos de la religión han llamado la atención sobre la proliferación de colectivos con amplio componente emocional: sectas proféticas, comunitaristas, grupos exotéricos... que prefieren, en fórmula luterana, la “iglesia del corazón” (*ecclesia cordis*) a la iglesia del derecho (*ecclesia iuris*). Existirían correspondencias con

aquel desencantamiento de la razón que exige la posmodernidad. Hay que recordar que extramuros de la razón también existen experiencias auténticas de vida. La revalorización actual de la afectividad y del sentimiento aconseja leer los famosos discursos sobre la religión de F. Schleiermacher para rescatar la emotividad en época de arideces científico-tecnológicas³⁷. El componente romántico-idealista de la religión juvenil. Privatizar la religión fue tendencia en época de crisis de las instituciones. Séneca huye hacia sí mismo, hacia el ensimismamiento, Kierkegaard encuentra la verdad en la subjetividad. Ricoeur interpreta la existencia como relato autoreferencial del individuo, en el que cada uno responde a una pregunta ¿quién soy yo?

6.- ¿UNA NUEVA FRONTERA? LOS GESTOS DEL PAPA FRANCISCO

A pesar de lo dicho anteriormente, la religión cristiana, en su versión católica, parece estar viviendo su propia primavera en su relación con el mundo. En gran medida se atribuye tal hecho al Papa Francisco. En un momento de escasez y desaparición de líderes mundiales (Kennedy, Gandhi, Luther King, Mandela...), Francisco asume un liderazgo moral que concita admiración y respeto. Algo profundo parece estar aconteciendo en su estilo de vida. La puesta en práctica de la deconstrucción entendida como *sencillez*, rescata a las cosas cotidianas como principio. Es indudable la voluntad de acercarse al mundo cotidiano, suprimiendo

³⁶ Es de recordar a este propósito el rechazo cristiano de los mitos ilustrados de la razón (la razón produce monstruos, decía nuestro Goya) y de la libertad revolucionaria, ambas proclamadas *diosas*, así como en el siglo XX las idolatrías del nazismo, del comunismo, del consumismo desbordado, del maimón obeso o, incluso, la diosa naturaleza de la *Deep Ecology*.

³⁷ SCHLEIERMACHER, F.D.E.: *Discursos sobre la religión. Discursos a sus detractores cultos*. Trad. e introducción de A. Ginzo, Madrid, Tecnos, 1990, en especial los discursos 2º y 4º.

distancias establecidas por una tradición secular.

1) *Aprender las lecciones de la historia.* Como vimos anteriormente, la historia nos indica la conducta a seguir cuando el cristianismo se relaciona con un mundo sociocultural nuevo. En la constitución *Gaudium et Spes* Concilio Vaticano II leemos: “la Iglesia, desde el comienzo de su historia, aprendió a expresar el mensaje cristiano con los conceptos y en la lengua de cada pueblo y procuró ilustrarlo, además con saber filosófico. Procedió así para adaptar el Evangelio al nivel del saber popular y a las exigencias de los sabios en cuanto era posible. Esta adaptación de la predicación de la Palabra revelada debe mantenerse como ley de toda la evangelización”³⁸. Lo cual presupone perder el miedo al mundo moderno, dejarse interpelar por él. Acercarse al mundo no en plan de desafío sino de amigo, Marcar cercanías en lugar de distancias, dejar verter la propia sustancia en sus moldes, coexistir y colaborar en lugar de confrontación.

2) Un clarividente teólogo del s. XX, I. Congar, escribió hace décadas un magnífico libro: *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia*. Porque ambas han existido y existirán. Sin embargo, nunca cuestionó el tradicional axioma *Ecclesia semper reformanda*. Porque así lo exige la historia y el mundo en el que el Cristianismo se inserta. Frente a la secularización existen varias posturas. Por la que nunca optó la Iglesia fue por el enroque o el gueto, incluso con cristianismo en minoría. La reforma viene impuesta como exigencia por el diálogo del cristianismo con el

mundo y por la pertenencia de los cristianos a ese mundo. Al debatir el problema de la desafección hacia la institución eclesíástica, *al tópico Dios, SI, Iglesia y curas NO*, se reclama insistentemente la *democratización de la religión*. Que la Iglesia se desplace desde la “sociedad perfecta” del jurista y desde el “cuerpo místico” del asceta, a la Iglesia del “pueblo de Dios”. También este, y no solo la Jerarquía, detenta legitimidades divinas. ¿Habida cuenta de la heterogeneidad existente entre religión y sociedad, es posible tender puentes entre la autocracia y la democracia, la aristocracia y el pueblo llano de los creyentes?

3) *Del eurocentrismo al cristianismo católico. Abolición de la iglesia cortesana.* El policentrismo político y económico que avanza desde los comienzos del nuevo siglo afecta también al protagonismo de la cultura occidental, a sus valores y tradiciones. Entre ellas a la tradición religiosa que encarna el cristianismo. El cristianismo durante el último siglo se ha descentrado demográficamente, desplazándose su centro cuantitativo desde Occidente al Tercer Mundo. El resultado es un cristianismo policéntrico en un mundo más plural, donde un nuevo Papa viene a la Roma centralista desde el fin del mundo. Se repiten las voces que exigen una descentralización de la iglesia curial a ventaja de una Iglesia federal con mayores competencias de las conferencias episcopales. Se pide una organización no vertical sino horizontal. Lo cual implicaría una abolición del vaticanocentrismo y de la corte papal. No es de recordar que la institución que llamamos *corte*, con su colectivo y estilo de vida cortesanos ha estado asociado desde sus orígenes a la Monarquía. Rey y Corte configuran un todo institucional con sentido propio. Hubo una

³⁸ Concilio Vaticano II, C. *Gaudium et Spes*, N° 44.

época aun no lejana de imperios coloniales de Occidente y de expansión religiosa misionera. Ahora las misiones las desarrollan también en sentido inverso desde otras religiones hacia occidente. El imperialismo cultural occidental decae y la latinidad católica pierde peso y número a ventaja del tercer mundo. Lo cual exige adaptación, diálogo y simbiosis.

4) *La mujer también al poder.* El hecho sociológico con mayor carga revolucionaria del siglo XXI es la emancipación de la mujer: con ella la mitad del mundo reivindica igualdad. La figura de la inferioridad y de la dependencia estaba representada en épocas no tan lejanas por la mujer. A lo largo del siglo XX la situación cambia y “media humanidad”, la mujer, conquista igualdad y poder. El hecho no puede por menos de afectar a la Religión, tanto más cuanto que en ella el varón acapara no solo los roles de género que la tradición le asigna sino también las funciones específicas del orden sacerdotal. Pero es la mujer quien aporta el cuerpo, el amor y la maternidad. La sociedad masculina tiende a equilibrarse con la sociedad femenina. Con una revisión y adelgazamiento de fronteras que tienen en cuenta lo diferente y lo idéntico. Se abre paso una nueva gestión de la religión y un modelo cultural en el que la mujer llega a ser actor de gestión. El papel de la mujer en la vida pública de la religión, las relaciones hombre-mujer, sus roles en la familia, el papel de la mujer en la reproducción. De llegar a confirmarse que estamos en camino de una sociedad dominada por mujeres, tal hecho exigiría modificaciones profundas en la organización y gestión de la Iglesia. Un puesto para la mujer en la vida sacra, la liturgia o la pastoral. Contando con un rescate de seg-

mentos femeninos para la religiosidad (afectividad, compromiso, dedicación). Un día escuché a un eminente arabista que no existirá modernización del mundo árabe hasta el día en que la mujer recupere la igualdad en el islamismo.

5) *El dialogo, como forma fundamental de relacionarse la religión con el mundo.* El final de la hegemonía del eurocristianismo marca el inicio de una etapa de su historia. Se abre un proceso de enculturación, como aconteció con el cristianismo en sus primeros tiempos, con un nuevo concepto de unidad en la diversidad. Reconocimiento de las otras culturas, superando las estrecheces y muros levantados por la historia. En un mundo culturalmente plural el diálogo resulta inevitable y con él la tolerancia y el respeto para quienes piensan de otro modo. Reacciones en contra no han de faltar. Siempre las hubo. La Iglesia en diálogo con el mundo abre nuevos horizontes al ecumenismo. Ecumenismo a tres niveles: 1) intercristiano, 2) interreligioso, 3) interhumano. Con valores en alza: dignidad humana, tolerancia, respeto, paz, justicia, igualdad, libertad, etc. que ensamblan un mundo transcultural. Con una nueva idea de la unidad. Unidad no coincide con igualdad identitaria y uniformidad monótona. Unidad del respeto, del reconocimiento, de la libertad y de la tolerancia. Aceptación de religiosidad pluricultural como hecho sociológico y la remisión de valores absolutos al ámbito de la conciencia personal. ¿Es posible una unidad de mínimos, un pacto pro-religión frente a la secularización? Unidad de la religión y pluralidad en sus manifestaciones. Un consenso en el que todos estemos de acuerdo, iniciado en un consenso de mínimos, con la paz, la justicia, libertad,

la solidaridad que responda al giro ético de la religión. Habermas reivindica lo común que ha de compartir los ciudadanos de la sociedad multicultural con la fórmula *unidad de la razón y multiplicidad de sus voces*. Es fórmula que tiene su correspondiente en la unidad de la religión y la multiplicidad de sus voces. Con el hombre y los *Derechos Humanos* como preocupación central. Se trata de una vieja idea del diálogo ecuménico, que se remonta a Leibniz, y que modificaría el monopolio salvador del “*extra ecclesiam nulla salus*”, en la creencia de que también otras religiones aportan verdad y santidad en la aldea global³⁹.

6) *Ejercicio de la conciencia crítica*. Si algo adeuda nuestra época a lo que venimos llamando *modernidad*, nada más fecundo que la razón crítica. Ella inspiró las grandes revoluciones que nos hicieron hombres adultos, en fórmula kantiana. Anteriormente hemos mencionado que la deconstrucción exigida por la secularización, genera campos fértiles para inesperadas reconstrucciones de lo sagrado. En nuestros días son de recordar tres idolatrías en curso: a) la idolatría del dinero y la sacralización de sus ceremonias. La crítica se ejerce aquí como apuesta por los pobres y la limpieza en casa propia en pro de la justicia y transparencia. b) La sociedad del consumo y despilfarro, siempre unida al dinero. Estamos emplazados con el quizás mayor problema de nuestro futuro. La destrucción de la naturaleza que es nuestro mundo. La Iglesia llega con retraso a una cita: la *del problema ecológico*. Teniendo en el bolsillo magníficas

cartas entre las que destaca el rescate de una teología de la creación, cercana a una ética de los valores intrínsecos de la naturaleza. 3) El compromiso social son los colectivos humanos más desfavorecidos: indigentes, desfavorecidos. Aquellos que no tienen que llevarse a la boca ni donde caerse muertos.

7.- CONCLUSIÓN

De los múltiples signos de los tiempos que nuestro mundo hodierno exhibe, sobresale el pluralismo y el multiculturalismo. Con ambos está emplazada a convivir la religión. Es de remarcar que pluralismo no coincide ni con relativismo ni con mundo secularizado. Pero se requiere valorar la idea del pluralismo no como un mal sino como un valor. En ese valor que sustenta el mundo actual, tiene un lugar reservado la religión. El espacio que tutela la libertad. Tiempo ha que del lenguaje religioso han desaparecido palabras que aun suenan en los foros políticos, tales como xenofobia o racismo. La vivencia religiosa acontece hoy en día de múltiples formas. Lo cual da que pensar. Así las cosas no parece urgente para la religión cristiana en relación con el mundo de hoy la promulgación de nuevos dogmas. Hace siete décadas que eso no sucede. Los herejes que pudieran haberlos urgido no dejan oír sus voces. Pero si parece ineludible un proceso de adaptación selectiva, un contemporáneo verter el vino viejo en odres nuevos, exigido por la nueva constelación de valores que configura nuestro mundo. Seguir, simplemente, las enseñanzas de la historia del cristianismo. Ateniéndose a la regla que aún está vigente: reconocer la diversidad de ideas y valores y la necesidad de consenso en la

³⁹ Sobre el *universalismo religioso* y sus paralelismos con el *universalismo ético* abunda la conocida obra de KÜNG, H.: *Proyecto de una ética mundial*. Trad. de G. Canal, Madrid, 1991, ver pp. 30 ss., 121 ss.

fundamental básico de una cultura plural. A sabiendas de que en el terreno de lo fundamental se precisa consenso y unidad. En primer lugar sobre las reglas a seguir en la convivencia con los *Otros*. Un consenso sobre el método a seguir, sobre las prácticas procedimentales, entre ellas y en primer lugar el diálogo, para la resolución de conflictos pacíficos⁴⁰. Con una meta innegociable: colaborar a que el hombre consiga realizar el ideal del humanismo⁴¹.

Con la esperanza de que la imagen del “Dios de la metafísica” se complemente con la del “Dios de los pobres”. Falta por asignar a Este la nueva lista de atributos divinos que le corresponden y que completara la que con tanta lógica y tesón elaboró la filosofía para Aquel. Tales atributos llevarían nombres como Dios de la paz (pacificador), del diálogo (dialogante), de la tolerancia (tolerante), de la justicia (justificante), del respeto (respetuoso), de la compasión (compasivo), del reconocimiento (comprensivo), de la migración (solidario)... etc. Una nueva imagen de Dios que sin duda estimularía a los artistas a plasmar en color, letra, sonido y acción, su permanente misterio.

⁴⁰ SARTORI propone una excelente definición de consenso: “un proceso de compromisos y convergencias en continuo cambio entre convicciones divergentes”, *o. c.*, 37. La Constitución *Gaudium et Spes* (Nos. , 28, 56, 92) del Vaticano II insiste en el dialogo como procedimiento para armonizar valores entre las diferentes culturas.

⁴¹ VATICANO II, *l. c.* Nos. 3, 64,

HINDUISMO: TRADICIÓN Y MODERNIDAD

Eugenio R. Luján Martínez
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN:

En este artículo se plantea una revisión de las principales bases ideológicas y religiosas del hinduismo, a partir de los principales conceptos que aparecen en la época de las *Upanishads*. Tras presentar resumidamente las ideas más importantes sobre escatología y cosmología, se pone el énfasis en las diferentes vías existentes para alcanzar la salvación del ciclo de las reencarnaciones y en las etapas y fines lícitos de la vida del hombre. También se analiza el concepto de *dharma* ('deber, obligación'), en contraste con las tradiciones éticas occidentales, filosóficas y religiosas y, dentro de este marco, se encuadra la importancia de las castas y la concepción jerárquica del hombre hindú. Por último, se proponen algunos elementos de reflexión para los debates actuales entre filosofía, política y religión tomando como punto de partida ideas del hinduismo.

ABSTRACT:

A revision of the main religious and ideological bases of Hinduism is provided in this paper, starting with the main concepts introduced in the *Upanishads*. After summarizing the most significant ideas about eschatology and cosmology, special attention is paid to the different ways of achieving liberation from rebirth and to the stages and goals of men's life. The concept of *dharma* ('duty, obligation') is analyzed in comparison to Western philosophical and religious traditions on ethics and the importance of castes and hierarchy is considered within this frame. Finally, some ideas for reflection in the context of current debates concerning philosophy, politics, and religion are proposed, based on key concepts of Hinduism.

PALABRAS CLAVE: *hinduismo, escatología, ética, castas, jerarquía.*

KEYWORDS: *Hinduism, eschatology, ethics, castes, hierarchy.*

1.- INTRODUCCIÓN

Más que como una religión, en el mismo sentido en el que lo pueden ser otras de las grandes confesiones practicadas en la actualidad como el judaísmo o el islam, el hinduismo ha de entenderse sobre todo un conjunto de prácticas y de creencias que muchas veces presentan rasgos y características muy diferentes

entre sí¹. Frente a lo que sucede también con otras confesiones, como el catolicismo o el budismo tibetano, el hinduismo se caracteriza por una falta de unidad

¹ Véanse a este respecto las aproximaciones a la definición y caracterización general del hinduismo de FLOOD, G.: *El hinduismo*, Madrid, Cambridge University Press, 1998, pp. 17-24; RODRIGUES, H. P.: *Introducing Hinduism*, Nueva York-Londres, Routledge, 2006, pp. 1-5; o RUIZ CALDERÓN, J.: *Breve historia del hinduismo. De los vedas al siglo XXI*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp.23-28.

organizativa y no está estructurado como una iglesia única bajo la dirección de un jefe religioso y líder espiritual que determine la ortodoxia y la ortopraxis, sino que, al contrario, si por algo se caracteriza el hinduismo es porque dentro de él pueden convivir corrientes muy distintas entre sí, que, en la mayoría de los casos, no tienen voluntad de constituirse en la única verdadera posibilidad, puesto que dentro del hinduismo se asume, ya desde los textos antiguos que las vías de práctica religiosa y de salvación pueden ser múltiples². No obstante lo dicho, existe sin duda una unidad dentro de lo que denominamos hinduismo en tanto que se trata de prácticas y creencias religiosas características, en principio, de un área geográfica determinada, como lo es la India y algunos países limítrofes, y todas ellas comparten un origen común. En la India son hindúes en torno al 80% de la población³, lo que, según las estimaciones de población más fiables⁴, supondría unos 960 millones de personas.

El hinduismo hunde sus raíces en la tradición brahmánica plasmada en los *Vedas*, pero la religión que ha llegado

hasta nuestros días depende muy marcadamente de las ideas que triunfaron a partir de un momento importante de cambio en la mentalidad religiosa de la India que tuvo lugar en torno al siglo VI a.C. Es en esa época cuando se configuraron las tres grandes tradiciones religiosas indias: hinduismo, budismo y jainismo, de las cuales la primera se presenta como una continuación de la tradición brahmánica anterior, mientras que el budismo y el jainismo, si bien comparten un número importante de doctrinas e ideas con el hinduismo, como puede ser la creencia en la reencarnación⁵, se posicionan como escuelas heterodoxas respecto de dicha tradición y niegan validez a los textos sagrados previamente existentes, lo que supone una ruptura respecto de aquella.

Es, por tanto, en torno al siglo VI a.C. cuando vemos desarrollarse en la India nuevas inquietudes religiosas que acabarán por suponer un cambio radical en la mentalidad y en la práctica religiosas de esta área del mundo. Frente a la importancia del ritualismo brahmánico y la ortopraxis religiosa que se refleja en los comentarios antiguos a los *Vedas* (denominados *brāhmaṇas* y compilados en las diferentes escuelas védicas), en este momento los textos nos permiten ver cómo hay un nuevo interés por la escatología y el más allá y una mayor implicación personal en la vivencia religiosa. Se puede rastrear, además, en los textos de la época la participación en las discusiones religiosas de nuevos actores que hasta ese momento no habían tenido voz frente al

² A propósito del surgimiento del nacionalismo hindú y el fundamentalismo consiguiente, manifestado en hechos como la destrucción de la mezquita de Ayodhya el 6 de diciembre de 1992, Das Gurcharan sintetiza magistralmente esta idea con las siguientes palabras: “[I]t was strange to read of the rise of Hindu fundamentalism because Hinduism is a religion without fundamentals.” DAS, G.: *The Elephant Paradigm. India wrestles with change*, Londres, Penguin, 2002, pp.74-75.

³ Concretamente, el 80,5%, según el censo de 2001 publicado por el gobierno indio. Los datos de religión del censo de 2011 aún no son públicos.

⁴ El último informe económico publicado por la OCDE sobre la India, correspondiente al año 2011, daba la cifra de 1210 millones de habitantes. Algunas estimaciones llegan hasta 1,4 billones de personas. *OECD Economic Surveys*, India. OECD Publishing, 2011.

⁵ Sobre la reencarnación en las tres grandes religiones indias véanse los capítulos correspondientes en BERNABÉ, A., KAHLE, M. y SANTA-MARÍA, M. A. (eds.): *Reencarnación. La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Madrid, Abada, 2011.

control de la praxis religiosa por parte de los brahmanes. En tales discusiones encontramos ahora mujeres, ascetas o miembros de la casta de los *kṣatriyas* o guerreros, cuando en la tradición previa la exclusiva sobre estos asuntos la detentaban los integrantes de la casta sacerdotal, como garantes de la adecuada realización de los rituales en honor de los dioses védicos.

2.- CONCEPTOS BÁSICOS DEL HINDUISMO EN LA ÉPOCA DE LAS UPANIṢADS

Aunque, como es lógico, el hinduismo ha experimentado importantes variaciones y cambios a lo largo de la historia, las creencias y doctrinas más importantes quedaron configuradas en la época de las *Upaniṣads* más antiguas, es decir, aproximadamente entre los siglos VII-II a.C., según la cronología aceptada habitualmente. Las *Upaniṣads* son textos que se crean dentro de las escuelas védicas para instruir a los estudiantes en el conocimiento de los aspectos más relevantes e importantes dentro de la tradición, de forma que en ellas se encuentran elementos muy diversos que atañen tanto a rituales de señalada significación o cuya realización implica movilizar energías y fuerzas destacadas, cuestiones especialmente complejas de la interpretación de los rituales y de la comprensión de su significación o, lo que ha atraído sobre todo la atención de los estudiosos occidentales, temas de escatología, reencarnación, destino de las almas tras la muerte, etc. Lo que sí debe quedar claro es que lo que suele exponerse como la filosofía de las *Upaniṣads* no constituye una reflexión sobre el destino del individuo en el más allá elaborada de forma sistemática en las

diferentes escuelas védicas y presentada de forma aislada en tratados dedicados específicamente a esta cuestión, sino una selección de temas que, desde una perspectiva externa como lo es la occidental, son considerados especialmente elevados e importantes pero que forman parte de un conjunto de textos que, como ya hemos dicho, abordan una multiplicidad de temas muy diferentes⁶.

Resumiendo los conceptos más importantes que aparecen en las *Upaniṣads* y que constituirán el núcleo fundamental de las doctrinas que habrían de desarrollarse en los siglos siguientes dentro de las diferentes escuelas hindúes⁷, se observa cómo se parte de la constatación de que la experiencia del mundo es sufrimiento (*duḥkha*)⁸, un sufrimiento que está directamente ligado al hecho de que la experiencia que nos llega a través de los senti-

⁶ Tal y como lo indica VARENNE, J. [trad.]: *Sept Upanishads*, París, Éditions du Seuil, 1981, pp. 21-23, para una visión de conjunto de las principales ideas de las *Upaniṣads* véase la introducción de OLIVELLE, P. [trad.]: *Upaniṣads*, Oxford, Oxford University Press, 1996, xxiii-lvi; y, en español, la introducción y los textos seleccionados por ILÁRRAZ, F.G. y PUJOL, Ó. [trad.]: *La sabiduría del bosque. Antología de las principales Upaniṣads*. Madrid, Trotta-Edicions de l'Universitat de Barcelona, 2003; la introducción de AGUD, A. y RUBIO, F.: *La ciencia del brahman*. Madrid, RBA, 2006, pp.9-31 a su traducción o RUIZ CALDERÓN, J.: *Breve historia del hinduismo. De los vedas al siglo XXI*, *op.cit.*, pp.63-76.

⁷ Sigo aquí básicamente a VARENNE, J. [trad.]: *Sept Upanishads*, *op.cit.*, pp.25-29. Para una información más detallada véanse las obras mencionadas en la nota anterior.

⁸ Con la difusión del conocimiento de los textos indios en la Europa de finales del siglo XVIII y del siglo XIX el impacto de estas ideas en la tradición filosófica occidental ha sido muy importante, sobre todo en la obra de filósofos como Schopenhauer, pues este pesimismo que hunde sus raíces en el pensamiento de las *Upaniṣads* se hace bien patente en obras como *El mundo como voluntad y representación*.

dos no nos permite ningún asidero, en el sentido de que todo lo que percibimos está en continuo cambio, en continua transformación. De ahí que para referirse al “mundo” que nos es accesible por los sentidos se utilicen en las *Upaniṣads* denominaciones que reflejan esa idea, como *jagat* “lo que se mueve” o *prakṛti* “transformación”.

Una vez realizada esta constatación, la pregunta clave que cabe plantearse es la siguiente: ¿existe una “realidad” universal? Para designar a esa “realidad” se utiliza en sánscrito la palabra *satya*, un término interesante en el confluyen las ideas de “verdad” y de “realidad”, por lo que la pregunta se plantea a la vez en el doble plano ontológico y gnoseológico. La respuesta a esta pregunta supone uno de los elementos clave que diferencian los desarrollos conceptuales del hinduismo y el budismo desde sus orígenes, pues si bien dentro del hinduismo la respuesta será positiva, en el budismo será negativa, lo que dentro de las dos tradiciones se expresa, además, mediante la misma metáfora de la rueda: en el hinduismo se concibe que esa realidad (*satya*) constituye el eje de la rueda, que es lo que le da soporte y sentido y le permite girar, mientras que en el budismo el centro de la rueda está vacío.

Una vez aceptada esa respuesta positiva, se plantea el problema de cómo referirse a esa realidad última y trascendente que da sentido a todo lo demás, identificada como el *brahman*⁹. Se utilizarán para

ello expresiones que ponen de manifiesto las limitaciones que el ser humano tiene a la hora de comprenderla, como son *tad* “eso”, *tad ekam* “lo uno”, *tad anantam* “lo ilimitado” o, incluso, *nirguṇa* “que no tiene atributos”, calificativo este último que no debe tomarse en un sentido peyorativo, sino como mera constatación de derrota ante la imposibilidad de utilizar para describir esa realidad última los adjetivos que estamos acostumbrados a usar para caracterizar aquello que nos llega por los sentidos.

En las *Upaniṣads* antiguas solo el conocimiento de esa realidad última, del *brahman*, puede salvar del *saṃsāra* o “ciclo de las reencarnaciones”. De forma que aquel hombre que no es capaz de alcanzar la liberación (*mokṣa*) de ese ciclo de muerte y nacimiento está condenado a vivir una y otra vez y, por tanto, a experimentar el sufrimiento ligado a la existencia en el mundo. Desde este planteamiento la salvación sólo puede lograrse a través del conocimiento, un conocimiento que debemos entender más bien, al modo platónico, como un conocimiento intuitivo en un momento de revelación de la verdad y no como un conocimiento lógico al que se llega mediante deducción.

Pero si la única vía de salvación posible es el conocimiento, surge entonces el problema de cómo es posible que el hombre, incurso en el ciclo de las reencarnaciones y en el mundo de lo sensorial, pueda llegar a conocer esa realidad última trascendental. Pues bien, ese conocimiento es posible porque hay una parte del *brahman* que reside en cada indi-

⁹ Se trata de un término muy interesante, pues en los textos védicos significa “plegaria” y a partir de su utilización para referirse a la fuerza de la oración acabará empleándose en las *Upaniṣads* y los

textos posteriores para referirse a esa realidad última.

viduo: se trata del *ātman*, término sánscrito frecuentemente traducido como “alma” pero que presenta una diferencia fundamental respecto de la idea de alma en la tradición occidental, ya que en el hinduismo el *ātman* no es esencialmente diferente del *brahman*, mientras que sí lo es el alma respecto de la esencia divina en el pensamiento occidental. Hay aquí, por tanto, una superación del dualismo de la tradición occidental en tanto que tal conocimiento es realmente un “autorreconocimiento”, la revelación de que el ser que nos constituye a cada uno de nosotros no es más que una parte de la esencia universal.

3.- LAS TRES VÍAS DE SALVACIÓN EN LA BHAGAVADGĪTĀ

Una religión de carácter tan marcadamente intelectualista habría tenido pocas posibilidades de convertirse en una religión de masas, pues la posibilidad de alcanzar ese conocimiento necesario para obtener la liberación es realmente limitada. No es de extrañar, por tanto, que desde muy pronto surgieran dentro del hinduismo posibilidades alternativas para lograr la liberación del ciclo de la reencarnación.

Las tres vías fundamentales aparecen ya formuladas en uno de los textos más sagrados del hinduismo, la *Bhagavadgītā* o *Canción del Señor*, verdadera perla inserta dentro del *Mahābhārata*, el gran poema épico indio, en la que Kṛṣṇa (que no es sino uno de los *avatāras* o “descensos” a la tierra del dios Viṣṇu) revela a Arjuna su naturaleza divina y le incita a cumplir con su deber (*dharma*) de guerrero y a acometer la batalla que va a enfrentar a los dos

bandos de la familia y supondrá su práctica aniquilación.

En la *Bhagavadgītā*, junto a la vía del conocimiento (*jñānayoga*), se mencionan ya como caminos de liberación el *karmayoga* o “yoga de la acción (desinteresada)” y el *bhaktiyoga* o “yoga de la devoción”¹⁰. Cada una de estas dos vías habría de tener importantes desarrollos en tradiciones hindúes posteriores. El *karmayoga* tiene una estrecha vinculación con la idea de *dharma* o “deber”, un concepto fundamental dentro del hinduismo sobre el más adelante nos detendremos en detalle, de modo que el yoga de la acción desinteresada básicamente consiste en cumplir con el deber propio de forma desinteresada, es decir, con desapego a los frutos (*phala*) de la acción, en la formulación clásica india. De ahí el papel de Kṛṣṇa al que aludíamos antes: Arjuna debe cumplir con su *dharma* como guerrero sin prestar atención a las consecuencias o resultados de su acción. Solo quien actúa con desapego y sin interés no se mancha por las acciones que realiza. Lo ideal sería no actuar, pero eso es imposible una vez que uno ha (re)nacido y está inmerso en el mundo de lo sensible.

El yoga de la devoción, en cambio, consiste en vincularse afectivamente a una divinidad, que será la que graciosamente otorgue al fiel la salvación, una vez que este ha aceptado sus limitaciones como ser humano que hacen imposible que alcance la liberación por sus propios medios¹¹. El *bhaktiyoga* habrá de ser muy

¹⁰ Véase RODRIGUES, H.P.: *Introducing Hinduism*, *op.cit.* pp.154-165 para una exposición de estas ideas y una ejemplificación con figuras modernas de estas tres diferentes vías.

¹¹ Sobre el desarrollo de la *bhakti* y su importancia en la historia del hinduismo puede verse SHAT-

importante a lo largo de la historia del hinduismo, sobre todo en relación con las distintas sectas sivaítas y visnuitas que tienen, respectivamente, a Śiva y Viṣṇu como divinidades tutelares. Śiva y Viṣṇu constituyen, junto a Brahmā, la *trimūrti* o “triple rostro”, divinización del *brahman* en sus tres aspectos de creación, preservación y destrucción, respectivamente

4.- LAS ETAPAS Y FINES DE LA VIDA DEL HOMBRE

Todas estas nuevas ideas podían haber tenido un encaje difícil con la tradición védica anterior y su marcado ritualismo y, como sucedió con el budismo y el jainismo, podrían haber supuesto su rechazo. Sin embargo, los brahmanes supieron realizar un elaborado encaje de ideas y prácticas, para lo cual fue clave el desarrollo de la concepción de que todo buen hindú debe pasar a lo largo de su vida por cuatro etapas (*āśramas*), en las que el peso de las prácticas varía en función del deber (*dharma*) que debe cumplirse. Esas cuatro etapas son las siguientes: *brahmacārīn* “estudiante védico”; *gṛhastha* “padre de familia”; *vanaprastha* “eremita” y *saṃnyāsīn* “asceta”¹².

La primera de ellas supone un periodo

de la adolescencia (más largo para los brahmanes y mucho más breve para los muchachos de las otras dos castas superiores) en el que el aprendizaje fuera de la familia y junto a un maestro espiritual proporcionará los conocimientos religiosos para el resto de la vida. En la segunda, ya reintegrado a la vida ordinaria, el deber como cabeza de familia conlleva procurar los medios de vida adecuados para la mujer y los hijos y realizar los rituales diarios exigibles a todo hindú. En cambio, las etapas tercera y cuarta implican el alejamiento del mundo: como *vanaprastha*, la vida en el bosque, en solitario o en comunidad, supondrá el desapego paulatino de lo material, que culminará en la última etapa, centrada ya en la ruptura de los vínculos con este mundo y en alcanzar la liberación (*mokṣa*), lo que, en caso de conseguirse, significará no volver a caer en el ciclo de la reencarnación.

Estas cuatro etapas no afectan a las mujeres ni a los pertenecientes a la casta inferior de sirvientes (*śūdras*), por lo que la ceremonia de iniciación (*upanayana*) que marca el comienzo de la etapa como *brahmacārīn* solo puede realizarse para los varones de las tres castas superiores.

El énfasis en unas u otras actividades va variando, por tanto, de una etapa a otra y debe ponerse en relación también con el cumplimiento de los cuatro fines (*puruṣārthas*) lícitos de la vida del hombre hindú: *mokṣa* “liberación”, *dharma* “deber”, *artha* “riqueza” y *kāma* “amor”¹³. Si

TUCK, C.: *Hinduismo*, Madrid, Akal, 2002, pp. 59-63, entre otros. DAS, G.: *The Elephant Paradigm. India wrestles with change*, op.cit. pp.91-92 analiza su importancia para la reconceptualización de los fines de la vida del hombre hindú, dentro de un interesante capítulo que, a través del relato de varias experiencias personales, revisa el papel de lo sagrado en la sociedad india de finales del siglo XX.

¹² Véase, por ejemplo, FLOOD, G.: *El hinduismo*, op.cit., pp.77-81, SHATTUCK, C.: *Hinduismo*, op.cit., pp.32-33, Rodrigues (2006: 89-94) o RUIZ CALDERÓN, J.: *Breve historia del hinduismo. De los vedas al siglo XXI*, op.cit., pp.90-95.

¹³ Una interesante visión antropológica sobre esta concepción de los cuatro fines puede encontrarse en el capítulo que dedica a esta cuestión BIARDEAU, M.: *L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*. París, Flammarion, 1995, pp.69-111. Véase RODRIGUES, H. P.: *Introducing Hinduism*, op.cit., pp. 89-94.

bien existe una indiscutible relación jerárquica entre ellos, de forma que el primero está por encima del segundo y así sucesivamente, al mismo tiempo ninguno puede predominar sobre los otros hasta tal punto que lo anule completamente. El cumplimiento del deber (*dharmā*), entendido en el sentido que veremos un poco más abajo, debe llevarse a cabo en relación con las diferentes etapas de la vida, de forma que, por ejemplo, durante el periodo más largo de la vida como cabeza de familia, la obtención de recursos económicos adecuados para el mantenimiento de la familia (es decir, el cumplimiento del *artha*), así como el goce del placer sexual (*kāma*) no es solo que sean consentidos o tolerados, sino que forman parte del deber y no ocuparse de ellos representaría una grave falta. Existe, por tanto, un sutil juego de interconexiones, que otorgan gran versatilidad y riqueza de matices a la ortopraxis y al comportamiento que se considera adecuado.

Esta perspectiva nos permite comprender, además, cómo algunos enfoques occidentales que han enfatizado en demasía el carácter místico y la despreocupación por lo material (“*otherworldliness*”) de la India son construcciones externas a la propia idiosincrasia hindú, en la que el disfrute de lo material, siempre que no impida alcanzar el fin supremo de la vida, la liberación (*mokṣa*), y no vayan en contra del deber propio (*dharmā*) no solo es lícito, sino, incluso, un objetivo deseable. No es de extrañar, por tanto, que en la oración principal del festival religioso más importante hoy en día en la India, *divālī*, se dirija una plegaria a *Lakṣmī*, la diosa de la fortuna, en la que, entre otras cosas, se le pidan riquezas materiales, y tampoco que una de las divinidades más veneradas

sea *Ganeṣa*, el dios con cabeza de elefante que, además de la sabiduría, otorga la riqueza.

Del mismo modo, la práctica sexual, con tratados enteros dedicados a ella como el *Kāmasūtra* o *Manual del amor*, no solo no se excluye, sino que forma parte del deber¹⁴ y, frente a lo que se ha planteado en la moral occidental tradicional, el placer sexual no es simplemente un epifenómeno inevitable de la reproducción, sino que es buscado *per se*. La sexualidad puede ser explotada también para el progreso religioso en la búsqueda de la liberación de las ataduras a este mundo, como sucede en algunas prácticas tántricas, por lo que religión y sexo no se oponen en absoluto, tal y como lo ponen de manifiesto las representaciones de prácticas sexuales en templos, de los que Karujaho constituye el ejemplo paradigmático aunque desde luego no único.

5.- LA DEFINICIÓN DE DHARMA

Conociendo este trasfondo ideológico del hinduismo podemos abordar ahora el concepto de *dharmā*, que resulta fundamental para comprender los principios que rigen la actuación propia y la valoración del comportamiento ajeno en un contexto hindú. *Dharma* es una palabra que resulta difícil de traducir a las lenguas occidentales, pues no coincide exactamente con ninguno de los conceptos que

¹⁴ Sobre el *kāma* como deber específico de las mujeres véanse las magistrales páginas de BIAR-DEAU, M.: *L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, *op.cit.*, pp.77-87. Para un análisis de las fuentes antiguas sobre la sexualidad y su práctica en la India contemporánea véase KAKAR, S. y KAKAR, K.: *La India. Retrato de una sociedad*. Madrid, Kairós, 2012, pp. 95-136.

se suelen manejar en las éticas occidentales. Se traduce a veces como “ley”, pero, a diferencia de lo que se suele entender bajo esa denominación, no corresponde a algo impuesto externamente, por lo que puede traducirse también por “deber” y, más específicamente, por “deber moral” o “deber religioso”¹⁵.

Ahora bien, la pregunta clave que surge es: ¿cómo se puede determinar cuál es el deber de una persona? Y aquí es donde los planteamientos éticos hindúes tradicionales se apartan radicalmente de las respuestas que se han ofrecido a lo largo de la historia en el pensamiento occidental. Desde la respuesta cristiana tradicional, basada en los diez mandamientos, y pasando por el imperativo categórico kantiano, la religión y la filosofía occidental se han esforzado por buscar reglas de comportamiento universales, algo que resulta totalmente ajeno al pensamiento clásico indio. Se suele afirmar, en este sentido, que las éticas hindúes son sensibles al contexto, a diferencia de lo que sucede en el pensamiento ético occidental¹⁶.

Desde la perspectiva hindú, el *dharmā* en ningún caso puede ser universal, sino que dependerá de la situación particular de cada individuo y las circunstancias que lo rodean¹⁷. El *dharmā* está ligado también

al sexo del individuo, pues las obligaciones que debe cumplir un hombre no son las mismas que resultan esperables en una mujer. Veámos así en el apartado anterior cómo el *kāma* constituye un fin lícito en la vida de la mujer en mayor medida que en la del hombre. Pero los deberes del hombre también variarán en función de la etapa de su vida en la que se encuentre y, tal como ya hemos señalado, será ir contra el *dharmā* propio eludir las obligaciones como cabeza de familia durante la etapa como *grhastha* por mucho que se haga en aras de un fin superior como lo sería la liberación.

El *dharmā* también variará en función de uno de los elementos básicos para comprender el hinduismo, como lo es la casta, de la que nos ocuparemos un poco más adelante, de modo que los deberes que ha de cumplir un brahmán y las pautas de comportamiento que son esperables en él no son en absoluto los mismos que los de un guerrero. Recordábamos más arriba (§ 3) cómo el propio *Kṛṣṇa* insta a Arjuna en la *Bhagavadgītā* a cumplir con su deber de guerrero independiente de lo que ese cumplimiento de su *dharmā* pueda acarrear. De ahí que los tratados tradicionales sobre el *dharmā*, los *Dharmaśāstras*, de los que el más conocido son las *Leyes de Manu* (*Mānavadharmaśāstra* o *Manusmṛiti*), dediquen capítulos especiales a los deberes de los miembros de cada una de las castas. Aunque esos tratados sobre el *dharmā*, y especialmente las *Leyes de Manu*, fueran utilizados en época de la

¹⁵ En relación con el *dharmā* pueden verse, entre otros muchos, los capítulos que les dedican FLOOD, G.: *El hinduismo*, *op.cit.*, pp.67-91, RODRIGUES, H.P.: *Introducing Hinduism*, pp.76-104 o PÁNIKER, A.: *La sociedad de castas. Religión y política en la India*, Barcelona, Kairós, 2014, pp.175-193.

¹⁶ Véase KAKAR, S. y KAKAR, K.: *La India. Retrato de una sociedad*, *op.cit.*, pp. 230-240 sobre el “relativismo ético” de la mentalidad india.

¹⁷ VARMA, P.K.: *Being Indian*, Londres, Penguin, 2004, p.29 menciona a este respecto las excepciones al *dharmā* esperable para una persona debidas

a diferentes factores: no se puede culpabilizar a alguien por una conducta encaminada a proteger su *svadharma* (el *dharmā* propio de su *jāti* o “subcasta”), su *kuladharma* (el *dharmā* propio de su familia) o, incluso, si actúa guiado por su *appadharmā* (el *dharmā* adecuado en un momento de urgencia o crisis).

colonización británica como códigos legales, su aplicación resultaba problemática precisamente porque el concepto de “ley” que se desprendía de ellos no era equiparable al que se manejaba en la Europa de la época.

Así pues, como señalan Sudhir y Katharina Kakar¹⁸, la interiorización de la casta por parte de los individuos lleva a la definición de lo que se considera el “comportamiento adecuado” (*dharmā*), que es lo que hace que uno pueda sentirse bien consigo mismo y sea querido por los demás cuando cumple con las expectativas correspondientes.

En definitiva, la definición del *dharmā* propio de cada persona comporta que esta sea consciente de cuál es su posición en el universo y se comporte conforme a ella. Cualquier intento de escapar al comportamiento adecuado en función de todas esas variables que permiten situar a un individuo dentro de la sociedad y, en general, dentro del orden universal necesariamente será considerado no deseable. Se produce así una especie de identificación entre el ser y el deber ser: cada uno debe ser conforme a quien es.

6.- LA CUESTIÓN DE LAS CASTAS

Sin duda el aspecto más llamativo de la organización social india lo constituye la existencia de las castas. Frente a la división social que pueden representar las clases o grupos sociales dentro de otras sociedades, la diferencia fundamental radica en la inevitabilidad e inescapabilidad a la casta. Pensemos, por ejemplo, en

la línea narrativa básica de lo que podemos denominar el sueño americano: una persona de baja extracción social se esfuerza, tiene éxito y acaba cambiando de estatus social. Una trayectoria así no solo era inesperable, sino que era social y moralmente rechazable desde el punto de vista del pensamiento hindú tradicional. Una persona nace en el seno de una casta y debe comportarse conforme al *dharmā* que le es propio¹⁹; nada gana con intentar huir de su destino más que una nueva caída en el ciclo de las reencarnaciones y seguramente la condena a nacer en una condición aún peor por no haber sabido cumplir con su deber. En la historia de la India el sistema de castas ha constituido un factor de inmovilismo social de primer orden²⁰.

La división en castas cobra su autoridad por su mención en los textos sagrados del hinduismo. Aunque parece que en época védica todavía no estaba plenamente desarrollado el sistema de castas, desde la perspectiva hindú posterior se ha entendido que la primera referencia al sistema de castas se encuentra en el “Himno a *Puruṣa*” (*puruṣasūkta*), el himno 90 del libro X del *Rgveda*. Aparece allí la referencia a los cuatro grandes *varṇa* “colores”, es decir, a las cuatro castas tradicionales: los *brahman* (sacerdotes), los *ṛṣatriya* (guerreros), los *vaiśya* (comerciantes y artesanos) y los *śūdra* (sirvientes). La

¹⁸ KAKAR, S. y KAKAR, K.: *La India. Retrato de una sociedad*, op.cit., p.41.

¹⁹ Para el análisis del *dharmā* de cada casta y un estudio de las difíciles relaciones entre castas en la India contemporánea puede consultarse el interesante capítulo que dedica a este tema LUCE, E.: *In spite of the Gods. The rise of modern India*, Nueva York, Anchor Books, 2006, pp.105-142.

²⁰ Contamos ahora con un reciente estudio comprehensivo sobre las castas en la India, que incluye su historia y sus implicaciones políticas dentro de la India contemporánea, obra de Pániker (2014).

mención de esas cuatro castas, su diferente naturaleza y los distintos deberes y derechos de que goza cada una es constante a lo largo de la historia de la literatura india y sus textos sagrados, pasando por el *Mahābhārata* y, dentro de él, la *Bhagavadgītā*, y por todos los *Dharmaśāstras* a los que aludíamos más arriba.

No podemos desarrollar aquí la historia de la división interna de las castas y de la multiplicación de las *jāti*, los “grupos familiares” o “subcastas”, hasta llegar a la enorme complejidad que manifiestan en la India moderna y contemporánea²¹. Existen importantes variaciones regionales, que hacen que en determinadas zonas de la India haya que contar con más de veinte castas diferentes, con todo lo que esto implica de diferencias sociales, barreras entre los grupos y problemas de relación entre sus miembros.

La pertenencia a la casta articula el ser individual y social en la India, pues, según hemos visto, determina el comportamiento aceptable de cada individuo por sí mismo y en relación con los demás. Es muy estrecha la relación entre el concepto de casta y el concepto de pureza, lo que a su vez conlleva pautas sociales, como los oficios que pueden desempeñar los miembros de una determinada casta, el tipo de alimentos que se pueden ingerir y con qué personas y cómo se pueden relacionar²².

El sistema de castas supone, por tanto, un factor de discriminación social de primer orden. A este respecto se suele afirmar que la constitución india prohíbe las castas, pero esto es inexacto: lo que prohíbe la constitución es la discriminación en razón de la casta. Concretamente, lo que puede leerse en su artículo 15 es lo siguiente:

- (1) The State shall not discriminate against any citizen on grounds only of religion, race, caste, sex, place of birth or any of them.
- (2) No citizen shall, on grounds only of religion, race, caste, sex, place of birth or any of them, be subject to any disability, liability, restriction or condition with regard to—
 - a) access to shops, public restaurants, hotels and places of public entertainment; or
 - b) the use of wells, tanks, bathing ghats, roads and places of public resort maintained wholly or partly out of State funds or dedicated to the use of the general public.

Como se ve, el párrafo 1 es similar al que puede encontrarse en cualquier constitución democrática, solo que añade la mención de casta. Sin embargo, la necesidad de especificar situaciones de la vida cotidiana en las que se prohíbe la discriminación en función de los factores mencionados (raza, casta, sexo, etc.) no deja de resultar reveladora de los comportamientos existentes.

De todas formas, la relación con las castas es problemática en la India actual. Es verdad que en determinados medios,

²¹ Sobre las diferencias y relaciones entre ambos conceptos véase FLOOD, G.: *El hinduismo*, op.cit., pp.74-77, RODRIGUES, H.P.: *Introducing Hinduism*, op.cit., pp.60-65 y PÁNIKER, A.: *La sociedad de castas. Religión y política en la India*, op.cit., pp.241-242, entre otros.

²² Sobre el concepto de pureza y suciedad en relación con la casta son iluminadoras las páginas

KAKAR, S. y KAKAR, K.: *La India. Retrato de una sociedad*, op.cit., pp.43-57.

especialmente medios urbanos y educados, cada vez se otorga menos importancia a las castas, pero en muchos casos no deja de haber una clara hipocresía social: en público se critica el sistema de castas, pero, por ejemplo, en privado se sigue despreciando a los *dalit* o intocables, es decir, a los “sin casta”.

No podemos abordar aquí el problema de las castas de forma global, por lo que en lo que sigue nos centraremos en algunas cuestiones puntuales pero que pueden servir de elementos de reflexión sobre el problema de las castas en la India actual.

Al igual que ocurre en otros países con determinadas minorías, las administraciones públicas indias han desarrollado políticas de discriminación positiva para permitir el progreso social de los *dalit* y de las pertenecientes a las castas tradicionalmente discriminadas²³. Por ejemplo, en el ámbito de la educación existe un sistema de cuotas que favorece el ingreso en la universidad de esas personas y, por lo que se refiere al empleo público, se han reservado plazas para ellas dentro de la administración, todo ello con la intención de acabar con esa barrera infranqueable que impedía el acceso a determinados puestos a quienes no pertenecían a las castas superiores. Sin embargo, la implantación de estas políticas no siempre ha sido fácil, pues en algunos casos ha habido reacciones de las castas superiores, que han argumentado que eran ellas ahora las que estaban siendo objeto de discrimina-

ción²⁴.

Como es sabido, la India es la mayor democracia del mundo en número de personas, pero una cuestión que resulta interesante plantearse es si democracia y sistema de castas son compatibles. En la India contemporánea la casta resulta ser sin duda alguna un importante factor de movilización política, como bien se pone de manifiesto en las campañas electorales. No obstante, en honor a la verdad, hay que decir que las alianzas políticas que se producen en algunos estados de la unión con posterioridad a las elecciones resultan cuando menos llamativos, pues parecerían, en principio, *contra natura*, ya que implican a partidos vinculados con castas muy alejadas²⁵. Como señalan Sudhir y Katharina Kakar²⁶, democracia, endogamia y jerarquía son importantes factores a la hora de comprender el mantenimiento de las castas dentro de la sociedad india actual.

Una de las áreas más conservadoras en lo tocante a las castas es el matrimonio. Incluso personas o familias que no prestan demasiada atención a la división por castas en su día a día verán con enorme reticencia que un hijo o un familiar allegado se case fuera de la casta o del grupo próximo de castas dentro de las cuales se considera lícito contraer matrimonio. Esto explica que la mayor parte de los periódicos indios siga manteniendo hoy

²³ Se trata de las poblaciones englobadas bajo los eufemísticos términos oficiales “scheduled castes”, “scheduled tribes” y “other backward classes”.

²⁴ Más información sobre la historia de las políticas de discriminación positiva, así como de su desarrollo y dificultades, puede encontrarse en PÁNIKER, A.: *La sociedad de castas. Religión y política en la India*, op.cit., pp.553-584.

²⁵ Véanse a este respecto las reflexiones de LUCE, E.: *In spite of the Gods. The rise of modern India*, pp.114-115.

²⁶ KAKAR, S. y KAKAR, K.: *La India. Retrato de una sociedad*, op.cit., p.40.

en día una sección de anuncios matrimoniales, mediante los cuales los padres buscan marido o mujer para sus hijos. Aún hoy el 90% de los matrimonios sigue realizándose dentro de la propia *jāti*. Esta actitud respecto del matrimonio provoca graves problemas incluso para las comunidades hindúes fuera de la India (por ejemplo, en el Reino Unido, Canadá o Estados Unidos), pues se produce un choque cultural entre las nuevas generaciones nacidas ya en esos países y aculturadas a su entorno y las generaciones anteriores, que en muchas ocasiones pretenden buscar marido o mujer para sus hijos dentro de la propia casta e, incluso, con una persona de la India.

El sistema de castas solo puede comprenderse dentro del hinduismo. Así, a veces, determinados líderes *dalit* han abogado por el abandono de esa religión, con el fin de quedar fuera de tal división social. Un importante movimiento a este respecto fue el encabezado por B. R. Ambedkar en los años 50 del siglo XX, que provocó masivas conversiones al budismo en el estado de Maharashtra²⁷. Sin embargo, en ocasiones la casta se perpetúa incluso fuera del hinduismo, como lo demuestra la existencia de cementerios cristianos con división por castas²⁸, tal y como sucede en una de las áreas con mayor porcentaje de católicos

del país, como es Goa, la antigua colonia portuguesa, donde nos encontramos con la designación de “católicos brahmanes”. También pueden encontrarse a veces diferencias de casta entre los musulmanes, como indican Sudhir y Katharina Kakar²⁹.

7.- LA VISIÓN JERÁRQUICA DEL HOMBRE HINDÚ

Las ideas tradicionales sobre el sistema de castas han dejado una huella aún hoy perceptible en la India, incluso entre personas que no creen en el sistema de castas, pero que sí mantienen una concepción jerárquica de las relaciones humanas. El pensamiento jerárquico está muy arraigado en la mentalidad india, incluso en la emergente clase media³⁰.

Esta visión jerárquica tiene múltiples manifestaciones. Sudhir y Katharina Kakar³¹ señalan, citando un artículo del periodista indio Sunanda K. Datta-Ray titulado “Where rank alone matters” (“Donde lo único que cuenta es el rango”) que, en realidad, la satisfacción de los trescientos millones de consumidores de clase media (a los que, muy significativamente, denomina “los nuevos brahmanes”) no radica tanto en el hecho de que sean consumidores en un mercado global, sino ser “alguien” dentro de una sociedad profundamente jerárquica.

En el plano ya no solo social, sino

²⁷ Para más información sobre esta cuestión puede consultarse PÁNIKER, A.: *La sociedad de castas. Religión y política en la India*, op.cit., pp.537-541, así como las interesantes reflexiones de LUCE, E.: *In spite of the Gods. The rise of modern India*, pp.108-115.

²⁸ Véase, por ejemplo, la noticia a este respecto sobre un cementerio en el estado de Tamil Nadu publicada por Swaminathan Natarajan el 14 de septiembre de 2010, titulada “Indian Dalits find no refuge from caste in Christianity”:

[<http://www.bbc.co.uk/news/world-south-asia-11229170>].

²⁹ KAKAR, S. y KAKAR, K.: *La India. Retrato de una sociedad*, op.cit., p.43.

³⁰ VARMA, P.K.: *Being Indian*, op.cit., pp.21-26 dedica unas interesantes páginas a la cuestión de la jerarquía y el estatus en la sociedad india.

³¹ KAKAR, S. y KAKAR, K.: *La India. Retrato de una sociedad*, op.cit., p.17

también psicológico, el estatus de una persona es el que determina de forma casi exclusiva la propia percepción y autoestima ya sea del individuo o de la familia en su conjunto³². La autopercepción de la familia (en sentido amplio, no nuclear) depende de su prominencia dentro de la estructura social y eso lleva a que la mayor parte de los vínculos de amistad se configuren fundamentalmente dentro de ella.

Esta concepción jerárquica de las relaciones implica asumir que hay una serie de obligaciones que cumplir hacia quienes están por encima y también que se tenga un conjunto de expectativas sobre el comportamiento de quienes se encuentran por debajo. Ahora bien, esto no quiere decir que uno de despreocupe de los subordinados, sino todo lo contrario, como muy bien lo expresan S. y K. Kakar³³ pues quien está situado jerárquicamente más arriba debe preocuparse por el bienestar y la buena consideración de quienes dependen de ellos, que, a su vez, deberán respetarle y obedecerle. Se ha hablado así para definir este tipo de relación de “liderazgo de función protectora”, según la clasificación del especialista en psicología de las organizaciones Jai Sinha³⁴.

La percepción que tiene generalmente un hindú es la de que forma parte de una red ordenada jerárquicamente y estable a lo largo de toda su vida o, en palabras de Kakar³⁵:

[F]or an Indian, superior and subordinate relationships have the character of eternal verity and moral imperative – (and the) automatic reverence for superiors is a nearly universal psycho-social fact.

Esto supone un contraste con el sistema de méritos que tiende a primar en las sociedades occidentales contemporáneas, ya que en la India existe la convicción cultural de que el factor, si no único, sí más importante a la hora de tomar decisiones respecto de una persona es la relación que se tiene con ella, como enfatizan Sudhir y Katharina Kakar³⁶ lo que implica un enorme choque entre el principio indio de primacía de las relaciones y las concepciones foráneas basadas en los principios de honradez, equidad y justicia.

Esta concepción jerárquica permite también entender algunos comportamientos y actitudes que a ojos occidentales pueden resultar extraños, como la dificultad enorme para realizar y aceptar críticas, puesto que pueden dañar la relación establecida entre las personas implicadas, así como la imposibilidad de negarse a hacer algo o decir que no, en general. También permite contextualizar la presencia habitual del halago hacia el superior, hasta el punto de que existe un término para referirse a las personas que habitualmente asienten y alaban cada acción que realiza una persona: *chamcha*³⁷.

Como punto positivo puede señalarse, en cambio, que una concepción así conlleva una mayor solidaridad entre las personas implicadas en una relación, con las ventajas económicas que suponen las redes informales que tienen su base en la

³² *Ibidem*, p.18.

³³ KAKAR, S. y KAKAR, K.: *La India. Retrato de una sociedad*, *op.cit.*, p.26.

³⁴ Citado por S. y K. Kakar. *Ibidem*, p.30.

³⁵ KAKAR, S.: *The Indian Psyche*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1996, p.138.

³⁶ KAKAR, S. y KAKAR, K.: *La India. Retrato de una sociedad*, *op.cit.*, pp.27-28.

³⁷ VARMA, P.K.: *Being Indian*, *op.cit.*, pp.35-36.

confianza más que en obligaciones contractuales y compromisos formales.

8.- CONCLUSIÓN: ALGUNOS ELEMENTOS PARA LA REFLEXIÓN

Para concluir nos gustaría señalar algunos elementos que, a partir del hinduismo, pueden constituir puntos de partida para la reflexión y el debate en el ámbito de las relaciones entre filosofía, política y religión en el mundo actual. En este sentido creemos que resulta especialmente interesante para la convivencia entre culturas y distintas ideologías dentro de una misma sociedad la no definición dentro del hinduismo de una ortodoxia y una ortopraxis excluyentes, sino la aceptación de diferentes vías y modelos para alcanzar el fin más elevado de la vida del hombre, es decir, la salvación, así como para llevar a cabo el cumplimiento del deber.

También resultan importantes algunos conceptos clave de las religiones de la india, como el de *ahimsā* “no violencia”, como elemento regulador de las relaciones entre un individuo y los demás, lo cual no excluye el que, incluso, pueda ser utilizado como herramienta de lucha política, como bien puso de manifiesto con su ejemplo el propio Gandhi.

Ese concepto, incluso, puede ir más allá de la propia relación entre los seres humanos y servir también para abordar las relaciones con todo el entorno, en un momento en el que la preocupación por la ecología y la preservación de la diversidad natural en el planeta han ganado están cada vez más presentes dentro de las sociedades contemporáneas y en el

debate político. Desde una óptica hinduista, existe una hermandad entre todos los seres vivos, que se encuentran unidos entre sí por “lazos” (*bandhu*)³⁸.

Igualmente, con independencia de que se acepten o no, creemos que abren perspectivas de reflexión interesantes los planteamientos éticos de carácter no universalista sino que atienden al contexto y a las circunstancias particulares para determinar las pautas de actuación aceptables.

Con todo, al igual que sucede con determinados elementos de otras grandes religiones, también el hinduismo plantea una serie de problemas para su integración dentro de las sociedades contemporáneas, especialmente desde una óptica que respeta y defiende la existencia de derechos universales para todos los hombres. Choca radicalmente con esos planteamientos la asunción de una diferencia innata entre las personas en función de su nacimiento, es decir, la cuestión de las castas. Y, más allá de las castas, la visión marcadamente jerárquica de las relaciones humanas y su proyección en la forma de relacionarse los individuos.

³⁸ Para unas reflexiones interesantes sobre hinduismo y ecología puede consultarse RODRIGUES, H.P.: *Introducing Hinduism*, op.cit., pp.329-332.

BUDISMO: ENTRE RELIGIÓN NO TEÍSTA Y FILOSOFÍA PRÁCTICA

José Antonio Santos
Universidad Rey Juan Carlos

RESUMEN:

Desde su introducción, el objetivo de este trabajo es realizar un sucinto análisis del budismo desde la perspectiva de un filósofo europeo; es decir, un punto de vista externo que muestra una determinada concepción del mundo con influencias de la filosofía antigua. En la primera parte, se realiza una delimitación conceptual del budismo a partir de la tesis de que el budismo es sobre todo una filosofía a medio camino entre religión no teísta y filosofía práctica. En la tercera parte, se explican términos como Buda y bodhisattvas. En la cuarta parte, se abordan las cuatro nobles verdades y el noble óctuple sendero que sirven para analizar determinados conceptos como *dukkha* o *karma*. En la quinta parte, se analiza el sentido del nirvana en el budismo. Por último, se señalan algunas conclusiones.

ABSTRACT:

Since its introduction, the aim of this paper is to provide a brief analysis of Buddhism from the perspective of a European philosopher; i.e., an external point of view that shows a particular worldview with influence from ancient philosophy. In the first part, a conceptual delimitation of Buddhism is provided from the standpoint that Buddhism is primarily a philosophy halfway between non-theistic religion and practical philosophy. In the third part, the terms Buddha and bodhisattvas are explained. The fourth part deals with the Four Noble Truths and the Noble Eightfold Path that are used to analyze certain concepts as *dukkha* or *karma*. In the fifth part, the meaning of nirvana in Buddhism is analyzed. Finally, the last part provides some conclusions.

PALABRAS CLAVE: *budismo, filosofía práctica, religión, sufrimiento.*

KEYWORDS: *Buddhism, practical philosophy, religion, suffering.*

1.- INTRODUCCIÓN

Como filósofo del derecho que soy, una mezcla entre filósofo y jurista, no voy a reflexionar ni como lingüista ni como historiador de las religiones, sino como filósofo a secas, concretamente como filósofo práctico, por lo que mi discurso va a estar delimitado en buena medida a esta parcela. No obstante, considero per-

tinente realizar algunas breves matizaciones al fenómeno religioso en España. En los últimos tiempos, ha sido frecuente el «binomio católico-anticatólico» que no termina de percibir «las religiones en plural», lanzando «una mirada ciega hacia lo ‘minoritario’» que «se escamotea por falta de referencias y deseo de adquirirlas»¹.

¹ DÍEZ DE VELASCO, F.: «La visibilización del

Por ello, resulta óptima la oportunidad que se me brinda de acercarme a las religiones, en general, y al budismo, en particular, con la debida transparencia. En esencia no pretendo establecer una dicotomía entre monoteísmo radical o politeísmo tolerante, sino poner de relieve como observador externo una determinada concepción del mundo que no participa de ninguna de ellas, pero que en ocasiones se nutre de influencias comunes como la filosofía antigua².

2.- DELIMITACIÓN CONCEPTUAL DEL BUDISMO

A continuación, voy a realizar un análisis acerca de qué es el budismo, insertándolo en un contexto práctico haciendo hincapié en los puntos que pueden ser más interesantes para un público occidental. No es un dato baladí que el título de mi ponencia se concrete en el rótulo: entre religión no teísta³ y filosofía práctica. Este matiz hace al budismo parecerse más una filosofía espiritual que a una religión tal y como la conocemos en Occidente.

[En términos generales, se trata de] una filosofía que contiene una dimensión metafísica particularmente importante y, sin

embargo, sigue siendo una metafísica que se inscribe en el ámbito filosófico y no depende de la revelación, aunque comprenda aspectos ritualistas emparentados con la práctica religiosa⁴.

A pesar de estar a medio camino entre la filosofía y la religión sostendré la tesis de que el budismo es sobre todo una filosofía, basada en una metafísica que tiene la experiencia de la vida contemplativa como uno de sus ejes centrales. Concretamente, podría afirmarse que se trata de una filosofía práctica que porta una serie de conocimientos para buscar la verdad, el significado de la vida y dar sentido al sufrimiento a través del *dharma*⁵. La rueda del *dharma* o *dharmacakra* es uno de los pocos símbolos comunes a todas las escuelas budistas y que se remonta al sermón de Buda en el Parque de los Cierros. Esa rueda tiene ocho radios que simbolizan el noble óctuple sendero del que después hablaré como vía para acabar con el sufrimiento y llegar a alcanzar la iluminación. Elementos todos ellos difícilmente explicables desde planteamientos fisicalistas propios de las llamadas ciencias ‘duras’. Es en esencia una concepción del mundo que interesa mucho por sus efectos prácticos, lo que en buena medida ha propiciado su auge en Occidente.

budismo en España», en PINTOS DE CEANA HARRO, M.M.(ed.): *Budismo y cristianismo en diálogo*, Madrid, Dykinson y Universidad Carlos III, 2009, p.156.

² Se pueden detectar semejanzas con el platonismo (y el neoplatonismo), así como con el estoicismo y el epicureísmo. Como nota decir que filósofos de la talla de Schopenhauer o Jaspers dedicaron sendas páginas al budismo. No me detendré, sin embargo, en estos dos comentarios para no alterar el discurso del cuerpo del texto.

³ Me separo así del carácter politeísta atribuido en ocasiones al budismo y que, incluso, se podría detectar más en el sintoísmo o en el hinduismo.

⁴ REVEL, J.F. y Matthieu, R.: *Le Moine et le philosophe*, 1997. Cito por la trad. de Juan José del Solar titulada *El monje y el filósofo. ¿Es el budismo una respuesta a las inquietudes del hombre de hoy?*, Barcelona, Urano, 1998, p.144. Salvo que se diga expresamente lo contrario, las citas del presente libro, a modo de diálogo, son de Matthieu Ricard. En esta ocasión, la afirmación es de Jean François Revel.

⁵ Designa la enseñanza de Buda y la vía para alcanzar el Despertar, pero en realidad tiene un campo semántico más amplio. Más en detalle sobre este vocablo, cfr. CORNU, P.: *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*, 2001. Cito por la ed. española *Diccionario de budismo*, Madrid, Akal, 2004, pp.146 y 147.

El budismo como religión no teísta⁶, entendida como aquella que aglutina una serie de corrientes de pensamiento que no centran su atención en un Dios Creador como en el cristianismo, el hinduismo, el islam o el judaísmo, surgió en la India en el siglo VI a. C. No obstante, se diferencia del ateísmo en sentido estricto al preguntarse por la muerte, apoyado en una metafísica que postula que la muerte es una transición hacia un estado mejor. En origen el budismo se insertaba en el hinduismo pero negaba la existencia de un dios supremo (*brahman*) como también de la realidad individual (*ātman*), es decir, niega la existencia de un alma individual a diferencia de lo que hace el hinduismo. Estos cambios vinieron motivados por un contexto de «intensa renovación religiosa», que propiciaba mirar con recelo la verdad revelada de los *Veda*⁷. En este sentido, el papel de la tradición se ponía en entredicho por el movimiento de religiosos mendicantes (*śramana*) para postular una «concepción religiosa diferente de la experiencia religiosa»⁸. Un punto fundamental de discrepancia con el hinduismo era el hecho de prescindir de la división en castas, elemento que, por otra parte, condiciona sobremanera la religión hinduista. Para aportar claridad al asunto, es preciso poner de relieve que no facilita las cosas entender «el budismo como ‘sistema herético’ y desde el punto de vista ‘ortodoxo’, tal y como se hace desde algunos sectores académicos en la India.

Ante todo, comparto la idea de que «el budismo debe estudiarse desde el punto de vista budista». Por tanto, el estudio del budismo «desde la visión hindú será un estudio del hinduismo y no del budismo»⁹.

3.- BUDA Y LOS BODHISATTVAS

El budismo fue impulsado por su fundador Siddharta Gautama, comúnmente conocido como Buda, el iluminado, a través de sus enseñanzas destinadas en principio a la comunidad monástica, en el noreste de la India. La historia del Bienaventurado está plagada de hechos históricos «ocultos en la leyenda, que no es una invención arbitraria, sino una deformación o magnificación de la realidad»¹⁰. No hay una imagen exacta de él, por lo que puede verse representado de varias maneras, siendo una de las más comunes la de sentado en posición de loto como símbolo de purificación de cuerpo y mente. Esas imágenes a modo de deidades no son como se las entiende tradicionalmente a esas representaciones al no portar una existencia autónoma.

Inició una rápida expansión hasta llegar a ser la religión (que yo llamo filosofía) predominante en India en el siglo III a. C. En este siglo, el emperador indio Asóka lo hace religión oficial del imperio Maurya, mandando grupos de

⁶ Otras religiones no teístas serían, por ejemplo, el confucianismo, el taoísmo y el jainismo.

⁷ Los textos más antiguos del hinduismo escritos en sánscrito: *Rig-veda* (recitar poético), *Iájur-veda* (uso del sacrificio), *Sama-veda* (cánticos), *Átharva-veda* (rituales).

⁸ RAVERI, M.: «Budismo», en FILORAMO, G. et al.: *Manuale di storia delle religioni*, 1998. Cito por la 2ª ed. española titulada *Historia de las religiones*, Barcelona, Crítica, 2007, p.263.

⁹ JOSHI, L.M.: *Brahmanism, Buddhism and Hinduism. An Essay on their Origins and Interactions*, 2011. Edición española bajo el título *Brahmanismo, budismo e hinduismo. Ensayo sobre sus orígenes e interacciones y aspectos del budismo en la historia india*, trad. de Francesc Navarro i Fàbrega, Sabadell, Dipankara SLU, 2011, p.13.

¹⁰ BORGES, J.L. y JURADO, A.: *Qué es el budismo*, Madrid, Alianza Editorial (ed. de bolsillo), 2002, p.24.

monjes budistas a todo el mundo conocido entonces. No será hasta el siglo VII d. C. cuando iniciará su declive en su tierra de origen, aunque ya para entonces se habrá expandido a muchos territorios del continente asiático. No será hasta varios siglos después, en el siglo XIII, cuando se produce su completa desaparición de la India, pero se había propagado con éxito por la mayoría del continente asiático. Desde el siglo XX se ha ido extendiendo a Europa y a otros continentes.

No se puede hablar en el budismo de la existencia de libros sagrados como la Biblia en el cristianismo, el Corán en el islam o la Torá en el judaísmo, a los que los fieles deban sentirse vinculados¹¹. No obstante, las enseñanzas de Buda aparecen reflejadas en sermones y sentencias que «se presentan como un ‘camino’ hacia la verdad, que hay que comprobar mediante la experiencia personal basada en la práctica»¹². En este punto juegan un papel relevante los *bodhisattvas*¹³, es decir, aquellos que aspiran al estado de perfecto

Buda¹⁴. En base a este estado de divinidad en el hombre: todos los seres humanos son en potencia un Buda. Los *bodhisattvas* son los que guían a los demás para alcanzar la felicidad, propiciando de manera altruista el bien en los demás. Un deseo no egocéntrico de hacer y alegrarse por el bien del prójimo, a la vez que apartarse del odio, de los celos, de todos esos factores negativos que nos perturban.

4.- LAS CUATRO NOBLES VERDADES Y EL NOBLE ÓCTUPLE SENDERO

La gran cantidad de ramas y escuelas¹⁵ implica que focalice mi atención en los rasgos esenciales de esta filosofía. En todas ellas se explican, de manera semejante, las cuatro nobles verdades enunciadas por Buda: la primera, consiste en que toda existencia es sufrimiento (*duḥkha*¹⁶). Se trata de un sufrimiento existencial de carácter universal transmitido a través de nuestra experiencia inmediata. La segunda, se centra en que el origen del sufrimiento es el deseo, esto es, aquella sed¹⁷

¹¹ A pesar de que, a veces, también se hable de libros sagrados como hace Ismael Quiles, en la práctica no es tan fácil hacerlo o, por lo menos, con la claridad que puede hacerse en otras religiones. No obstante en el budismo existen dos grandes grupos de textos: el Canon Pali (también llamado *Tripitaka*) y el Canon Sánscrito. El primero se compone de tres partes: el *Vinaya-pitaka*: canasta de la disciplina; el *Sutta-pitaka*: canasta de los discursos, y el *Abhidhamma-pitaka*: canasta de los textos superiores. El segundo aglutina nueve libros canónicos, doce obras reconocidas como canónicas y cinco como no canónicas. A nivel doctrina existe un debate a la hora de atribuir la autoría de las obras. Para una mayor profundidad, cfr. QUILES, I.: *Filosofía budista* (1968), 1ª ed., Buenos Aires, Troquel, 1973, pp.32-39.

¹² RAVERI, M.: «Budismo», *op.cit.*, p. 270.

¹³ En el budismo tibetano se encarnaría principalmente en la figura del dalái-lama como reencarnación del *Bodhisattva Avalokitesvara*, cuya misión es transmitir y difundir el mensaje del budismo y dar visibilidad a la tragedia del Tíbet para que no caiga en el olvido.

¹⁴ El budismo *Theravāda* incluye el término *arhat* para designar a aquel que ha vencido a las pasiones, siendo el Buda un *arhat* dotado de poderes superiores a los del *arhat* ordinario, cosa que el budismo *Mahāyāna* lo criticaría por considerarlo un individuo egoísta.

¹⁵ En ocasiones, se suele hablar de un budismo chino, uno japonés y uno tibetano. Obviamente no se trata de una clasificación ni exclusiva ni excluyente. Más en detalle, remito a la lectura de los capítulos escritos por Massimo Raveri sobre budismo chino, budismo japonés y budismo tibetano, incluidos en FILORAMO, G. et al.: *Historia de las religiones*, *op. cit.*, pp. 289-295, 296-302 y 303-307, respectivamente.

¹⁶ Con esta palabra se maneja un concepto amplio de sufrimiento que abarca diferentes significados como dolor, pena, tristeza, imperfección, por citar algunos.

¹⁷ Existen tres tipos: sed del placer de los sentidos, sed de la existencia en devenir y sed de aniquila-

(*tanhā*) surgida de la ignorancia de anhelar bienes materiales o de buscar el placer a toda costa. El budismo se muestra de esta manera contrario al materialismo, muy propio de las sociedades capitalistas con un alto nivel de bienestar; pero no solo de ellas, porque el individuo es maximalista por definición y sus deseos son ilimitados. Es preciso controlar esa ‘sed’ de deseos que provoca *karma* negativo y hace girar la rueda de los renacimientos¹⁸ (*samsara*), siendo preciso escapar de ese círculo vicioso. Partiendo del concepto de *karma*, común también al hinduismo y jainismo, los sucesivos renacimientos quedarían determinados por actos de vidas anteriores hasta el punto de hablarse, según Monod, de una ley trascendente que rige el destino individual¹⁹; es decir, una especie de energía en base a la cual los actos tienen una retribución en una existencia presente o futura, lo que obliga a sucesivas existencias²⁰ con una dosis increíble de dolor. Esto viene a significar que «la remuneración de los actos exige y

determina las condiciones apropiadas del cosmos material, para premiar o castigar a los autores»²¹. La tarea consistirá en agotar el *karma* negativo hasta anularlo. Con ello, se plasma la tercera noble verdad que versa sobre la posibilidad de alcanzar el nirvana. Radica en la convicción de que puede superarse el sufrimiento si se consigue extinguir la causa que lo provoca. Esto supone acudir a la etiología, a la raíz misma del problema. Por tanto, liberarse del *karma* acumulado de vidas anteriores supone superar el estado del *samsara*. Ese estado erróneo que es un hecho inevitable de la naturaleza, pero del que se puede salir. Ahí entra en juego la cuarta noble verdad como vía para acabar con el sufrimiento, siguiendo el noble óctuple sendero.

Enseguida se puede establecer su similitud con el estoicismo, aunque en éste es posible detectar «una resignación pasiva» mientras que «para el budista el no yo es una experiencia liberadora»²². Esta resignación en el estoicismo se relaciona con adecuación a la situación imperante; en cambio, el elemento de liberación en el budismo sigue el camino para posibilitar el cese del sufrimiento, a través del noble óctuple sendero:

Ésta, oh monjes, es la santa verdad acerca del dolor (*duhkha*): el nacimiento es dolor, la vejez es dolor, la enfermedad es dolor, la muerte es dolor; la unión con lo que nos disgusta es dolor, la separación de lo que nos gusta es dolor, no obtener lo que se desea es dolor; en una palabra, dolor son los cinco elementos de la existencia

ción o de no existencia, CORNU, P.: *Diccionario de budismo*, op. cit., p. 134.

¹⁸ En el hinduismo se habla de reencarnaciones admitiéndose la existencia de un alma perdurable.

¹⁹ MONOD, J.: *Le hasard et la nécessité* (1970). Se cita por la edición española titulada *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna* (trad. de Francisco Ferrer Lerín y revisada por Antonio Cortés Tejedor), Barcelona, Barral Editores, 1972, p.182.

²⁰ El final de la serie de existencia se produce con el *paranirvana*, alcanzándose la perfección tranquila, pura e inmortal. Se extinguen así las diez manchas (deseo, odio, engaño, orgullo, especulación, escepticismo, embotamiento mental, agitación, impudor e incontinencia) y los cinco grupos de existencia (corporeidad, sensaciones, percepciones, formaciones mentales y conciencia), DÍAZ, C.: *Manual de historia de las religiones*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1997, p.185. Para más información sobre el *paranirvana* de Buda, ya siendo anciano, cfr. NAUDOU, J.: *Le Bouddha* (1973). Cito por la trad. española de Antonio G. Valiente titulada *Buda y el budismo*, Barcelona, Ediciones Daimon, 1976, pp. 230-244.

²¹ QUILES, I.: *Filosofía budista*, op. cit., p. 170.

²² REVEL, J.F. y RICARD, M.: *El monje y el filósofo*, op.cit., p. 301.

individual²³.

Su composición es de ocho ramas que, a su vez, se engloban en sabiduría (*prajña*), conducta ética (*shila*) y meditación (*samādhi*) para acceder al *nirvana* considerado como un estado de liberación donde reina la paz y la tranquilidad. Así, la primera, sería la sabiduría entendida como conciencia plena canalizada a través de una comprensión justa y un pensamiento justo. En cambio, la conducta ética, similar a una especie de moralidad en el actuar, tendría como ramas la palabra justa, la acción justa y el medio de existencia justa. En tercer lugar, la meditación relacionada con la disciplina mental²⁴ que precisa de un esfuerzo justo, una atención justa y una concentración justa²⁵.

5.- EL PARA QUÉ DEL BUDISMO: EL NIRVANA

El sufrimiento está ahí, no se puede soslayar, por lo que «aliviar los sufrimientos inmediatos del prójimo es un deber, pero no basta: es preciso poner remedio a las causas» que lo originan²⁶. En este sentido, es importante la idea de que el apego al 'yo' fomenta el egoísmo que, a su vez, genera odio y codicia que vienen a ser causas primeras de masacres, torturas,

guerras, etc. Para Buda ese 'yo' no tiene consistencia real, de ahí que sea realmente importante la doctrina del no-yo, la insustancialidad (*anātman*), que no debe ser considerada de una forma de nihilismo. Es una idea que se tiene, convención si se quiere, para poder operar en la vida diaria. Ser conscientes, en un primer momento de que se tiene un ego, para luego, en un segundo momento, darse cuenta de que en realidad no existe²⁷. Una tarea que exigirá de cierto esfuerzo, por lo que aquel que posea una «personalidad inestable, fragmentada o inasible tendrá escasas posibilidades de poder identificar ese sentimiento del 'yo' a fin de reconocer», en un segundo momento que no se trata de «ninguna entidad real»²⁸. Es algo totalmente ilusorio. Ese 'yo' no se corresponde con la reencarnación como en el hinduismo, es decir, vinculado a la transmigración de las almas, sino a lo que ser sería un renacimiento, un 'volver a ser' (*punabbhava*)²⁹.

Con esta breve exposición es fácil detectar una doctrina de la universalidad del sufrimiento basada en una serie de premisas: es un hecho indiscutible que todo ser sufre durante su vida, porque el mero hecho de nacer ya implica dolor. Ese dolor en su mayor parte viene dado por el deseo y la ilusión, siendo preciso trascender el dolor, y para ello sólo queda una salida: liberarse en vida del sufrimiento y llegar el *nirvana*, desapareciendo así todas las causas del sufrimiento.

²³ Más detalladamente, cfr. RAVERI, M.: «Budismo», *op. cit.*, pp. 266 y 267.

²⁴ De ahí la repercusión del *tai chi chuan* como forma de meditación en movimiento, basada en ejercicios de estiramiento y tonificación, y el *chi kung* con ejercicios de respiración y de atención para conseguir mejorar la relajación física y mental del individuo.

²⁵ Me hago eco de la forma esquemática de exponerlo por parte de DÍEZ DE VELASCO, F.: *Introducción a la historia de las religiones*, 3ª ed., Madrid, Trotta, 2002, p.394.

²⁶ REVEL, J.F. y RICARD, M.: *El monje y el filósofo*, *op. cit.*, p. 25.

²⁷ Más ampliamente y documentado sobre la doctrina del no-yo, cfr. QUILES, I: *Filosofía budista*, *op. cit.*, pp.73-164.

²⁸ REVEL, J.F. y RICARD, M.: *El monje y el filósofo*, *op. cit.*, p. 149. En esta ocasión, la afirmación es de Jean François Revel.

²⁹ DÍAZ, C.: *Manual de historia de las religiones*, *op. cit.*, p.181. Sobre ese renacer, cfr. pp. 181-186.

La experiencia espiritual cobra su sentido con el *nirvana*. Ese estado de liberación puede alcanzarse cultivando una serie de virtudes muy relacionadas con prácticas monásticas propugnadas por su fundador. El *nirvana* no propugna una actitud de “indiferencia ante el mundo” sino que implica “compasión y amor infinitos hacia la totalidad de los seres”, partiendo de la idea “de que cada ser posee intrínsecamente la 'naturaleza de buda’”³⁰.

Por otro lado, se fomenta la práctica de la austeridad como réplica al materialismo, al postular desprenderse de los bienes materiales que dificultan la plenitud del ser humano. Esta postura se hace fácilmente conciliable con la idea de que todo cambia constantemente y nada hay que sea estable. Por ello, es preciso desapegarse de las cosas, pues de otro modo, en cuanto que éstas son inestables nos decepcionarán e impedirán nuestro progreso espiritual.

6.- A MODO DE BALANCE

Este sistema de creencias y de ideas ayuda a los budistas a comprenderse a sí mismos y a la sociedad que los rodea, surtiendo efecto en Europa por contenido pragmático. No sólo es una religión, sino una forma de vida cuya manera de operar es diversa de las religiones de salvación, regidas por principios morales: si no haces esto, te ocurrirá tal cosa, sino que nos encontramos ante guías prácticas de ayuda. Como es natural, existen unas reglas éticas en la concepción budista: no matar a seres sintientes, no robar, no mentir, no tomar sustancias que puedan

interferir en la percepción mental y no mantener relaciones sexuales inapropiadas. Se observa, sin embargo, cierto margen de maniobra en cuanto a su cumplimiento. Obviamente, deben ser cumplidas en la medida posible, pero no se trata de un cumplimiento estricto de las mismas, salvo que se tenga la condición de monje.

Una religión no teísta³¹ con un componente pragmático: si te hacen bien sus enseñanzas, tómalas. Por eso tiene sentido entenderla como filosofía práctica, a fin de buscar un camino para superar el sufrimiento. En este contexto, las prácticas espirituales juegan un papel fundamental, haciéndose hincapié en la riqueza espiritual a través de la dignidad del ser humano y, en general, de toda vida, incluso la de los animales³². Las imágenes cobran un papel importante como representaciones de actitudes altruistas, compasivas, sabias, etc., que ayudan a la hora de realizar y, sobre todo, actualizar las diferentes prácticas. En definitiva, una interesante filosofía que presenta un método de entrenamiento espiritual basado, entre otros elementos, en la ascesis, la meditación y el ayuno.

³⁰ REVEL, Jean François y RICARD, Matthieu: *El monje y el filósofo*, op. cit., pp. 172 y 173.

³¹ Me resisto a asimilar no teísta a atea, a pesar de que varias veces se entienda así en la literatura académica. El motivo radica en que el ateísmo, fundamentalmente en Europa, lleva acompañado la mayoría de las veces una actitud de secularización beligerante.

³² No así las plantas al no considerarlas seres sintientes.

CONFUCIO Y LA ESCUELA DE LOS LETRADOS: HUMANIDAD Y ARMONÍA

Aurelio de Prada García
Universidad Rey Juan Carlos

RESUMEN:

En este artículo analizamos la filosofía, política, religión... que está en la base misma de la cultura china: el confucianismo. A tal efecto, comenzamos enfrentado algunos problemas metodológicos que obligan a realizar tal análisis en chino y no en castellano. Teniendo en cuenta dichos problemas, analizamos a continuación el marco previo de pensamiento en el que el Confucianismo se mueve para finalmente analizar las principales aportaciones que Confucio hizo a tal marco y que se resumen en las ideas de humanidad y armonía.

ABSTRACT:

In this article we analyze religion-philosophy-politics... that is at the very core of Chinese culture: Confucianism. Firstly, we face some methodological problems that oblige us to work not only in Spanish but in Chinese as well. Then, we analyze the previous frame in which Confucianism is included. Finally, we analyze the main inputs Confucius made to that previous frame, which can be summarized in the ideas of mankind and Harmony.

PALABRAS CLAVE: *Cultura china, Confucio, humanidad, armonía.*

KEYWORDS: *Chinese culture, Confucius, Human kind, harmony.*

1.- INTRODUCCIÓN: FILOSOFÍA, POLÍTICA, RELIGIÓN

En un ciclo de conferencias en el que se examinan las principales religiones del mundo no sólo desde el punto de vista estrictamente religioso sino también desde el filosófico y el político resulta obligado incluir el “confucianismo”, la “escuela de los letrados” por, al menos, dos razones. La primera porque el “confucianismo” está en la base de una de las civilizaciones más antiguas y populosas de la

tierra: la china¹. La segunda porque la “escuela de los letrados” es quizás, entre las religiones mundiales, la que más se ajusta al título propuesto para el ciclo “Entre filosofía, política y religión”.

¹ “We have one-fifth of mankind. We are not saying that because we are one-fifth of mankind, our views should be taken good care of, but at least we deserve a chance to express our views on how things in the world should be run.” Pronunciadas por Yang Jiechi, ministro de asuntos exteriores chino, en la XXVI conferencia de seguridad celebrada en Munich en febrero de 2010: <http://dm.chineseembassy.org/eng/zyxw/t656702.htm>.

En efecto, por lo que toca al primer punto, hay acuerdo generalizado en que si de China quitásemos el confucianismo, su historia y su cultura se harían tan incomprensibles como las de Europa sin la filosofía griega y el cristianismo² y es que su “fundador”, —por así decirlo—, Confucio, más que un hombre o un pensador habría sido un auténtico fenómeno cultural que se confundiría con el destino de toda la civilización china³. Una civilización sobre la que habría tenido una influencia comparable a las de Sócrates y Cristo combinadas en Occidente⁴, —esto es, filosófica y religiosa a un tiempo—, habiéndose afirmado incluso que China no sería sino una “creación de Confucio”⁵.

En lo que respecta a la segunda razón por la que resulta obligado tratar aquí, de la “escuela de los letrados”, del “confucianismo” es que, como veremos a continuación, resulta difícil reducirlo a un solo aspecto resultando ser más bien una fascinante mezcla entre filosofía, política y religión por utilizar el mismo título de este ciclo.

Pero antes de ir a ello hemos de atender una cuestión metodológica que nos obliga a analizar esa mezcla de religión,

filosofía y política atendiendo a los propios caracteres chinos en los que se expresa y no a las habituales traducciones castellanas o en cualquier otro idioma alfabético.

2.- CUESTIONES DE MÉTODO

En efecto, con las traducciones a lenguas alfabéticas se pierde gran parte del universo semántico del confucianismo como puede verse inmediatamente a partir del análisis de los propios caracteres chinos 儒家, *rú jiā* que se vierten al castellano habitualmente como “confucianismo” o “escuela de los letrados”.

Ciertamente podríamos traducir sin mayores problemas por “escuela” el segundo carácter, 家, *jiā* / casa, pues es una composición de 豕 *shǐ* / cerdo (se pueden imaginar fácilmente la cabeza, las patas y la cola) debajo de 宀 *bǎogài* / cobertizo, techo: el cerdo bajo el techo, o sea, la casa, el hogar⁶, —los que están reunidos bajo el cerdo colgado del techo— y desde ahí, “escuela”, —los que se reúnen alrededor de un maestro—, pero no resulta tan fácil traducir el primero de esos caracteres.

Literalmente habría que traducir el carácter 儒 *rú* no como “letrado” sino como “hombre que invoca la lluvia para las plantas que acaban de brotar de la

² PEREZ ARROYO, J.: “Introducción” en CONFUCIO: *Los cuatro libros*. RBA, Barcelona 2006, p.7.

³ CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*. Bellaterra, Barcelona, 2002 p.55-56.

⁴ “Imagine a person who has an influence on his native tradition comparable to the combined influence of Jesus and Socrates on the Western tradition. Such a person was Confucius”. Van NORDEN, B.W.: “Introduction” en Van NORDEN, B.W. (Ed.): *Confucius and the Analects. New Essays*, Oxford University Press, Oxford 2002, p.3.

⁵ TRUYOL y SERRA, A.: *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*. Vol. 1 Alianza, Madrid 1978. p.74.

⁶ Para las traducciones de los caracteres chinos hemos utilizado: CEINOS, P.: *Manual de Escritura de los Caracteres Chinos*, Madrid, Miraguano, 2006, LI, L.: *Tracing the roots of Chinese Characters: 500 cases*. Beijing, Beijing Language and Culture University Press, 1993 y McNAUGHTON, W. y YING, L.: *Reading & Writing Chinese. Traditional Character Edition*. Singapore, Tuttle Publishing 1999.

tierra”⁷, dado que se compone de otros tres caracteres: 亻 *rén*/ hombre, 雨 *yǔ* / lluvia (se pueden ver las nubes, las gotas de agua y un relámpago) sobre el carácter 而 *er* /planta recién brotada de la tierra (es fácil imaginar las raíces, el suelo, el tallo y una hoja recogiendo el agua de la lluvia). Así las cosas, cabría traducir el carácter completo como “el hombre” o mejor, – ya que el chino no distingue entre singular y plural y se trata de una escuela 家–, “los hombres que invocan la lluvia para las plantas que acaban de brotar de la tierra”

Traducción que, por lo demás, no quedaría ahí, pues con una mínima traslación de sentido y dado que la lluvia es necesaria para las plantas recién brotadas de la tierra⁸, estaríamos hablando de los hombres “necesarios”⁹ para que haya lluvia para las plantas recién brotadas. Los hombres necesarios, pues, natural y socialmente, si es que cabe hablar así, en términos claros y distintos. Naturalmente necesarios porque hacen que haya lluvia para las plantas recién brotadas y socialmente necesarios por lo mismo, ya que las plantas son necesarias para la supervivencia de la sociedad. En otros términos y con otra mínima traslación de sentido los hombres que armonizan 和 *hé* naturaleza y sociedad consiguiendo que haya un grano de arroz 禾 *hé* para cada boca. 口 *kǒu*, consiguiendo que nadie pase hambre.

Así las cosas, si tradujéramos 儒家

por “confucianismo”, estaríamos tergiversando por completo la expresión por cuanto, en chino, el nombre de Confucio no figura en la denominación de, por así decirlo, “su” escuela, y si nos quedáramos con la traducción “escuela de letrados”, perderíamos todo el universo semántico que incorpora la unión de “hombre” 亻, “lluvia” 雨 y “planta recién brotada” 而, en un solo carácter 儒 y que lleva en un primer nivel de abstracción a la idea de “hombres necesarios natural y socialmente” y luego, inmediatamente, a la idea de armonía 和 entre naturaleza y sociedad.

Con todo lo cual, por un mínimo rigor metodológico, a la hora de examinar el confucianismo, —término que seguiremos utilizando por comodidad y por su uso generalizado, si bien ha de entenderse que incorpora los significados que acabamos de señalar—, resulta obligado analizar cada uno de los caracteres en los que se expresa esa “religión, filosofía y política” para recoger en la medida de lo posible todo su universo semántico.

3.- EL MARCO DEL CONFUCIANISMO

“Confucianismo” venimos diciendo y no del todo bien, pues, —al margen del universo semántico que, como acabamos de ver, incorpora la expresión—, no hemos señalado que Confucio se consideraba un mero amante de los antiguos¹⁰ y que su enseñanza se inscribe en una visión previa del mundo¹¹ que hemos de analizar, pues, en primer término. Algo que no resulta excesivamente complejo

⁷ Sobre la relación de los 儒 / *rú* con la danza ritual de oración por la lluvia vid. XINGZHONG, Y.: *El confucianismo*, Madrid, Cambridge University Press, 2001, p.41.

⁸ CEINOS, P.: *Manual de Escritura de los Caracteres Chinos*, op.cit. p.81.

⁹ *Ibidem*, p.222.

¹⁰ CONFUCIUS: *The Analects*, Chinese-English edition, VII, 1 Taipei, 2006.

¹¹ FOLCH, D.: *La construcción de China. El período formativo de la civilización china*, Barcelona, Península/Atalaya, 2001, p.138.

pues dicho marco figura aún hoy en los templos confucianos¹²:

天
地
君
親
師

Estos caracteres pueden traducirse como “cielo, tierra, rey, padres, maestros”¹³. Traducción que, —según las consideraciones metodológicas hechas más arriba—, no podemos aceptar sin antes examinar el universo semántico que cada uno de esos caracteres incorpora. Yendo a ello, el primer carácter 天 *tiān* significa literalmente “lo que es más grande que un hombre grande”, i.e., el cielo, ya que se compone de otros dos caracteres 大, *dà*/grande (un hombre, 人, con los brazos abiertos, 大, lo que le hace “grande”), y del carácter 一 *piě* “techo”, encima *de* 大. Con todo lo cual, el significado de 天 es “cielo”, i.e., lo que es aún más grande que un hombre grande 大; lo que está por encima de él, el cielo 天.

Por lo que toca al segundo de los caracteres, 地 *dì*, es una composición de otros dos caracteres. El primero, a la izquierda, 土 *tǔ* /tierra, es un pictograma en el que se ven claramente los dos niveles de suelo y subsuelo del que brota una planta, mientras que el segundo, a la derecha, 也 *yě*/útero, es también un pictograma de historia ciertamente complicada¹⁴, que, como tal, da la idea de aumentar y, por tanto, tiene asimismo el sentido

de “también”. Así las cosas, la traducción literal de 地 sería “suelo que es también un útero”, el suelo madre, la madre tierra.

El tercer carácter 君 *jūn* está compuesto asimismo de dos caracteres. El primero de ellos, en la parte de arriba 尹, *yǐn*/ “mano que agarra un cetro”, como se ve casi inmediatamente, mientras que el segundo, debajo de 尹, es 口 *kǒu*/boca y, efectivamente, se trata del pictograma de una boca abierta, como vimos a propósito del carácter 和 *hé* armonía. Así las cosas, la traducción literal de 君 sería “la boca del que agarra el cetro con la mano” o sea, la boca del que da órdenes, del que tiene el mando: el monarca, el soberano, el que, teniendo el cetro, manda.

El cuarto carácter, 親 *qīn*, está compuesto de dos caracteres que a su vez constan de otros dos. El primero de ellos, a la izquierda, 亲 *qīn* /“íntimos”, “parientes” se compone del carácter 立 *lì*/ “persona de pie sobre un pedestal”, —como se ve fácilmente—, encima del carácter 木 *mù*/árbol (se pueden imaginar las raíces, el suelo y el tronco sobresaliendo), de forma que el carácter completo significa literalmente “las personas que están de pie en un mismo árbol”, las personas de un mismo árbol genealógico: los parientes.

El segundo de los caracteres que conforman 親, a la derecha, es 見 *jiàn*/ ver, como se sigue inmediatamente del carácter que está encima: 目 *mù*/ ojo. En cuanto al carácter inferior, debajo de 目, se trata de 儿 *ér*/ hijo, hijo varón —un pictograma de las fontanelas aún no cerradas del todo—, con lo que 見 significaría literalmente “el niño con un gran ojo”, el niño que está mirando, o si se quiere, la

¹² CHENG, F.: *La escritura poética china*. Pretextos, Valencia, 2007, p. 29.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ McNAUGHTON, W. y YING, L.: *Reading & Writing Chinese*, op.cit., p.32.

“persona que mira”, pues 儿 cuando forma parte de otros caracteres adquiere el sentido de persona. Así las cosas, el carácter completo, 親, ha de traducirse como “familia en sentido extenso”, incluyendo las generaciones pasadas que, de un modo u otro, siguen presentes en la medida en que son, literalmente, vistas por sus hijos, por sus sucesores.

Por lo que se refiere al último de esos caracteres, 師 *shī* /“maestro”, “modelo”, está formado asimismo por otros dos caracteres. El primero de ellos, debajo, *shuài*, significa, ante todo, “general” “comandante en jefe” dado que es la representación de una bandera, a la derecha, que dirige a los soldados, de los que se ven dos, a la izquierda, pero, por traslación, significa también “bello”, “hermoso”, “modélico”, aquello a lo que se sigue. El segundo carácter, encima de, es 一 *piě*/techo, como ya hemos visto. Así las cosas el carácter completo ha de traducirse como “maestro”, aquel que dirige a los alumnos bajo techo, siendo su modelo.

Tras lo anterior ya tenemos el universo semántico incorporado en la visión del mundo, en que se mueve el confucianismo: 天 地 君 親 師. Una visión cuyos elementos no son ajenos en absoluto a nuestra tradición cultural en la que ciertamente figuran la representación antropomórfica del cielo¹⁵, la concepción de la madre-tierra¹⁶, la del monarca con el cetro¹⁷, la presencia de los antepasados¹⁸ y la

del maestro/modelo¹⁹ con lo cual, no parece que la tradición cultural china y la nuestra estén tan alejadas como podría pensarse a primera vista.

Por lo demás, parece claro que estamos ante una mezcla de filosofía (una visión global del mundo), con elementos religiosos (la presencia del cielo y la tierra como divinidades naturales) y políticos (la presencia del monarca, el que manda con su boca teniendo el cetro en la mano). Con todo lo cual quedaría perfectamente justificada la afirmación de que el confucianismo resulta ser una mezcla entre filosofía, política y religión.

Ahora bien todo esto no deja de ser provisional, pues aún no hemos analizado completamente la visión del mundo en que se inscribe el confucianismo. En efecto podría acusarse con toda razón al anterior análisis de parcial puesto que hemos obviado una dimensión crucial de ese marco: la secuencial. Una dimensión que hace que los elementos no estén previamente diferenciados, “claros y distintos”, —por decirlo con Descartes²⁰— pasando luego a relacionarse entre sí, sino que se constituyan en su relación generando al tiempo la secuencia en la que se incluyen²¹.

¹⁵ Vid. por todos, el libro segundo de COULANGES, F. de: *La ciudad antigua*. Iberia, Barcelona, 1979, p.51 y ss.

¹⁶ Vid. *Diccionario Ilustrado Latino-Español, Español-Latino*, Bibliograf. Barcelona, 1971, p.288-289.

²⁰ Descartes: *Discurso del método*, Ed. Alfaguara, Madrid, 1981, p.15.

²¹ “La continuidad de las partes al todo también se plantea en la reflexión china sobre la relación. Ésta no se ve como un simple lazo que se establece entre entidades antes distintas, sino que es constitutiva de los seres en su existencia y devenir...” CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*. Barcelona, Bellaterra, 2002, p.37.

¹⁵ Así, por ejemplo, en la mitología griega, la figura de Urano. Vid. HESÍODO, *Teogonía*. en Obras y Fragmentos, Gredos, Madrid, 2006, p.9 y ss.

¹⁶ En la mitología griega, Gea sería la representación equivalente. Vid. HESÍODO, *Teogonía*, op.cit., p.16.

¹⁷ ULLMANN, W.: *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Alianza Universidad, Madrid 1985, p.131.

Más aún, tampoco hemos señalado que la secuencia es dinámica, regenerándose continuamente, de modo que hay un punto más importante que los demás: el central, el que permite el dinamismo constante de la secuencia²². Algo que, por lo demás, se sigue de la propia lengua china y es que, en efecto, 中 *zhōng* / medio, “centro” no es un término sólo nominal sino también verbal; no sólo designa la centralidad espacial que se ocupa sino la virtud dinámica y activa que corresponde a ese lugar: la de la flecha en el centro del blanco²³.

Un punto más importante decimos y no decimos del todo bien, pues se podría afirmar sin mayores problemas que el punto central, —la centralidad así entendida—, define a la propia civilización china y es que, como es bien sabido, China en chino es 中国, *zhōng guó*: el país, 国 *guó* del centro, 中 *zhōng*, el país situado en el centro y con la virtud correspondiente.

Así las cosas, en la serie 天 地 君 親 師, “cielo, tierra, rey, padres, maestros” cabría ver dos mundos: 1) el natural,

—formado por el cielo, 天 y la tierra, 地—, y 2) el social-cultural, —formado por la familia extensa 親 y los maestros 師—. Dos mundos integrados por el punto central, por el rey, 君. el que sostiene con su mano el cetro, 尹, inmediatamente debajo del cielo y la tierra, 天 地 mientras que con su boca, 口, da órdenes, organiza, integrándolo en el continuo, el mundo social, 親 師 consiguiendo así la armonía 和 de la secuencia en la que está integrado.

Con todo lo cual, dejando al margen que no resultan ajenos a la tradición europea ni esa correspondencia entre naturaleza y sociedad²⁴ ni el modo en que se unen, por medio del rey, del monarca²⁵, sino todo lo contrario, habríamos concluir que el aspecto central de esa religión, filosofía, política sería precisamente el político que permite desde el centro armonizar toda la secuencia.

Pero esta conclusión resulta precipitada y es que lo anterior no agota el análisis del marco en que se mueve el confucianismo. Ciertamente, hasta aquí hemos procedido a dicho análisis desde un pun-

²² “中 *zhōng* “medio”, “centro”, no es un término sólo nominal sino también verbal; no sólo designa la centralidad espacial que se ocupa sino la virtud dinámica y activa que corresponde a ese lugar: la de la flecha en el centro del blanco.” Vid. CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*, op.cit., p.38.

²³ “La traducción de *zhōng* no deja de resultar problemática y sujeta a malentendidos. A la vez nominal y verbal, el término no indica solo la centralidad espacial que sugiere el sustantivo “medio”, sino también una virtud dinámica y activa. Como sustantivo es la vía justa que indica el lugar adecuado y el momento propicio; como verbo, es el movimiento de la flecha que da en el pleno blanco (representado con la grafía 中). Al igual que el arquero que da en el centro de la diana en virtud de la simple precisión de su gesto, que le proporciona su perfecta y natural armonía con el Dao, el *zhōng* es pura eficacia del acto ritual”. CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*, op.cit., p.38.

²⁴ HESÍODO: “Trabajos y días”, v 225 y ss. en *Obras y Fragmentos*, Gredos, Madrid 2006, p.76 y 77 y Kelsen, H.: “La aparición de la ley de causalidad a partir del principio de retribución.”, en *La idea del Derecho Natural y otros ensayos*. Editora Nacional, México, 1979.

²⁵ Vid. al respecto, por ejemplo, SOFOCLES, *Edipo Rey* v. 22 y ss., Cátedra, Madrid, 2009, p.204 y también ULLMANN, W.: *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, Alianza Universidad, 1985, p.131 y ss. Asimismo puede considerarse al respecto el papel simbólico que aun hoy desempeña la Corona, por ejemplo, en la vigente Constitución española del 78, cuyo art. 56.1 establece: “El Rey es el Jefe del Estado, símbolo de su unidad y permanencia...”, mientras que el 56.3 afirma: “La persona del Rey es inviolable y no está sujeta a responsabilidad...”.

to de vista puramente externo²⁶ obviando el hecho de que la secuencia 天 地 君 親 師 “cielo, tierra, rey, padres, maestros” es algo vivo, algo presente a los ojos de sus adeptos, de sus fieles, 忠. Más aún, no se trata sólo de una mera presencia viva sino de una que incluye, que religa, vinculando literalmente en la secuencia²⁷, al fiel, al 忠 *zhōng*: el que tiene el centro en medio del corazón.

En efecto, el carácter 忠, “adepto”, “fiel” está compuesto por otros dos. El de arriba 中 *zhōng* “centro”, ya lo conocemos²⁸; un carácter a la vez nominal y verbal, el centro- el medio y la virtud que conlleva esa posición: la de la flecha en el centro del blanco. El otro, debajo, es el carácter 心 *xīn* “corazón”, un pictograma en el que se ven tres gotas de sangre deslizándose por los ventrículos. Con todo lo cual el fiel, el 忠 *zhōng*, es efectivamente el que lleva el centro en medio del corazón o, si se quiere y mejor, el que tiene el centro en el centro de su corazón.

Así las cosas, ya podemos completar nuestro análisis del marco previo filosófico, religioso y político en el que se mueve el confucianismo incluyendo en él también al fiel, esto es:

天
地
君
親
師
忠

Ni que decir tiene que esta visualización no es ajena a la tradición occidental ya que se compadece, *mutatis mutandis*, con la de un miembro de la *polis*, un ciudadano, un *polites*, sintiendo que “la ciudad es por naturaleza anterior a... cada uno de nosotros”, por decirlo con Aristóteles²⁹ y también, *mutatis mutandis*, con la tradición iusnaturalista clásica en su versión estoica. El perro que va atado a la parte trasera de un carro en movimiento y que no es sino el hombre, mientras que el carro simboliza el destino, la razón universal que, como ley eterna, determina el criterio del comportamiento al que debe ajustarse el perro. Si es inteligente, lo que hace es seguir dócilmente al carro; si se resiste, apoyándose en las patas de atrás, lo único que logra es ser arrastrado: *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*³⁰.

Pero no procede entretener en mayores o menores paralelismos con la tradición occidental pues con todo esto aún no hemos analizado el confucianismo propiamente dicho sino sólo el marco que el confucianismo modifica. Veamos pues cuáles son esas modificaciones.

4.- EL CAMINO CONFUCIANO

Esto es algo que podemos hacer inmediatamente desde uno de los “Cuatro libros” del “canon confuciano”³¹: las *Ana-*

²⁶HART, H.L.A.: *El concepto de Derecho*, Editora Nacional, México, 1980, p.110-111.

²⁷ CHENG, F.: *La escritura poética china*, *op.cit.*, p.29.

²⁸ Vid, supra nota 19.

²⁹ ARISTÓTELES: *Política* 1253 a, Instituto de Estudios políticos, Madrid, 1976, p.4.

³⁰ Vid. WELZEL, H. *Introducción a la Filosofía del Derecho*, Aguilar, Madrid, 1979, p.35.

³¹ “Conformando el núcleo del canon confuciano están los “Cinco clásicos” y los “Cuatro libros”. Los primeros son los textos que Confucio solía enseñar a sus estudiantes (la palabra china traducida como clásico significa “urdimbre”): el clásico de los cambios Yi Jing, el clásico de los documentos Shu Jing, también conocido como el clásico de la Historia) el clásico de la poesía Shi Jing el regis-

lectas 論語 *lún yǔ*, cuyo tema central es definir las cualidades que corresponden al 君子 *jūnzǐ*, el “gentleman”³², el “hombre de bien”³³ el “hombre superior”³⁴, el “hombre noble”³⁵.... y ello en contraposición al 小人, *xiǎo rén* al hombre 人, *rén* “pequeño”, “vil” 小 *xiǎo*. Una contraposición, por cierto, que sigue plenamente vigente en la China de nuestros días³⁶.

tro del Ritual Li Ji y los Anales de primavera y otoño (Chun Jiu). Hay un sexto clásico al que se hace referencia, el clásico de la música (Yue Jing) perdido durante la dinastía Han... Se considera que los “Cuatro libros” reunidos en un grupo por el especialista neoconfuciano Zhu Xi (1130-1200) concentran las enseñanzas de Confucio. En concreto están formados por las Analectas Lun yu, una recopilación de dichos y conversaciones del gran sabio chino recogidas por sus discípulos; el Mencio Mengzi, las palabras del célebre seguidor del mismo nombre y el Gran aprendizaje Da xue, así como Doctrina del medio Zhong yon, cada uno siendo en principio un capítulo del Registro del ritual. El Gran aprendizaje enseña que el primer paso para lograr el orden social es el cultivo y el refinamiento del individuo, y reivindica el ideal del soberano integro desde el punto de vista moral. El tema principal de la doctrina del centro es la interrelación del cosmos y la moral humana, la idea de que los seres humanos y la naturaleza conforman una unidad a través de la sinceridad del esfuerzo. Esos textos fueron las obras centrales de las oposiciones al funcionariado entre los años 1313 y 1905 y al mismo tiempo, constituyen la esencia del neoconfucianismo”. OLDSTONE MOORE, J.: “El confucianismo: Orden y virtud”, *op.cit.*, p.82-83.

³² Van NORDEN, B.W.: “Introduction” en Van NORDEN, B.W. (Ed.): *Confucius and the Analects, New Essays*, Oxford University Press, Oxford 2002, p.25.

³³ Así traduce CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*, *op.cit.*, p. 60.

³⁴ Así traducen la expresión LANCIOTTI, L.: *¿Qué ha dicho verdaderamente Confucio?*, Doncel, Madrid 1971, p.41 y PEREZ ARROYO, J.: “Introducción” en CONFUCIO: *Los cuatro libros*, *op.cit.* p.12

³⁵ Así traduce FOLCH, D.: *La construcción de China*, *op.cit.*, p.153.

³⁶ Uno de los mayores insultos que puede dirigirse hoy a un chino, tanto a un hombre como a una mujer, es precisamente llamarle 小人, pequeño/a, vil miserable; insulto que suele ir seguido de

Pero no procede abundar en esa vigencia sino examinar el universo semántico de 君子. Yendo a ello, el primero de los caracteres, 君 se recordará que era el central en la serie 天 地 君 親 師, y puede traducirse como “rey”. En cuanto al segundo 子 *zǐ* puede traducirse sin mayores problemas por “hijo”, —hijo varón— ya que, como se apreciaba inmediatamente, es el pictograma de un niño pequeño envuelto en pañales. Con lo cual, 君子 significa “el hijo del rey”, “el príncipe”, y desde ahí, por extensión, “noble”.

En efecto, 君子 no es un término inventado por Confucio sino que ya aparecía en textos anteriores para designar a cualquier miembro de la nobleza³⁷. Ahora bien, Confucio manteniendo el uso del término, le da un sentido completamente nuevo: cualquiera, con independencia de que sea o noble por nacimiento, puede convertirse en 君子 y ello por medio de una educación adecuada³⁸.

Un sentido que cabe aprehender aún más atendiendo al contexto histórico en que Confucio lo formula: el final de la primera parte de la dinastía de los *Zhou orientales* 东周, en la época de los *Otoños* 秋, caracterizada precisamente por la descomposición del “orden feudal”³⁹. Una

la coletilla: 我是君子 “yo soy un hombre/una mujer de bien”, un/una 君子.

³⁷ LANCIOTTI, L.: *¿Qué ha dicho verdaderamente Confucio?*, *op.cit.* p.61, CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*, *op.cit.*, p.60 y Van NORDEN, B.W.: “Introduction” en Van NORDEN, B.W. (Ed.): *Confucius and the Analects, New Essays*, *op.cit.* p.25. El término aparece también en LAO TSE. Vid., por ejemplo, *Tao Te King*, Ed. Bilingüe, Tecnos, Madrid, 2006, p.82.

³⁸ ELIADE, M.: *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, Vol.II. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1979, p.37.

³⁹ FOLCH, D.: *La construcción de China. El período formativo de la civilización china*, *op.cit.* p.137-138.

descomposición que acabó en el “incontrolable horror”, en la “guerra de todos contra todos” del período de los “Reinos Combatientes”, 战国 (463-221 a.C.), quizás una de las épocas más convulsas de la historia china⁴⁰.

Un tiempo, pues, en que se inicia la ruptura del marco del confucianismo: 天地君親師...忠. Ya no había un rey que asegurase la armonía natural-social 和 sino diversos reinos, —los futuros Reinos Combatientes—, que pugnaban entre sí. Diversos 君子 *jūnzǐ*, diversos hijos del rey, —cada uno de ellos con el cetro, 尹— peleando entre sí en un estado de guerra de todos contra todos.

La solución de Confucio para esa quiebra del centro armonizador del mundo natural/social no es restaurarlo, sino trasladarlo, repartirlo. Trasladar el centro, el poder a cualquiera de los adeptos a los que ahora, con independencia del nacimiento, se les da también el cetro 尹; se les hace sustentadores de la armonía natural-social 和, se les hace literalmente “príncipes” y ello por medio de la educación apropiada.

Con todo lo cual la visión previa del mundo, el marco de confucianismo, resulta ciertamente modificada:

天
地
君
親
師

君
子

Así las cosas, no resulta fácil traducir la expresión 君子, pues no parece haber vocablo en nuestro idioma que recoja todo su universo semántico: “príncipe por educación que armoniza naturaleza y sociedad”, de modo que parece razonable mantener el término tal cual, sin verterlo al castellano, sirviéndonos en adelante de su transcripción alfabética, *jūnzǐ*.

Ello supone, por cierto, una novedad en nuestro análisis y es que hasta aquí no habíamos encontrado ningún término que no pudiéramos traducir. Pero no procede entretenerse en comparaciones con las concepciones occidentales pues aún nos falta analizar las virtudes que permiten a cualquiera convertirse en 君子 *jūnzǐ*.

En efecto hasta aquí no hemos hecho mención alguna a las virtudes cuya práctica permitiría a cualquiera convertirse en 君子 *jūnzǐ*, realizar el 道, el camino confuciano⁴¹. Una omisión que, sin embargo y al igual que ha sucedido en otras ocasiones a lo largo de este trabajo, resulta fácil de solventar pues la referencia a tales virtudes sigue estando presente en la China contemporánea. Lo cual por cierto, es una muestra más de la influencia del confucianismo sobre la civilización china si es que, acaso, se sigue precisando de pruebas semejantes.

Así, no resulta extraño el uso tanto escrito como oral de los caracteres corres-

Vid. también: Van NORDEN, B.W.: “Introduction” en Van NORDEN, B.W. (Ed), *Confucius and the Analects. New Essays*, op.cit., p.6.

⁴⁰ SMITH; H.: *Las religiones del mundo*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2001, p.189.

⁴¹ FOLCH, D.: *La construcción de China. El período formativo de la civilización china*, op.cit., p.149

pondientes a las virtudes clásicas confucianas: 文, 恕, 德, 孝, 禮, 仁... que suelen traducirse respectivamente como sabiduría, compasión, virtud, piedad filial, ritos, humanidad⁴²... Ahora bien, tal y como se justificó convenientemente en su lugar y se ha ido comprobando a lo largo de estas líneas, no podemos conformarnos con la traducción habitual sino que hemos de analizar cada uno de esos caracteres para tratar de aprehender el universo semántico que cada uno de ellos incorpora.

Yendo pues a ello, la primera de esas virtudes es 文 wén. Literalmente “lenguaje”, “escritura” y, en efecto, el carácter se compone de otros dos: ㇏ diǎn/pluma (como se puede imaginar sin mayores problemas) y 又 yòu, mano derecha. Con todo lo cual, 文 wén literalmente significaría la mano que sostiene una pluma o, si se quiere, “la pluma que sale de la mano”, esto es, “escritura”, “lenguaje”.

Ahora bien y por extensión, esa mano que sostiene una pluma, 一y que forma parte de palabras como civilización y cultura—, podría traducirse sin mayores problemas como las “artes de la paz”: música, pintura, poesía... en suma, la cultura en su expresión estética y espiritual⁴³. Unas artes de la paz en oposición, desde luego, a las de la guerra. y es que, según Confucio, la práctica de las “artes de la paz” contribuye a, por así decirlo, “transformar la naturaleza humana”⁴⁴; a convertir a cualquiera en 君 jūnzǐ. Con lo cual ciertamente volvemos a la dimensión política a que antes se aludía precisándola:

la reorganización política y la educación personal no serían sino dos caras de la misma moneda⁴⁵. El cultivo de uno mismo, el auto-refinamiento, “alimentar las semillas de bondad que crecen en el interior de todos los corazones”⁴⁶, términos con los que bien podría traducirse 文, serían, pues, medios para la transformación en 君子, jūnzǐ y con ello para restaurar la armonía rota por la “guerra de todos contra todos” de la época de los Reinos Combatientes.

La segunda de las virtudes confucianas es 恕, shù. Un carácter que se traduce habitualmente por “perdonar” y que está compuesto por otros tres. En la parte inferior abajo 心 xīn/ corazón, (un carácter que, sin duda, no ha de resultar extraño a estas alturas) y, encima de él, otros dos caracteres. El primero de ellos a la izquierda, 女 nǚ/mujer, (no resulta difícil imaginar una mujer arrodillada con los brazos entrecruzados sobre el pecho) y el segundo, a la derecha, 口 kǒu/boca; un carácter que asimismo ya conocemos pues es el inferior de 君: la boca del que tiene el cetro en la mano, del monarca. Con todo lo cual el carácter completo 恕, shù podría efectivamente traducirse como “perdonar”: una mujer que habla desde el corazón, “de la forma conveniente”.

Ahora bien, aunque esa traducción no sea incorrecta, sin embargo no abarca todo el universo semántico carácter 恕, shù, que ciertamente permite traducciones como “indulgencia”⁴⁷, “reciprocidad”⁴⁸ e

⁴² Vid, por ejemplo, TRUYOL Y SERRA, A.: *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*. Vol. 1, op.cit., p.65.

⁴³ SMITH, H.: *Las religiones del mundo*, op.cit., p.210.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ FOLCH, D.: *La construcción de China. El período formativo de la civilización china*, op.cit., p.159.

⁴⁶ En palabras de MENCIO, op.cit., por LO, V. “Curación y medicina” en SHAUGHNESSY, E.L. (ed.): *China*, op.cit., p.158.

⁴⁷ CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*, op.cit., p.62.

incluso algunas otras afines si atendemos a la siguiente cita de las *Analectas*:

“Zi-gong asked: Is there a single word which can be a guide to conduct throughout one’s life?”

*The Master said: It is perhaps the word “Shù”. Do not impose on others what you yourself do not desire.”*⁴⁹

Desde luego, no hacen falta muchas palabras para glosar esta traducción de 恕, *shù*: “No bagas a los demás lo que no quieres que los demás te hagan” pues estamos ante la formulación negativa de la regla de oro. Una regla que, como es bien sabido, no resulta en absoluto extraña a nuestra tradición donde aparece formulada positivamente:

“Así que todas las cosas que quisieseis que los hombres hiciesen con vosotros, así también haced vosotros con ellos; porque ésta es la ley y los profetas”⁵⁰.

Pero no procede, una vez más, entretenerse en establecer comparaciones y similitudes entre ambas tradiciones pues lo que importa aquí y ahora es señalar que, para convertirse en 君 *jūn* además de 文 *wén*, de auto-refinamiento, de un cultivo de las “artes de la paz” que es, al mismo tiempo una acción política, se precisa de 恕, *shù*: “tratar a los otros como se quiere que le traten a uno”, que, por lo mismo, también resulta ser una acción política.

La tercera de las virtudes confucianas es 德 *dé*. Carácter que suele traducirse por “moral” y que se compone de otros cinco

caracteres. El primero, a la izquierda, separado de los demás, 彳 *chì*/andar, caminar; mientras que los otros cuatro, agrupados en la parte derecha, serían de abajo arriba: 心 *xīn*/corazón, (carácter que ya hemos visto repetidamente), 一 *yī*/uno (no hace falta explicar que se trata del principio de la numeración) + 十 *shí*/diez y finalmente, 目 *mù*/ojo, (carácter que ya vimos en su momento), con lo cual, literalmente 德 *dé*, es caminar 彳 con el corazón 心 de uno 一 como si diez 十 ojos 目 te observaran.

Ciertamente el carácter es lo bastante gráfico como para no discutir la traducción de 德 *dé* por “moral”, pero ello no obsta para ilustrar la traslación, la ampliación de sentido que experimenta en la enseñanza confuciana y que llevaría a traducir dicho carácter también como “poder”, con la implicación política consiguiente. Así, 德 *dé* “pasear con el corazón de uno en la mano como si diez los ojos te vieran” significa evidentemente, que uno no tiene nada que temer de la mirada ajena, que puede pasear sin temor alguno de modo que, paradójicamente, el que así pasea se acaba convirtiendo en ejemplo para los que le miran y tiene, por tanto, “poder”, el poder del ejemplo. Con todo lo cual 德 *dé* significa moral y al tiempo “poder”, el poder del ejemplo moral⁵¹ y también político, si es que así, clara y distintamente puede hablarse, dado que, como hemos visto repetidamente para Confucio, la reorganización política y la educación personal no serían sino dos caras de la misma moneda.

⁴⁸ KÜNG, H.: *En busca de nuestras buellas*, op.cit., p.151.

⁴⁹ CONFUCIO, *The Analects* xv, 24, ed, op.cit., p. 229.

⁵⁰ Mateo VII, 12.

⁵¹ SMITH, H.: *Las religiones del mundo*, op.cit., p.209.

La siguiente virtud confuciana 孝 *xiao*, se expresa asimismo en un carácter tan gráfico que su sentido se hace inmediatamente evidente. Está compuesto por otros dos caracteres superpuestos. El de abajo 子 *zǐ/hijo* ha de resultar familiar a estas alturas pues es el segundo de los caracteres que conforman 君子 *jūnzǐ* “hijo del monarca por educación que asegura la armonía al estar situado en el centro de la secuencia natural-social”, si se nos permite utilizar, por última vez, la perífrasis que vimos en su momento. Por lo que toca al carácter situado en la parte superior, se trata de 老 *lǎo/viejo*, y efectivamente no resulta difícil imaginar a un anciano de pelo ralo caminando con ayuda de un bastón. Con todo lo cual, el carácter 孝 *xiao* ha de traducirse como la piedad filial, la piedad del hijo que lleva a hombros a su padre, que cuida de sus mayores. Una imagen que no resulta en absoluto extraña a la tradición occidental, pues evoca inmediatamente la huida de Eneas de Troya con su anciano padre, Anquises, a hombros⁵².

Pero si esa imagen resulta familiar en Occidente no tiene ni de lejos la importancia de que ha gozado y aún hoy goza en China. Y es que 孝 *xiao*, la práctica del amor filial, no sólo ocupa toda la vida, desde el nacimiento hasta la muerte, implicando la obligación de los hijos de cuidar de los padres⁵³ sino que es, además, el modelo para las llamadas cinco relaciones constantes: entre padres e hijos, maridos y mujeres, hijos mayores e hijos menores, amigos mayores y amigos

menores, y gobernantes y súbditos⁵⁴. Con lo cual, por cierto volvemos una vez más a la dimensión política, por decirlo en términos occidentales, de la enseñanza confuciana.

La última de las virtudes que permiten convertir a cualquiera en 君子 *jūnzǐ* es 禮 *lǐ*. Un carácter que está compuesto del radical de la cosas sagradas, 礻 *shì*, al que se añade la representación esquematizada de una sopa de cereales, 曲 *qū*, en una copa de sacrificio 豆 y significa originalmente vasija de sacrificio y, por extensión, el rito del sacrificio⁵⁵, el “ritual”. Una traducción que difícilmente cabe obviar ya que es universal y es así como se encuentra en todas las lenguas europeas a partir del siglo XVIII⁵⁶.

Sin embargo, esa traducción se queda corta pues, al igual que ha ocurrido en otras ocasiones y singularmente con 君子, Confucio realiza un cambio de sentido del término a resultas del cual no es el aspecto propiamente religioso del sacrificio lo que interesa sino la actitud ritual de quien participa en él⁵⁷. Una actitud ante todo interior, impregnada de la importancia y de la solemnidad del acto y que se traduce exteriormente en comportamiento formal controlado⁵⁸.

Pues bien Confucio traslada ese comportamiento controlado a toda la conducta social de forma que, ciertamente, cabe traducir, sin mayores problemas 禮 por

⁵² VIRGILIO, *Eneida*, Libro segundo, Espasa, Madrid, 1976, p.43-44.

⁵³ FOLCH, D.: *La construcción de China. El período formativo de la civilización china*, op.cit., p.150.

⁵⁴ SMITH, H.: *Las religiones del mundo*, op.cit., p.206.

⁵⁵ CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*, op.cit., p.66.

⁵⁶ FOLCH, D.: *La construcción de China. El período formativo de la civilización china*, op.cit., p.152.

⁵⁷ CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*, op.cit., p.66.

⁵⁸ *Ibidem*.

“politesse”, “manners”⁵⁹: maneras, modos, modales... Unas maneras que acaban constituyendo “la humanidad de un grupo humano y de cada hombre dentro de ese grupo” e incluso “el criterio de distinción entre el hombre y la bestia, entre los seres civilizados y los “bárbaros”⁶⁰. Con lo cual, una vez más, volvemos al componente político, —cívico/urbano, si se prefiere—, de la educación confuciana.

Así las cosas, tras todo el análisis anterior cabría pensar que ya tenemos el elenco de las virtudes político-religiosas, por así decirlo, cuya práctica permite a cualquier convertirse en 君子 *jūnzǐ*: 文, 恕, 德, 孝, 禮... pero no es así pues nos falta la más importante: 仁 *rén*. La virtud que hace funcionar todo el sistema⁶¹, la “gran idea nueva de Confucio”⁶², la “virtud de las virtudes”⁶³. Procede, pues, corregir nuestro error y pasar a analizar esa primera virtud confuciana: 仁 *rén*, que habitualmente se traduce como “humanidad”, “benevolencia”...

Ahora bien y tal y como hemos hecho con los demás caracteres, no procede asumir la traducción habitual sino que hemos de empezar nuestro análisis por el examen de los dos caracteres que la componen. El primero de ellos 人 *rén*, hombre, por cierto, ya lo conocemos, pues fue objeto de atención al principio de estas líneas cuando analizamos la expresión 儒家, *rú jiā* “confucianismo”, “escuela de los

letrados” o, mejor y como vimos, “escuela de los hombres que son necesarios como la lluvia es necesaria para las plantas recién brotadas”, escuela de los hombres que armonizan naturaleza y sociedad.

En cuanto al segundo 二 *er*, no precisa de mayores explicaciones pues intuitivamente se averigua su significado “dos” y, por extensión, “más de uno”, “muchos”⁶⁴ como es el caso. Con lo cual 仁 significa “el hombre con dos”, “con muchos”, “con otros”. El hombre que no es tal por sí mismo, aislado de los otros, sino que se hace humano en sus relaciones con los otros.

Así las cosas, para el confucianismo, la humanidad propiamente hablando no es algo dado sino algo que hay aprender. Literalmente, hay que aprender a hacer de uno mismo un ser humano⁶⁵. Un aprendizaje que se concreta precisamente en la práctica de 仁 y las virtudes consiguientes: 文, 恕, 德, 孝, 禮... de modo que la mejor traducción para 仁 *rén* sería, quizás, una perífrasis: “aquello que hace a

⁶⁴ FOLCH, D.: *La construcción de China. El período formativo de la civilización china*, op.cit., p. 151.

⁶⁵ “El objetivo de aprender es, pues, convertirse en “hombre de bien”. En otras palabras —las de un gran pensador confuciano del siglo XI— “aprender es aprender a hacer de uno mismo un ser humano”. No se podría expresar mejor que ser humano es algo que se aprende y que constituye una finalidad en sí. Es incluso el valor supremo, no hay otro más elevado. Como todos los pensadores chinos, Confucio parte de una constatación muy simple y al alcance de todo el mundo: nuestra humanidad no es algo dado, sino que se construye y se teje en el intercambio entre los seres y en la búsqueda de una armonía común. Toda la historia humana así como nuestra experiencia individual están para ponernos ante la evidencia de que nunca somos suficientemente humanos y que la posibilidad de superación en este aspecto es infinita.” CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*, op.cit., p.60-61.

⁵⁹ McNAUGHTON, W. y YING, L.: *Reading & Writing Chinese. Traditional Character Edition*, op.cit., p.126.

⁶⁰ CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*, op.cit., p.67-68.

⁶¹ FOLCH, D.: *La construcción de China. El período formativo de la civilización china*, op.cit., p.151.

⁶² CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*. cit. p. 61.

⁶³ SMITH, H.: *Las religiones del mundo*, op.cit., p.202.

un hombre verdaderamente humano”⁶⁶ y que permite armonizar el todo natural social.

hacerse humano. Esbozar esa síntesis supera, sin embargo, los límites asignados a estas líneas⁶⁸.

5.- A MODO DE CONCLUSIÓN

Ya tenemos pues una caracterización completa del “confucianismo”, de la “escuela de los letrados” en la que como se ha visto apenas si cabe distinguir entre filosofía, política y religión. Una mezcla que precisamente por ello quizás sea de la mayor utilidad en una situación como la crisis presente que, al parecer, se caracteriza por la disociación entre elementos, por no tener suficientemente en cuenta la interrelación, la necesidad de armonía entre naturaleza y sociedad como se muestra sin ir más lejos en amenazas como las de cambio climático causado por la propia humanidad⁶⁷.

Una falta de armonía que cabe apreciar, incluso, en la forma de gobierno tenida hoy por hoy como la mejor: la democracia y que, sin embargo, se reduce literalmente al mero poder del pueblo, sin alusión alguna al entorno en que ese poder se ejerce y a la consiguiente necesidad de armonía con él.

Así las cosas quizás convendría incorporar, *mutatis mutandis*, a nuestra filosofía, nuestra política y religión una filosofía-política-religión que pone el acento en la necesidad de armonía entre naturaleza y sociedad y en la perpetua construcción de la humanidad; en el perpetuo empeño de

⁶⁶ FOLCH, D.: *La construcción de China*, op.cit., p.151.

⁶⁷ Vid. ARRIBAS, F.: La miseria del negacionismo climático: el pensamiento liberal y la sostenibilidad ecológica, en *Sistema*, n°214, Madrid, 2010, pp.81-100.

⁶⁸ He esbozado una posible síntesis en *Entre confucianismo y derechos humanos: 君人 Individuo y rey*, *Cuadernos electrónicos de Filosofía del Derecho*, n°23, junio de 2011, p 131-159. ISSN 11-38-9877.

LA HERENCIA JUDÍA Y SU SIGNIFICADO EN UNA SOCIEDAD JUDEOCRISTIANA

Montserrat Perales Agustí
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN:

En este trabajo se presenta un resumen de la herencia judía recibida por Europa, además de recoger un breve estudio de los diferentes periodos de la historia y del Derecho judío. Se muestran ejemplos de la limitación de la autonomía legal judía y la importancia que tuvieron las autoridades halájicas a lo largo de diferentes épocas y los problemas de los tribunales en esos periodos. También, se puede conocer la influencia de los valores y principios culturales y religiosos judíos que han pasado al mundo europeo y occidental.

ABSTRACT:

This work presents a summing up of the Jewish heritage passed on to Europe, surrounded by a brief study of different periods of the law and history of the Jewish people. Several examples show the importance that had central halakhic authorities when Jewish legal autonomy was restricted and the problems courts had to face. It can be seen the influence of all cultural and religious Jewish principles and values that have been received by the European and occidental world.

PALABRAS CLAVE: *Historia de Israel, sistema legal judío, autoridades halájicas, libertad religiosa.*

KEYWORDS: *Jewish history, Jewish legal system, Halakhic authorities, religious liberty.*

1.- INTRODUCCIÓN

Hace tiempo apareció en algunos diarios la información sobre un estudio cuestionando, en parte, las raíces de nuestra herencia judeo-cristiana. Se refería a ciertas fiestas religiosas. ¿Hay verdaderas fiestas cristianas? Se mencionaba la Nochebuena como el antiguo solsticio de invierno. Parecería lógico volver a celebrar la primitiva festividad pagana.

Nuestras raíces se asientan en la tradición judeo-cristiana, greco-latina. Deberíamos, por tanto, conocer dichas culturas.

Se estudiaban en algunas asignaturas como Historia, Literatura, Historia Sagrada, Latín, Griego, Filosofía, Arte, y Religión. Desde hace unos años están siendo perseguidas por algunos planes de estudios hasta quedar prácticamente anémicas. En la actualidad la anorexia y la bulimia cultural han hecho presa de las últimas generaciones, de forma que son pocos los estudiantes capaces de situar a los grandes dirigentes, profetas y personajes relevantes. Desconocen la mitología y los grandes hitos y momentos históricos de nuestra tradición cultural y religiosa.

La utilización para las fiestas cristianas de fechas, tanto de otras religiones como paganas, ya existentes, no implica la no existencia de festividades cristianas. Se conmemora un hecho religioso cristiano, que puede celebrarse el día que ocurrió, si se conoce, o cualquier otro. En las noches del 24 de diciembre y del 24 de junio se conmemoran el nacimiento de Jesucristo y de san Juan Bautista respectivamente, de los que nunca nos llegaron los días exactos de su llegada al mundo. El Cristianismo utilizó las fiestas paganas del solsticio de invierno y de verano para celebrar estos dos hechos importantes. También, el cristianismo fijó en fechas ya existentes, en este caso religiosas judías, otros sucesos relevantes.

La Pascua judía o *Pésaj* conmemora el final de la esclavitud y la salida de Egipto del pueblo judío (Dt. 16:1-8). Los Evangelios sitúan algunos de los acontecimientos más trascendentes del cristianismo, como la institución de la Eucaristía y la muerte y resurrección del Señor, en los días de la Pascua judía. Ésta es la primera de las tres fiestas de peregrinación que recoge el Pentateuco (Dt. 16:16-17), junto a las de *Shavuot* o fiesta de las semanas (Dt. 16:9-12) y *Sucot* o fiesta de las cabañas (Dt. 16:13-15). La segunda de estas fiestas, *Shavuot*, conmemora la entrega de la Ley a Moisés en el Monte Sinaí. Tiene lugar siete semanas después (el día cincuenta) desde la segunda noche de la Pascua judía. Los discípulos de Jesús reciben el Espíritu Santo en Pentecostés, cincuenta días después de la Pascua de Resurrección.

En los meses de febrero o marzo (el día 14 del mes de *Adar*) los judíos celebran la fiesta de *Purim*. Está precedida de

un día de ayuno en recuerdo del proclamado por la reina Ester antes de presentarse ante el rey para intentar salvar a su pueblo. Esta fiesta es día de alegría y celebraciones como bailes de disfraces. Recordemos que por esas mismas fechas se celebra entre los cristianos el carnaval con alegría y bailes de disfraces, seguido del ayuno de la Cuaresma.

La retirada de crucifijos de las aulas o de espacios públicos, de belenes, la prohibición de villancicos y representaciones navideñas o cualquier símbolo religioso, so pretexto de no herir susceptibilidades de los no cristianos, es la excusa del actual secularismo para intentar enviar la religión al ámbito de lo privado. Los dirigentes de otras religiones ni lo han pedido ni están de acuerdo con estas decisiones.

2.- SENTIDOS DE LA BIBLIA

El conocimiento referente a la conducta humana, así como la interpretación de los acontecimientos, que jalonan la historia del pueblo judío y sus vecinos se encuentran en la *Torá* (Pentateuco) y en sentido más amplio en la *Tanak* (Biblia, Antiguo Testamento): Pentateuco, Profetas y Hagiógrafos)¹. La *Torá* es la pieza central del judaísmo y la clave para su supervivencia, significa ‘enseñanza’. Compuesta por cinco libros: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio. Es la primera parte de la Biblia judía, que tiene en total treinta y nueve libros: los cinco de la *Torá*, Profetas con veintiuno y Hagiógrafos, o Escritos Sa-

¹ TaNaK o TaNaJ (תנ"ך): palabra formada con las iniciales de las tres partes que la componen. T: Torá, N: Neviim, K/J: Ketuvim.

grados con trece libros².

Para los judíos todo el contenido de la *Torá* es palabra de Dios válida para todos los tiempos y circunstancias. La *Torá*, la Ley Escrita tiene pluralidad de sentidos, que son inagotables y contiene las respuestas a las más diversas cuestiones y problemas. Los intérpretes y estudiosos de las diversas generaciones a través de los tiempos han mantenido el texto vivo y lo han adaptado a las necesidades de cada generación. Han tratado de encontrar los significados profundos y ocultos que contienen los textos. El principio básico del sentido inagotable de la Biblia se expresa en diversas fórmulas axiomáticas: «Vuelve y revuelve (la *Torá*) porque todo está en ella y tú mismo también estás en ella todo entero»³. «Nada ha quedado en el cielo»⁴.

La búsqueda bíblica de significados, que van más allá de la interpretación literal, se conoce con el nombre de *Midrás*⁵,

que no es propiamente un género literario, algo que muchos creen, sino el estudio e interpretación para entender los específicos mandatos y prohibiciones bíblicas. Como ejemplo: estudiar qué tareas están prohibidas realizar el *Shabat* ha llevado gran esfuerzo y considerable tiempo.

Los Sabios presentan, sobre un mismo tema, diferentes puntos de vista y todos ellos contienen un determinado aspecto de la realidad, aunque aparentemente resulte contradictorio, todos son verdad en cierto sentido.

Según la tradición Sinaítica las palabras de la *Torá* pueden ser interpretadas por los Sabios en distintos niveles de comprensión, todos son verdaderos pues el Creador moldeó la *Torá* de forma tal, que cada una de sus palabras y letras están cargadas de significado, permitiendo así un gran número de interpretaciones diferentes⁶.

La literatura *midrásica* intenta, respecto a la *Halajá*, (la parte legislativa de la *Torá*), encontrar leyes y aclarar las normas del texto bíblico. Esta misma literatura sobre los textos de la *Agadá* (la parte no legislativa) orienta la pretensión *midrásica* de la búsqueda de connotaciones morales y éticas.

Puede considerarse a Esdras⁷, del siglo V a.e.c.⁸, el iniciador del método analítico del estudio de la Biblia. Se puede afirmar que Esdras se dedicó al estudio de la *Torá*

² KOLATCH, A.J.: *This is the Torah*, cit., pp. 1-2. En la *Tanakh*, los libros de Profetas/*Neviim* son: Josué, Jueces, I Samuel, II Samuel, I Reyes, II Reyes, Isaías, Jeremías, Ezequiel, Oseas, Joel, Amos, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías, Malaquías. Los libros de Hagiógrafos/*Ketuvim* son: Los Salmos, Los Proverbios, Job, El Cantar de los Cantares, Rut, Las Lamentaciones, Eclesiastés, Ester, Daniel, Esdras, Nehemías, Libro I de las Crónicas, Libro II de las Crónicas.

³ Pirgé Abot (Tratado de los Padres) 5, 22.

⁴ Deuteronomio 30: 11-14; Éxodo 19: 1-8 y 20: 20-23. DEL AGUA PÉREZ, A.: *El Método midrásico y la Exégesis del Nuevo Testamento*, Valencia, Biblioteca Midrásica, Inst. S. Jerónimo para la Investigación Bíblica, 1985, p.53. Para la exégesis judía antigua, la Biblia es la palabra de Dios para todos los tiempos y circunstancias, la Escritura tiene pluralidad de sentidos, sentido inagotable.

⁵ WEISSMAN, Rab. Moshe: *El Midrash dice. El libro de Shemot. Éxodo*, Buenos Aires, Ed. Bnei Sholem, 1996, p.XIII. El término *Midrás* o *Midrash*, en plural *Midrashim*, proviene de la raíz hebrea 'darash', que significa buscar, investigar. Por tanto, es una exposición de los *pesukim* (versí-

culos) de la *Torá*, que surge de la investigación de los sabios, después de haber sondeado en las profundidades de todas las palabras y letras en busca del verdadero significado interior.

⁶ WEISSMAN, Rab. Moshe, *El Midrash dice. El libro de Shemot. Éxodo*, cit., p. XIII.

⁷ En hebreo Ezrá (עזרא).

⁸ Antes de la era común o antes de la era cristiana.

del Señor para observarla y enseñar sus leyes y reglas a Israel⁹. ‘Estudiar’: para los intérpretes y personas dedicadas al estudio bíblico, implica que Esdras analizó el texto de la *Torá* para determinar lo que las palabras intentaban enseñar¹⁰.

Los intérpretes bíblicos de los siguientes diez siglos hasta el final del periodo talmúdico, siglo V e.c., en que se compila la *Torá* Oral, siguieron los pasos de Esdras, tratando de encontrar nuevos significados y llegar a un conocimiento profundo para poder extraer las inexploradas lecciones y conclusiones que han logrado mantener viva la Ley escrita y su posible aplicación a todas y cada una de las diferentes generaciones hasta nuestros días.

3.- DIRIGENTES, SABIOS, ESTUDIOSOS E INTÉRPRETES BÍBLICOS

Nabucodonosor conquista Judea y se lleva cautiva a una gran mayoría de la población a Babilonia. Después de años de exilio, es la oportunidad del momento político la que hace posible la salida de Babilonia. Vuelve a darse una cierta libertad bajo el poder persa. Tiene lugar un segundo gran cambio en el pueblo judío de compromiso como pueblo. El primero después del cautiverio y esclavitud en Egipto y el segundo se realiza a la vuelta de otro cautiverio, el de Babilonia.

Se mantuvieron las esperanzas de recuperar el reino y la sociedad existentes antes del exilio. Pudieron ver realizado el deseo de reconstruir el Templo, pero la

reinstalación de la Casa de David como reino no pudo llevarse a cabo. La comunidad judía, debido al exilio, llegó a ser una sociedad diferente de la que se había visto obligada a salir en el 586 a.e.c. hacia el exilio babilónico¹¹. Se acepta definitivamente la idea monoteísta y se toma verdadera conciencia de pueblo, independientemente de su lugar de residencia, en la Tierra prometida o en el exilio.

a) Esdras y Nehemías

Esta época de vuelta de Babilonia está asociada a Esdras y Nehemías, sacerdote y gobernador respectivamente, que compartieron poder y autoridad sobre Judea después del regreso del exilio de Babilonia.

Esdras, ‘el príncipe de los doctores de la Ley’, descendiente de la familia de los Sumos Sacerdotes, quien se sirvió de sus propios apuntes y de los de Nehemías para dejar por escrito su crónica; sin embargo, algunas partes pueden considerarse adiciones posteriores¹². Los dos libros de Esdras y Nehemías originariamente formaron un todo. El libro de Esdras relata en primer lugar (caps. 1-6) el regreso de los judíos (tribus de Judá y Benjamín) de la cautividad babilónica con Zorobabel, y la reconstrucción del Templo del Señor (536-516 a.e.c.); pasa después a describir (caps. 7-10) el regreso de otro grupo de cautivos, asimismo de

⁹ Esdras 7: 10: ‘Por cuanto Esdras se había propuesto buscar la Ley del Eterno y cumplirla y enseñar en Israel Sus estatutos y preceptos’.

¹⁰ KOLATCH, A.J., *This is the Torah*, New York, Jonathan David Publishers, Inc., 1991, p.5.

¹¹ ISSERLIN, B.S.J., *The Israelites*, London, Thames and Hudson Ltd., 1998, p. 92.

¹² Como por ejemplo la genealogía de Eliasib (Neh. 12: 10 ss.), que alcanza la época de Alejandro Magno, hecho que algunos expositores modernos aprovechan para remitir la composición al siglo IV, pero sin dar razones convincentes. Además, tal teoría se contradice con lo recogido en los papiros de Elephantina (Egipto) que han arrojado nueva luz sobre la época de Esdras.

aquellas tribus, bajo la dirección de Esdras, y las medidas reformatorias adoptadas por éste con el fin de restablecer la Ley (458 a.e.c.). El libro de Nehemías, o segundo de Esdras, narra en su primera parte (caps. 1-7), la llegada de Nehemías y la fortificación de Jerusalén (453 a 445 a.e.c.); en la segunda parte (caps. 8-10) las reformas de carácter religioso y moral; en la tercera (caps. 11-13) las reformas político-religiosas, destinadas a la restauración de la comunidad del pueblo de Dios. Estos libros abarcan un periodo de alrededor de cien años. El fin que se proponen es mostrar las disposiciones de la divina Providencia en favor del pueblo elegido y el cumplimiento del vaticinio del Profeta Jeremías que había anunciado la liberación de Israel al cabo de 70 años (Jr. 25: 11-12; 29: 10)¹³.

A su regreso intentan implantar, en cierta manera, algunas cuestiones observadas durante el cautiverio. Uno de los legados de ambos sabios, es buscar la solución jurídica en el doble sentido interpretativo y de aplicación de la Ley escrita y oral, ésta última permite el cumplimiento de lo que prescribe la primera, con el armazón de la vivencia pasada, pero sobre todo con la influencia de la experiencia babilónica. No consideran importante ni desean establecer una exposición legislativa tajante y cerrada. Piensan que deben basarse en el estudio jurídico y religioso de la Ley recibida y su aplicación a los casos concretos. La resolución de conflictos se basa en solucionarlos desde el punto de vista de la ley y

la moral judía, que se adapta más a la idea de la casuística.

Toda la Ley está vigente y los jueces aplican a cada caso la solución más aceptable, que se adapte al mismo, tras el estudio e interpretación de las normas jurídico-religiosas. De esta forma se van ampliando las diversas posibilidades y se busca en los casos resueltos el precedente, que puede ayudar a solucionar las nuevas cuestiones, que se presenten ante jueces o tribunales cuando resultan ser iguales o similares, según proceda, basándose en los principios y valores jurídicos, morales, familiares y sociales de la religión judía.

Parece que va asentándose la existencia de dos líneas que pueden marcar las posiciones y la diferente manera de establecer, posteriormente, su forma de recoger y aplicar el Derecho otros pueblos. Puede servir, en parte, la forma judía como antecedente¹⁴ y, también, la influencia del Derecho romano recibida¹⁵. Los dis-

¹⁴ La práctica de los jueces anglosajones medievales, que crearon y desarrollaron con su trabajo cotidiano, aplicando con su mejor criterio los usos locales, al carecer de un referente jurídico sistematizado en el que apoyar sus resoluciones, probablemente, no estuvo influida por el sistema judío, pero es una elección similar que se aplicaba ya hace siglos por los jueces y tribunales judíos; sin embargo, dicha práctica indica la inclinación del derecho anglosajón de esta época, debido a sus circunstancias, por la casuística (*case law*), que pasa a otros países de América con población anglosajona y a los países de la *Commonwealth*.

¹⁵ SAN GINÉS AGUILAR, P. y ORTEGA ARJONILLA, E. (eds.): *Introducción a la Traducción Jurídica y Jurada*, Ed. Comares, 1996, p.48. 'El Derecho romano es al ordenamiento jurídico de España lo que el latín fue al español como idioma: el latín evolucionó en el espacio y en el tiempo, y de su corrupción, contacto y combinación con otras lenguas provienen el español actual (y el catalán y el gallego, y el francés, y el italiano, y el portugués, etc.); de igual modo, el derecho romano se desintegró, se mezcló en mayor o menor

¹³ Ver: ROBINSON, G.: *Essential Judaism. A Complete Guide to Beliefs, Customs and Rituals*, New York, Pocket Books, 2000, pp.295-298; ISSERLIN, B.S.J., *The Israelites*, London, Thames and Hudson Ltd., 1998, pp. 91-92.

tintos países pueden establecer unas normas más generales de Derecho positivo, recogidas en códigos, o decidirse por el estudio y la aplicación de la casuística¹⁶. La moral y forma de ser judía se inclina más a la casuística; la Ley escrita está recogida en la *Torá*, que complica la aprobación de una Constitución, como cúspide del ordenamiento jurídico judío. Todo el derecho judío está vigente y, de todo ello, se aplica lo que mejor se adapte en cada época y a cada caso.

El Derecho continental europeo y el anglosajón han tomado distintos caminos, posiblemente, debido a las diversas influencias: judía, cristiana, romana y germánica. Unos países se inclinan más por el derecho positivo¹⁷, recogido en

medida con elementos procedentes de otros derechos (por ejemplo, el de los países germánicos), experimentó un proceso de elaboración en los centros universitarios occidentales y acabó cuajando en las estructuras jurídicas que en la actualidad están vigentes en casi todos los países que compusieron el vasto imperio. España, Francia, Portugal, Italia y en general casi toda la Europa continental poseen ordenamientos jurídicos similares porque todos proceden del tronco romano-germánico¹⁸.

¹⁶ La casuística (*case law*) de mayor tradición anglosajona y el derecho positivo, ley promulgada, más característica de la tradición continental europea.

¹⁷ El diccionario de la RAE define, en su 2ª acepción, 'positivo' como: 'Aplicase al derecho o ley divina o humana promulgados, en contraposición principalmente del natural'. SAN GINÉS AGUILAR, P. y ORTEGA ARJONILLA, E., (eds.): *Introducción a la Traducción Jurídica y Jurada*, op.cit., p.49. 'Los ordenamientos jurídicos vigentes en la actualidad en la mayoría de los países de la Europa continental son de origen romano-germánico y todos ellos se caracterizan por los aspectos siguientes: El triunfo de la ley escrita y su preponderancia como fuente del derecho. La reducción de las leyes a códigos (es decir, a textos articulados) cerrados pero revisables. 1. La naturaleza previsor de las leyes. Esto es, las leyes han sido concebidas *a priori* para cubrir todo el espectro de necesidades jurídicas de una comunidad. 2. Su nacimiento y consolidación se produjo en las universidades europeas a partir del siglo XII a raíz

códigos. En estos casos se piensa que la justicia está mejor protegida si existen normas generales aprobadas y aplicables a los distintos supuestos que se presenten; la Europa continental mantiene más esta línea. En otros se prefiere otra forma de buscar las soluciones legales basada en la casuística -la aplicación del *case law*- sobre todo en los países anglosajones¹⁸.

del descubrimiento, estudio y reelaboración de las compilaciones normativas ordenadas por el emperador romano Justiniano entre los años 529 y 565 d.d.C., comúnmente denominadas *corpus juris civilis*. 3. En su germen se halla el *derecho cesáreo* (más conocido como *derecho civil*), el cual se ocupa de regular las relaciones entre los miembros de una comunidad. ...Este Derecho civil, proveniente en parte del Derecho de Justiniano, recogido y aplicado en el Imperio romano por este emperador y sus sucesores se distinguía del Derecho común de Inglaterra y del Derecho canónico¹⁸.

¹⁸ SAN GINÉS AGUILAR, P. y ORTEGA ARJONILLA, E. (eds.): *Introducción a la Traducción Jurídica y Jurada*, op.cit., p.50. Los ordenamientos jurídicos de origen anglosajón (*common law systems*), 'vigentes en Inglaterra, Gales, Estados Unidos (con la excepción de Louisiana), Canadá (con la excepción de Quebec), Australia, Nueva Zelanda... tienen una raíz, una evolución, una denominación "*common law systems*" y unas características distintas a los ordenamientos jurídicos de origen romano-germánico. El primer *common law system* nació en la Inglaterra medieval, y hablaba en francés, no en inglés. Esta circunstancia, quizá sorprendente para muchos, se debe a que su advenimiento siguió a la entronización, en el año 1066 d.d.C., de Guillermo el Conquistador, duque de Normandía, como Rey de Inglaterra, cuya lengua vernácula era el francés. Antes de la conquista, la estructura judicial existente, creada por la monarquía sajona, se reducía a un conjunto poco numeroso de tribunales locales repartidos desigualmente por todo el territorio en los que se administraba justicia con arreglo a costumbres inveteradas. Al principio, Guillermo, y luego sus sucesores, permitieron que se siguiera utilizando esta estructura ya establecida, pero paulatinamente la fueron sustituyendo por su propio aparato judicial, integrado por un cuerpo de jueces itinerantes que entendían en los litigios de los súbditos reales por el procedimiento de arrebárselos a los tribunales locales. Los motivos eran poderosos: con un brazo judicial propio, la monarquía podía ejercer un control más efectivo sobre sus súbditos, y mucho más cuando descubrió que adminis-

Cuando el protestantismo, a principios del siglo XVI, se separa y vuelve a dividir el mundo cristiano (se añade esta división a la anterior separación de una parte del cristianismo de oriente –ortodoxo), una de las decisiones y exigencias de los reformadores es volver a dar verdadera importancia al estudio de la Biblia. El conocimiento bíblico es fundamental para los que se adhieren a las ideas de la Reforma, que lleva, en los países donde ha triunfado, a una dedicación y estudio profundo del Antiguo y Nuevo Testamento.

Tanto Gran Bretaña como Israel carecen de Constitución. Israel considera que su Ley de leyes es la *Torá* y tiene una serie de Leyes Fundamentales que ha ido aprobando sobre diferentes cuestiones importantes. No tienen ninguno de estos dos países Tribunal Constitucional. Es el Tribunal Supremo, actuando como Alto Tribunal, el que resuelve los problemas que pueden presentarse y que tengan que ver con los principios que ambas naciones se han dado a través de su historia y tradición jurídica y que consideran Fun-

damentales.

4.- LOS JUDÍOS

El exilio de Babilonia supuso, en cierto modo, el final de una época; aunque culturalmente hubo una continuidad. La caída de la monarquía Davídica, el cese del culto organizado en el Templo de Jerusalén y el exilio de la mayor parte de la población significó un cambio parecido al que se produjo, en su momento, tras la salida de Egipto. Los israelitas, esclavos en Egipto, salen redimidos y liberados. Algo similar sucede con la vuelta del exilio de Babilonia.

La historia del pueblo judío puede considerarse que empieza verdaderamente después de la destrucción del Templo de Jerusalén por los Babilonios en el 586 a.e.c. y a la vuelta del exilio babilónico. Puede hablarse de hebreos en un comienzo, en el periodo de los Patriarcas; de israelíes o israelitas (este último término, posiblemente, menos correcto pero más aceptado) desde Jacob – Israel. A la muerte de Salomón tuvo lugar la división del reino. El reino del norte, Israel, con su capital en Samaria, que desaparece como tal en el 722 a.e.c., cuando el rey de Asiria toma Samaria. El reino del sur, el de Judá, con su capital en Jerusalén, se considera, desde la desaparición del reino del norte, el pueblo de la Alianza, el pueblo elegido y fiel al Eterno. El monoteísmo, aunque aceptado desde un tiempo bastante anterior, se asienta verdaderamente a la vuelta del exilio babilónico¹⁹. Una de las principales características del

trar justicia equivalía a ingresar dinero, ya que las partes litigantes habían de pagar ciertas cantidades a los jueces por la celebración del proceso. El rey Enrique II (1154-1189) dividió su reino en rutas o itinerarios y comenzó a enviar con regularidad a sus jueces a las distintas poblaciones. Se dio la circunstancia de que los primeros jueces carecían de un referente jurídico sistematizado en el que apoyar sus resoluciones, motivo por el cual hacían su trabajo lo mejor que podían basándose en su mejor criterio a la hora de aplicar los usos locales. Con el tiempo, los jueces fueron seleccionando conjuntamente aquellas costumbres que aplicaban con mayor frecuencia y resolvieron utilizarlas como normas jurídicas comunes a la totalidad del reino. De ahí el nombre de *common law of England*: derecho común a todos los súbditos reales. El *common law system* implica el triunfo de los jueces, toda vez que fueron ellos, históricamente, los que lo crearon y desarrollaron con la práctica cotidiana de su trabajo’.

¹⁹ DE LANGE, N. (ed.): *The Illustrated History of the Jewish People*, Great Britain, Aurum Press, 1997, pp.5-6.

pueblo judío se forja en este periodo, y es su sentido de supervivencia y continuidad logrado a lo largo de su Historia.

La Biblia recoge secuencias de acontecimientos históricos importantes (2 Reyes 24: 10-16)²⁰. El ejército babilonio conquistó el país en época de Nabucodonosor y Jerusalén cayó en 586 a.e.c. Dos tercios de la población total fue deportada a Babilonia o había muerto. Es verdad que el sur de Judea fue poblado por Edomitas y esa zona empezó a conocerse como Idumea. Sin embargo, no se repobló este Reino de Judá con extranjeros como había ocurrido, después de la caída del Reino de Israel en manos de los Asirios, que repoblaron el territorio con extranjeros. Por ello, la población del norte no es considerada como judía. De ahí el recelo, recogido también en muchos capítulos bíblicos, entre los samaritanos y los judíos, ya que estos últimos no conside-

ran a los primeros como auténticos judíos. El Reino del sur, el de Judá, que ha dado nombre a la población -judíos- se considera la descendiente, de lo que quedó del pueblo elegido después de la desaparición del Reino de Israel. Esta no repoblación de Judea, a diferencia de lo que había ocurrido en el norte, permitió mantener la esperanza a la Tribu de Judá, mayoritaria en el Reino del sur, junto a la minoritaria de Benjamín, sobre la posibilidad de un retorno a su Tierra, después del exilio en Babilonia.

Para el pueblo judío la presencia de Dios es eterna, omnipresente y omnipotente; Dios puede todo pero no actúa así ante los hombres. No interviene directamente, lo hace a través de señales. Una excepción puede ser la salida de Egipto, como actuación directa de Dios para liberar a su pueblo. Su intervención saca al pueblo de la esclavitud. La libertad recién conquistada sigue condicionada por la vivencia de siglos en Egipto, por la memoria del largo periodo vivido de esclavitud. En el desierto adoran un ídolo, mientras Moisés permanece en el Monte Sinaí recibiendo la Ley de Dios, parte del pueblo se postra ante un becerro.

Para muchos estudiosos el exilio de Babilonia ha sido la experiencia formativa del paso del antiguo Israel al judaísmo. Se presume que fue en la comunidad de deportados en la que el Pentateuco empezó a adquirir algo de su forma presente y los deportados empezaron a interiorizar el mensaje de los profetas. Se sabe muy poco de los deportados que volvieron, de los judíos que se quedaron en Babilonia o de los que no salieron y permanecieron en Judea. Son más bien conjeturas e intuiciones con los pocos datos de que dis-

²⁰ KATZNELSON, M.: *La Biblia*, Hebreo-Español, versión castellana conforme a la tradición judía, Tel-Aviv, Editorial Sinaí. 2Re. 24:10-16: Por entonces subieron a Jerusalén los siervos de Nabucodonosor, rey de Babilonia, y la ciudad fue sitiada. Y vino Nabucodonosor, rey de Babilonia, a la ciudad, en tanto la sitiaban sus siervos. Y salió Joaquín, rey de Judá, al rey de Babilonia, él y su madre y sus siervos y sus príncipes y sus funcionarios. Y el rey de Babilonia lo tomó en el octavo año de su reino. Y llevase de allí todos los tesoros de la Casa del Eterno y los tesoros de la casa del rey, y cortó en pedazos todos los utensilios de oro que Salomón, rey de Israel había hecho en el Templo del Eterno, como lo había dicho el Eterno. Y se llevó a todo Jerusalén, y a todos los príncipes, y a todos los hombres valientes, diez mil cautivos en total, y a todos los artesanos y los herreros. Nadie quedó, salvo los más pobres del pueblo de la tierra. Y se llevó a Joaquín a Babilonia, y a la madre del rey, y a las mujeres del rey, y a sus funcionarios, y a los principales de la tierra llevó en cautividad de Jerusalén a Babilonia. Y a todos los hombres valientes, siete mil, y a los artesanos y los herreros, un millar, todos ellos fuertes y aptos para la guerra, los trajo cautivos el rey de Babilonia a Babilonia”.

ponemos en las Escrituras y que pueden considerarse relevantes para poder deducir las cuestiones que marcaron esta época: 1º. La asimilación y aceptación práctica de la idea monoteísta y 2º. El restablecimiento de la Ley y la práctica jurídica, esto último con la influencia de lo observado en Babilonia.

Es la segunda gran vuelta a la Tierra prometida. Después de este exilio, el valor de la libertad vuelve a ser conquistado con gran esfuerzo y sufrimiento. Es una de las enseñanzas bíblicas que podemos apreciar a través del estudio y conocimiento del Primer o Antiguo Testamento y que se refleja y continua en el Segundo o Nuevo Testamento y se transmite a otras generaciones y otros pueblos. El legado judío de este periodo es el de la esperanza ya que la libertad cuesta conseguirla. Existe el deber de tomar decisiones responsables. También, el de enseñar y mostrar a otros la belleza de la libertad, muchas veces sólo interior, y la grandeza de poder elegir, incluso en los momentos más difíciles, que no está al alcance de todo el mundo.

a) La época persa

El rey persa Ciro conquistó Babilonia en el 539 a.e.c. La Biblia relata cómo Ciro permitió a un grupo de deportados volver a Judea liderados por Sesbasar²¹. Poste-

riormente el emperador Dario I nombra a Zorobabel, nieto del último rey judío Joaquín, deportado a Babilonia por Nabucodonosor, gobernador de la provincia persa de Judea y permite la vuelta de otro gran grupo de deportados judíos a su tierra. Empiezan la construcción del Templo, que terminan en el año 516 a.e.c. y desde esta época no se volvió a nombrar nunca la existencia de otros dioses, más que el Dios de Israel. Tampoco hubo denuncias sobre la existencia de otros templos en la tierra de Judá. Es el periodo en que puede considerarse que el pueblo judío ha interiorizado verdaderamente la idea monoteísta.

Se conoce muy poco de lo sucedido en esta época. Un deportado, posiblemente autor de los capítulos de Isaías 40-55, que vivió la transición entre el exilio de Babilonia y el periodo persa, puede considerarse uno de los profetas más radicales. Pensaba que el Dios de Israel era el que gobierna el universo y no era sólo el único Dios digno de adoración, sino 'el único Dios'. Probablemente el autor de estos capítulos no era el único que defendía esta idea teológica y sus implicaciones sociales y políticas, sin embargo, fue alguien especial que lo dejó escrito²².

Una característica de la política del periodo persa era elegir nativos de entre la oligarquía, preferentemente relacionados con el Templo -de la rama sacerdotal- a los que les pedían que trataran de regular las actividades legales y económicas de sus provincias. El resultado era una vida

²¹ Esdras 1:5-8. 'Levantáronse entonces los jefes de las casas paternas de Judá y Benjamín, y los sacerdotes, y los levitas, es decir, todos aquéllos a quienes Dios había movido a construir la Casa del Eterno que está en Jerusalén. Y todos los que estaban alrededor de ellos les dieron vasos de plata y de oro, mercancías, bestias y otras cosas valiosas, además de todo lo que se dio como ofrendas. Además Ciro el rey hizo traer los utensilios de la Casa del Eterno que Nabucodonosor había sacado de Jerusalén y puesto en la casa de sus dioses. Los hizo traer Ciro rey de Persia por la

mano de Mitrídates el tesorero, quien los entregó a Sesbasar, príncipe de Judea'.

²² DE LANGE, N., ed., *The Illustrated History of the Jewish People*, op.cit., pp.11-12.

bastante pacífica y provechosa para su imperio, que dependía de la lealtad de unos pocos miembros de la oligarquía elegida, de una administración provincial real, más elaborada que cualquiera de las que los babilonios habían tenido y una suave intimidación debido a la extendida aunque reducida presencia de tropas persas. El rey Artajerjes I nombró a Esdras, descendiente de la rama sacerdotal de la tribu de Judá, para que acompañara de vuelta a Judea a un nuevo grupo y se estableciera como autoridad legislativa de la provincia, pero no como gobernador provincial²³.

Las enseñanzas del Pentateuco de Esdras eran bastante fieles al texto actual. Posiblemente menos ambiguas que el propio texto. Defendió, claramente, la prohibición de los matrimonios entre judíos y paganos²⁴. Se potenció, por parte persa, el deseo de mantener la vida legal de la provincia regulada por medio de la *Torá*, como parece hicieron con otros pueblos y sus leyes a lo largo de todas las provincias de su vasto Imperio²⁵.

b) Helenización y tradición sapiencial del siglo III

La tribu de Judá, mayoritaria en el reino de Judea, al vivir cautiva, es consciente de la necesidad de preservar su unión e identidad, aún fuera de su tierra. Debido a las circunstancias del cautiverio, toma

sobre sí la idea de la formación constitucional de pueblo y decide, a pesar de sufrir exilio, cautiverio o sometimiento, mantenerse siempre como un verdadero pueblo monoteísta. Junto a los grandes acontecimientos y cambios experimentados o sufridos a lo largo de su vida, el pueblo judío ha vivido en diferentes lugares, sin Tierra propia, ni independencia y sin libertad. Ha sido una historia casi única de supervivencia entre muchos de los pueblos, culturas y civilizaciones de su época, la mayoría desaparecidos; sin embargo, los judíos han logrado sobrevivir y continuar a pesar de las más dramáticas circunstancias. Con breves, o algo poco más que breves pero nunca muy amplias, épocas de libertad lograron mantener su Ley escrita y oral, sus fiestas, tradiciones, cultura, etnia y religión. La radical exigencia de unión de este último binomio étnico-religioso es fundamental para explicar dicha continuidad.

A partir del siglo V a.e.c., la lengua, religión y la cultura griega se fueron extendiendo entre los pueblos del Mediterráneo oriental. La helenización es la difusión del conocimiento de dicha cultura, su lengua, literatura, arte, religión y filosofía, que tuvo lugar en dicha zona del oriente Mediterráneo entre los no griegos. Influyó en el pueblo judío en aquellas esferas que no eran contrarias a su Ley²⁶. El intercambio comercial y cultural entre Israel y las ciudades y pueblos de la zona

²³ *Ibidem*, p.13..

²⁴ Impedimento establecido en el Levítico 18:21.

²⁵ *Ibidem*, p.14. La *Torá* era la única ley tradicional de los israelitas y era el único código legal disponible. Un texto egipcio nos informa que el rey Darío I había creado un comité de sacerdotes egipcios para compilar un código legal egipcio autorizado y Artajerjes, al autorizar la *Torá*, estaba haciendo posiblemente algo parecido para los judíos. Debió de servir como código legal, a pesar de toda la parte narrativa que contiene.

²⁶ TREBOLLE BARRERA, J., *La Biblia Judía y la Biblia Cristiana*, Madrid, Ed.Trotta, 1993, p.32. 'Antes de los manuscritos del Mar Muerto era corriente establecer una *oposición muy marcada entre helenismo y judaísmo*. Los orígenes del cristianismo y la literatura del NT eran estudiados primordialmente, si no de modo exclusivo, desde la perspectiva del mundo helénico, y sólo en muy segundo término en referencia a la historia y a la literatura judía y al mismo AT'.

se remonta a varios siglos antes. Los judíos y otros pueblos del entorno estuvieron sometidos a Persia hasta la conquista del rey macedonio Alejandro Magno de un gran territorio con muchas ciudades ya muy helenizadas²⁷. Toda la zona fue helenizada de alguna manera, pero no todos sintieron su influencia de igual forma. Algunos desearon, incluso, ser griegos, otros tan sólo recibieron una influencia menor.

No son muchos los escritos judíos que podemos encontrar sobre los siglos cuarto y tercero. El Templo y la *Torá* se mantuvieron como las dos importantes instituciones de la vida en Judea; por tanto la rama sacerdotal y la de los escribas, que las controlaban respectivamente, tenían además del control, la importancia social de otros periodos durante estos siglos.

²⁷ DE LANGE, N. (ed.), *The Illustrated History of the Jewish People, op.cit.*, pp.18-19. La práctica de acuñar moneda empezó sobre el siglo VII a.e.c. en el reino de Lydia, en el oeste de Turquía, se extendió por el Mediterráneo oriental debido sobre todo a la influencia griega. El uso de monedas en Judea, aunque sólo fuera para el comercio local, es un signo de helenización. A la muerte de Alejandro Magno, la situación fue confusa y Judea, lo que había sido el Reino de David, fue reclamada por Ptolomeo, desde Egipto, por Seleuco, el dirigente de Mesopotamia y Siria y por Antígono, el más grande de los generales de Alejandro. Ptolomeo conquistó la región en el 301 y pasó a ser parte de su Reino hasta el 200 a.e.c., cuando Antioco III, descendiente de Seleuco, la conquistó venciendo a Ptolomeo V, que tenía su corte real helenística en Alejandría. La zona de Judea, con menos importancia estratégica, tuvo menos interés y sufrió menos ataques de estas dos dinastías, que la zona costera de Israel y otros pueblos. La continuación e importancia de la helenización de la zona es comprensible. Las clases altas de algunos pueblos querían llegar a ser griegos y adoptaron en gran medida su cultura, no tanto por imposición como por el hecho de que formaba parte del propio sistema de los nuevos gobernantes y facilitaba su ascenso social, en un ambiente helenizado desde hacia tiempo, incluso desde la época persa.

Posiblemente la helenización les hizo familiarizarse con el idioma y alguna otra cuestión cultural griega. A pesar de la aparente estabilidad del siglo tercero las cosas empezaban a cambiar²⁸. En esta época se produjo una revisión de la Tradición Sapiencial. Como ejemplo el *Eclesiastés*, libro bíblico escrito en hebreo, parece más un tratado filosófico de estilo griego, en el que se refleja la futilidad del esfuerzo humano, aunque incluya un comportamiento recto y la búsqueda de la sabiduría²⁹.

²⁸ *Ibidem*, p.21. Podemos ver este cambio en el modo que transforman la clásica tradición sapiencial israelita/judía. El temor de Dios se identificaba con la sabiduría, el justo con el sabio. Como puede entenderse del texto del Deuteronomio y en algunos de los Salmos, Proverbios supone que la sabiduría/rectitud es la clave de la prosperidad. Este libro bíblico de Proverbios (siglos siete a seis a.e.c.) es todavía en sus temas muy específico y convencionalmente israelita aunque tenga un toque en cierta manera algo cosmopolita. En el siglo tercero se produjo una revisión de la tradición sapiencial. El libro de Job (posiblemente s. V) llevó al 2 Isaías y su radical monoteísmo, que rechazaba contradiciendo, en cierta forma, la piedad tradicional basada en el Deuteronomio que suponía la existencia de un Dios poderoso, que se sabía premiaba a los buenos y castigaba a los malos.

²⁹ *Ibidem*, p.22. La recomendación del *Eclesiastés* es conformarse, según deduce que recomienda la *Torá*. También lo recoge 1 Enoc, perdido el hebreo y preservado en una lengua etíope, libro que forma parte del canon de esta Iglesia etíope. Se encontraron fragmentos de Enoc en arameo entre los Manuscritos del Mar Muerto. Este libro, como el *Eclesiastés* y el de Job, se preocupa por la presencia del mal en el mundo, posiblemente, de una forma más radical que los anteriores. Los capítulos 1-36 de 1 Enoc se basan en la breve y enigmática historia bíblica de Génesis 6: 1-4, que precede a la historia del diluvio de Noé, sobre los hijos de Dios (ángeles o deidades malvadas) que descendieron a la tierra y tomaron para sí a las hijas del hombre. Este libro sigue al de Job al imaginar que los caminos de Dios son misteriosos. Entre estos misterios el de Dios creador del universo, que pronto abandona el control sobre el mismo permitiendo a la humanidad caer en poder de algunos ángeles que se rebelaron contra Él.

c) La dinastía Hasmonea y los Idu-meos

Los judíos, debido a su situación religiosa monoteísta, tuvieron pronto problemas, sobre todo alrededor del año 170 a.e.c., durante la famosa época de las Revueltas de los Macabeos. Los Macabeos eran una familia beneficiada económica y políticamente por los Ptolomeos. La fiesta de *Hanuká* conmemora los enfrentamientos de los Macabeos padre e hijos (el padre era sacerdote de una ciudad al nordeste de Judea) contra los seleúcidas y algunos judíos reformistas³⁰. La helenización no era diferente de la impuesta en otras ciudades, que pactaron el mantenimiento de algunos elementos de su cultura tradicional y sus dioses, aunque incluyendo los dioses griegos. Pero en Jerusalén el problema fue la no aceptación del panteón de dioses griegos, que no tuvieron ningún problema en ser unidos a los dioses locales de otros pueblos politeístas. Después de años de revueltas, Judá sucedió a su padre Matatías en la dirección de los hombres que se rebelaron, y en el año 164 a.e.c. logró reconquistar el Templo, que había sido previamente conquistado por los hombres de Antioco, quienes instalaron una estatua del dios Zeus.

Con la victoria Macabea, el Templo

Con la promesa que un día Dios y los ángeles fieles echarán a las fuerzas del mal y restaurarán las reglas de Dios sobre el universo. A diferencia del libro de Job que guarda silencio o acepta con paciencia el mal en el mundo o el Eclesiastés que abandona la protesta y proclama la conformidad, el libro de Enoc se enfrenta al mal fundiendo la cosmología bíblica con el mito, introduciendo, en su reescrito de Génesis 1-11, el drama y la tensión que el autor bíblico omitió tan cuidadosamente.

³⁰ *Ibidem*, p.23. Tanto la familia de los Macabeos como los círculos de la élite, sobre todo de las familias de los Sacerdotes y Escribas, se vieron afectadas por las nuevas condiciones de los dirigentes macedonios.

fue consagrado de nuevo al Dios de Israel³¹. Después de varios enfrentamientos se llegó a un pacto y los judíos pudieron conducir sus vidas según la Ley de la *Torá* y mantener el culto tradicional en el Templo de Jerusalén. Cuando Roma conquistó lo que quedaba del Imperio seleúcida, y lo transformó en una provincia romana³², se hicieron algunos cambios administrativos pero permitieron a los judíos mantener una nación más o menos autónoma, con el Templo de Jerusalén como centro y gobernada por las leyes de la *Torá*.

Los dirigentes de Judea bajo el mandato persa, macedonio o romano debieron moverse entre la presión del entorno integrador del Mediterráneo oriental y la presión de mantenerse separados y ser leales a los mandatos de la *Torá*. A pesar del tradicionalismo de los Hasmoneos, los judíos demostraron que era posible vivir en un mundo relacionado y permeable a la adopción de elementos de la cultura griega por los no griegos. Helenismo, pero sin someterse y claudicar a las cuestiones que son inherentes a la identidad judía. La dinastía Hasmonea (134-37

³¹ *Ibidem*, p.26. El 25 de Kislev (noviembre/diciembre) del año 164 a.e.c., en el tercer aniversario de su dedicación a Zeus. La fiesta de la vuelta del Templo al Dios de Israel duró 8 días y se celebra todos los años encendiendo una vela cada día durante ocho días.

³² Los familiares de Judas Macabeo pasaron de ser vasallos de los seleúcidas a reyes al final del siglo segundo. Jonatán, hermano de Judas Macabeo fue nombrado Sumo sacerdote al apoyar al ganador de los dos rivales al trono seleúcida en el año 152 a.e.c., que competían y pidieron su apoyo. Nombramiento controvertido de esta dinastía Hasmonea, porque no era de la rama legítima de la familia del Sumo sacerdote. No tenían descendencia Zadokita (legítima del Sumo sacerdocio, autoridad religiosa) ni descendencia Davídica (descendencia real y autoridad política). El padre Matatías era sacerdote, pero sus hijos eran guerreros y políticos.

a.e.c.) logró reinar en Judea con cierta independencia, algo que no sucedía desde la salida del rey, y la mayoría del pueblo judío, al exilio de Babilonia en el 586 a.e.c. En el año 37 Herodes, un Idumeo, se hizo con el trono cuando, después de escapar a Roma, fue nombrado por el Senado Romano Rey y le pidieron que volviera para reconquistar los territorios de Galilea, Samaria, Judea e Idumea a los Partos, que habían conquistado también Siria. Logró dicho empeño y fue Rey de los judíos desde el año 37 hasta el 4 a.e.c., cuando le sucedió su hijo Arquelao³³.

d) Hilel y Shamai

Hilel, sabio, estudioso de la Ley, y dirigente religioso forma junto a Shamai una de las parejas más importantes de estudiosos de la Ley del mundo judío. Se considera que su interpretación y aplicación práctica legal es más suave y flexible

que las de su colega Shamai, al que se le tiene por mucho más severo, con un sentido más rigorista en la aplicación de la Ley. Tiene Hilel un sentido más moralista. Devoto estudioso de la *Torá*, alertó a sus colegas estudiosos e intérpretes de las Escrituras que evitaran la práctica de la política³⁴. Esta pareja de Sabios y sus discípulos hicieron posible acercar la Ley con sus significados a su generación en el siglo I a.e.c. El rigorismo de Shamai o el más liberal sentido aplicado por Hilel permiten comprender la forma judía de interpretar y aplicar la Ley. Como ejemplo, este último permitía a una *aguná* (es la mujer que queda viuda sin testigos de la muerte de su marido o abandonada sin recibir el repudio del marido) casarse con la evidencia indirecta de la muerte del marido; mientras que Shamai insistía en la necesidad del testimonio directo de dos personas antes de permitir un nuevo matrimonio.

³³ *Ibidem*, p.31-32. Los reyes de Judea: Juan Hircano I (134-104) y sus hijos Judá Aristóbulo (104-103) y Alejandro Yannai (103-76) ambos se casaron con Salomé Alejandra (76-67), que fue nombrada heredera por su esposo Alejandro. Le sucedieron sus hijos Hircano II, que fue Sumo Sacerdote durante el reinado de su madre y nombrado heredero. Sin embargo, después de enfrentarse ambos hermanos por el trono de Judea, ganó Judá Aristóbulo II y fue rey de Judea desde el año 67 al 63 a.e.c.. Permitió a Hircano retirarse. El nuevo rey Judá Aristóbulo II, fue también Sumo Sacerdote. Se desató una guerra civil desde el 67 que duró hasta el año 37 a.e.c. Los Partos en medio de la guerra civil conquistaron Siria e Israel, aprovechando el desconcierto romano, después de la muerte de Julio Cesar en el año 44 y los problemas entre Marco Antonio y Octavio. También influyó la muerte del padre de Herodes, el idumeo Antipater en el año 42, era amigo de Hircano II al que intentó ayudar en su lucha por el trono contra su hermano Judá Aristóbulo. El padre de Antipater había sido amigo del Rey Alejandro Yannai, y gobernó en Idumea en nombre de dicho Rey, padre de Hircano II. Los partos cuando conquistaron Siria y Palestina nombraron rey de los judíos a Antígono, hijo de Judá Aristóbulo II. Hircano se fue a Mesopotamia y Herodes a Roma.

Según establece la *Torá*, el imperativo del judaísmo es: Amar a Dios sobre todas las cosas. El segundo mandamiento, Levítico 19: 18, es: Amar a tu prójimo como a ti mismo. Existen innumerables comentarios sobre este tema: ¿Qué significa amar? ¿Qué se entiende por prójimo? ¿Qué quiere decir tú mismo? También sobre otros temas recogidos y comentados por los diferentes intérpretes de la *Torá* que, después de la convulsa época de revueltas entre el 132-135 e.c. y la diáspora posterior, pensaron por primera vez en recoger la Ley oral por escrito, para que no se perdiera debido a la dispersión del exi-

³⁴ ISAACSON, B.: *Dictionary of the Jewish Religion*, D. Gross, ed., New Jersey, SBS Publishing Inc., 1979, p.92.

lio³⁵.

Las miles de cuestiones planteadas y comentarios a este versículo 18 del capítulo 19 del Levítico son incontables³⁶.

³⁵ Ver, entre otros: KOLATCH, A.J.: *This is the Torah*, New York, Jonathan David Publishers, Inc., 1991, pp.5-10; ISAACSON, B.: *Dictionary of the Jewish Religion*, op.cit., p.59. Se reúnen las tradiciones con las enseñanzas antiguas transmitidas y contenidas en la Ley oral hacia el año 200 e.c., cuando se considera que eran demasiado voluminosas para ser confiadas a la memoria. Rabí Yehuda Hanasi compila la *Misná*, en 63 tratados divididos en seis órdenes. Más tarde se reúnen en el *Talmud* de Babilonia 37 tratados de la *Misná* y en el de Jerusalén 39, de los 63 tratados. Se unen los comentarios o *Guemará*, sobre cada párrafo de la *Misná*, hacia mediados del s. V en el *Talmud* de Babilonia y casi un siglo antes se había hecho lo mismo en Jerusalén, aunque algo menos extenso en sus comentarios. El análisis de las Escrituras no terminó con ambas ediciones del *Talmud*. *Midrás*, comentario bíblico del periodo post-talmúdico, son interpretaciones bíblicas de Estudios de Jerusalén y Babilonia, entre los siglos VI y XIII. También las aportaciones de escritos rabínicos de sabios y estudiosos judíos como, entre otros, el Rabí Shlomo Yitzchaki (1040-1105), conocido como Rashi, y sus claras explicaciones de las partes difíciles y complicadas del texto bíblico con citas del *Talmud* y *Midrás* es uno de los más importantes. Rabí Moses ben Nachman (1194-1270), conocido por el acrónimo Ramban, también Nachmánides, conocedor de varias lenguas y de ciencias naturales, filosofía y misticismo, que introduce explicaciones racionales o místicas al sentido literal del texto, que es el que seguía cuando interpretaba las Escrituras. Moses ben Maimon o Maimónides, cordobés de nacimiento, su acrónimo es Rambam (1135-1204), entre otras muchas obras, escribe un gran Código de varios tomos sobre las órdenes de la *Misná*, además de su famosa Guía de Perplejos y otras muchas aportaciones al saber en diferentes campos. El Rabino Josef Karo (1488-1575), autor del *Sulján Aruj*, etc. Los estudios y comentarios sobre la *Halajá* de todos ellos, algunos siguiendo el orden de la *Misná*, es lo que ayudó a mantener, y sigue haciéndolo, a la *Torá* viva en las diferentes épocas y para las distintas generaciones.

³⁶ En el Levítico 19: 18 se establece que: 'No tomarás venganza ni guardarás rencor a los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo soy el Señor'. Jesús, probablemente, comentando este pasaje del Levítico, recogido en Mateo 5, 43-48: 'Si amáis a los que os aman ¿qué recompensa merecéis? ¿No hacen eso los publica-

Unos defienden que amar a tu prójimo como a ti mismo significa que debes amar sólo al que es como tú. Es impensable –añaden– que se te obligue a amar a todos los hombres, buenos y malvados³⁷.

Es conocida la anécdota sobre Hilel cuando se acerca un discípulo a preguntarle pidiéndole que le diga en pocas palabras todo lo imprescindible que se debe conocer del judaísmo. Hilel le contestó: 'Amarás a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo'. '¿Pero y todos los libros que existen?', contestó el discípulo. 'Comentarios sobre ello', le respondió Hilel³⁸. Una historia parecida se repite con Jesús. Contesta a una pregunta semejante de forma casi igual que Hilel. El primer y más importante mandamiento es amar a Dios. El segundo es amarás al prójimo como a ti mismo. En estos dos mandamientos se basa toda la Ley y los Profetas³⁹.

nos?', pide que amemos al adversario que nos odia: al odio debemos corresponder con el amor.

³⁷ KOLATCH, A.J., *This is the Torah*, op.cit., pp.7-8. Rashbam, Rabí Samuel ben Meir, nieto de Rashi. Sigue el método de interpretación directa y simple del significado del texto y evitando la interpretación homilética del texto (manera de sermón), que pensaba podía distorsionar el significado de la *Torá*. Sobre esto pensaba que debe amarse sólo si el vecino es bueno. Nachmánides ve el amor al prójimo como un ideal. El Rabi Akiba aclara que entre salvar la vida propia o la de otro, la propia está antes. También, debe considerarse la interpretación negativa de Hillel: Lo que sea odioso para ti no se lo hagas a otro. Todas las interpretaciones están dentro de la tradición del judaísmo. Cada generación interpreta y aplica la tradición más acorde con su tiempo y necesidades, aplicada a cada supuesto que se presente.

³⁸ TREBOLLE BARRERA, J.: *La Biblia Judía y la Biblia Cristiana*, op.cit., p.42. 'Las reglas rabínicas de interpretación del Antiguo Testamento, atribuidas a Hillel, corresponden a las de la hermenéutica practicada en Alejandría y en otros centros del helenismo (Lieberman, Daube)'.

³⁹ Mc. 12: 28-34; Mt 22: 34-40: Cuando los farise-

En palabras de David Flusser: El judaísmo es el trasfondo en que se encuadra el mensaje de Jesús, y sólo quien conozca el primero puede captar el sentido auténtico del segundo. En otras palabras el elemento judaico debe servir no sólo de término de comparación, sino también, y sobre todo, de base para una interpretación de las palabras y los hechos de Jesús⁴⁰.

Según la tradición judía caben las diversas y legítimas interpretaciones al conocimiento, entendimiento y aplicación de la *Torá*, por ello está viva. Los esfuerzos hechos por Sabios y Estudiosos previenen y evitan que el texto quede obsoleto, al permitir conocer todas las posibles interpretaciones y significados que contiene y así poder ser aplicado a cada generación. Jesús acercó y explicó a su generación la *Torá*, escrita y oral, como otros rabinos o maestros de su tiempo y de otras generaciones. “El Judaísmo es un mínimo de revelación y un máximo de interpretación”⁴¹.

os oyeron que había tapado la boca a los saduceos, se reunieron y uno de ellos, experto en la Ley, le preguntó para ponerlo a prueba: -Maestro ¿Cuál es el mandamiento más importante de la Ley? Jesús le contestó: Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el primer mandamiento y el más importante. El segundo es semejante a éste: Amarás al prójimo como a ti mismo. En estos dos mandamientos se basa toda la Ley y los profetas.

⁴⁰ FLUSSER, D.: *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1974, pp.151-152. ‘El conocimiento del judaísmo nos permite, a veces, decidir con seguridad entre las diferentes variantes de los manuscritos griegos y nos capacita para distinguir cuáles son los puntos capitales del mensaje de Jesús, o dicho de forma más sencilla, nos permite descubrir qué es lo que Jesús propiamente quiere del hombre y qué idea tenía él de sí mismo’.

⁴¹ KOLATCH, A.J.: *This is the Torah*, op.cit., p.15. En palabras del Profesor A.J. Heschel, que lo

5.- LA FIGURA DE JESÚS Y SU ÉPOCA

Jesús de niño se pierde a la vuelta de un viaje con sus padres a Jerusalén y le encuentran en el Templo entre los doctores de la Ley. Parece una historia de un joven inteligente, precoz, que conoce las escrituras y que posee una educación judía muy completa, que está en la línea de su futura vida pública, que empieza a partir de su bautismo por Juan en el Jordán⁴².

Sobre la claridad de las enseñanzas de Jesús y sobre su cultura o incultura (Hch. 4: 13 y Jn. 7: 15), puede decirse, en palabras de Flusser:

Cuando se examinan las palabras de Jesús a la luz de la erudición judía de la época, se ve fácilmente que no tenía nada de inculto. Por el contrario, estaba familiarizado no sólo con la Sagrada Escritura, sino también con la Tradición Oral, y sabía manejarla magistralmente. La cultura judía de Jesús era incomparablemente superior a la de Pablo. ...Otra prueba a favor de la cultura judía de Jesús nos la ofrece el hecho que la gente solía llamarle Rabí -maestro- (Mt. 21: 23-27; Lc. 20: 1-8). El título de Rabí era corriente en esta época; se empleaba para designar a los peritos y doctores de la Ley; pero no se restringía a los maestros especializados y oficialmente ordenados, como ocurrió más tarde. Fue durante la generación que siguió a Jesús cuando el título de *Rabí* empezó a designar un grado académico. Jesús desaprobó el gusto que sentían muchos fariseos en

resumió así. También el Zohar, Beseshit 36 recoge que: ‘La *Torá* tiene setenta caras o facetas’.

⁴² FLUSSER, D.: “Jesus, his ancestry, and the Commandment of Love”, en *Jesus Jewishness, exploring the place of Jesus in early Judaism*, CHARLESWORTH, J.H. (ed.): New York, The American Interfaith Institute, Crossroad, 1991, p.161.

hacerse llamar Rabí⁴³.

Sobre los términos empleados: es muy raro que aparezca la palabra judío en los evangelios sinópticos, no es necesario ya que todos -narradores, oyentes y lectores a los que van dirigidos los escritos u homilías- son judíos del primer siglo⁴⁴.

En palabras del Cardenal Carlo Maria Martini:

Il cristianesi delle origini è profondamente radicato nell'ebraismo, e non più essere compreso senza avere contemporaneamente una sincera simpatía e una esperienza diretta del mondo ebraico. Gesù é pienamente ebreo, ebrei sono gli apostoli, e non si può dubitare del loro attaccamento alla tradizione dei Padri. La Pasqua messianica che Gesù, redentore universale e servo sofferente, annuncia e realizza, non si opone all'Alleanza del Sinai, ma ne

completa il senso⁴⁵.

El judaísmo es el trasfondo donde se encuadra el mensaje de Jesús. Es bueno y necesario un mínimo conocimiento para poder entender y captar dicho mensaje, como una base de ayuda para la interpretación de sus palabras y hechos. Jesús habla en parábolas, posiblemente, de modo ambiguo o difícil de entender para muchos. Habla para todos, gente sencilla y más culta, pero habla a judíos⁴⁶ y cada uno recibirá un nivel de mensaje. Como ejemplo:

'Pero si por el dedo de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios. Cuando uno fuerte y bien armado custodia su palacio, sus bienes están seguros; pero si llega uno más fuerte que él y lo vence, le quita las armas en las que estaba confiado y reparte sus despojos' (Lc. 11: 20-22). Aludiendo al capítulo 53 de Isaías (Is. 53: 12). Para el oyente sencillo la figura era una explicación del por qué Jesús tenía potestad para expulsar los demonios. El judío culto, versado en la tradición exegética rabínica, podía sobreentender en sus palabras una declaración mesiánica. La alusión a las palabras de Isaías debía revelar, aunque no de forma totalmente unívoca, la identidad mesiánica de Jesús a aquellos que estaban preparados para entenderle; esto corresponde a la actitud que Jesús había adopta-

⁴³ FLUSSER, D.: *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1974, pp.34-35. "No llaméis a nadie Padre vuestro en la tierra -'aba' era entonces otro título corriente- porque uno sólo es vuestro Padre: el del cielo" (Mt. 23: 6-12). En la generación anterior a Jesús, un escriba decía algo similar: "Ama el trabajo manual y odia el rango de rabino" (Pirqué Abot. 1: 10). Muchos de esta época eran del mismo parecer. Martin Buber traduce "Ama el trabajo y odia los títulos). Sigue Flusser: 'Es verdad que los escribas eran arrogantes, pero no eran, en modo alguno, eruditos apoltronados. No sólo exigían que cada uno enseñase un oficio manual a su hijo, sino que ellos mismos eran en gran parte artesanos. Los carpinteros pasaban entonces por ser las personas más cultas. Si se discutía un problema difícil, solía decirse: ¿No hay aquí un carpintero o un hijo de carpintero, que nos solucione el problema? Jesús era carpintero o hijo de carpintero; probablemente ambas cosas. Naturalmente esto no prueba que él o su padre fuesen cultos; pero no deja de ser un hecho que contribuye a destruir la imagen dulce e idílica de Jesús como un artesano ingenuo, amable y sencillo'.

⁴⁴ SMITH, D. M.: "Judaism and the Gospel of John", en CHARLESWORTH, J.H. (ed.), *Jews and Christians*, op.cit., p.79.

⁴⁵ MARTINI, Cardinal Carlo M., "Christianity and Judaism", en *Jews and Christians. Exploring the Past, Present, and Future*, CHARLESWORTH, J.H. (ed.), op.cit., p.27.

⁴⁶ TREBOLLE BARRERA, J.: *La Biblia Judía y la Biblia Cristiana*, cit., p. 32. 'A pesar de que Jesús de Nazaret, los doce apóstoles, Pablo de Tarso, y gran parte de la primera generación cristiana eran judíos de nacimiento, los orígenes del cristianismo fueron estudiados durante mucho tiempo sin prestar mayor atención a sus indudables raíces judías'.

do ya en otras ocasiones⁴⁷.

Para los cristianos el significado e interpretación de las Escrituras es similar a la exégesis de otros grupos judíos de su época, a través de la interacción entre la experiencia histórica y lo recogido en la Biblia. Puede que uno de los secretos del cristianismo primitivo y su supervivencia haya sido su efectividad para revalorizar las Escrituras y separarse de la idea apocalíptica y pesimista de ese momento. En muchas ocasiones se presenta a Pablo como su inventor o, al menos, como gran impulsor del cristianismo en esa época. Pablo era un judío helenizado, hace lo que han hecho hasta entonces los intérpretes de la Ley, adapta las Escrituras a la generación y época que le toca vivir. Jesús y los apóstoles son judíos. Jesús no sale de su tierra. Habla para judíos, con distinto nivel de formación pero que conocen la Ley judía y la Tradición, por tanto hay muchas cuestiones no explicadas en las Escrituras, que, posiblemente, hagan algo difícil su comprensión para los no iniciados en el judaísmo del primer siglo o en el judaísmo en general.

⁴⁷ FLUSSER, D.: *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, cit., pp.152-154. Según Flusser el método filológico y el conocimiento del judaísmo nos permiten entender mejor las palabras de Jesús, al mismo tiempo que nos aclara la idea que Él tenía de sí mismo. La mención que hace Jesús de su divinidad se halla oculta en una figura poética en la que se habla de uno fuerte que es subyugado por otro más fuerte. Jesús se aplica estas palabras a sí mismo; Él es el 'más fuerte', el que despoja al fuerte, a Satanás, y reparte sus despojos. El capítulo 53 de Isaías, o al menos parte de él, era interpretado mesiánicamente entre los judíos. Pero Jesús no habló a distintos niveles solamente en lo que respecta a esta idea que Él tenía de sí mismo; de este modo resultaba comprensible a todos, y cada uno lo entendía según el grado de sus posibilidades de comprensión y de su formación.

a) Fariseos, Saduceos, Esenios y Zelotas

Hay frases contra los fariseos dichas por esenios, por saduceos y por algunos propios fariseos y, también, se encuentran en la literatura rabínica que es farisea⁴⁸.

Los esenios rechazan la doctrina farisea, mientras que Jesús defiende que en la cátedra de Moisés se han sentado los escribas y los fariseos: 'Haced, pues, y observad todo lo que os digan; pero no imitéis su conducta, porque ellos dicen, pero no hacen' (Mt.23:2-3). Jesús consideró a los fariseos como los herederos de Moisés. Es difícil encuadrar a Jesús en el judaísmo institucional. Probablemente tuvo contacto con los esenios, pero no puede considerarse a Jesús uno de ellos.

Jesús puede estar indirectamente influido por los esenios, pero está profundamente enraizado en el judaísmo universal, no sectario, cuya ideología y conducta eran precisamente las de los fariseos⁴⁹.

⁴⁸ FLUSSER, D.: *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, cit., p. 67. La lista talmúdica de las siete clases de fariseos enumera cinco tipos de hipocresía... No es, pues, casual que en el discurso contra ellos (Mt. 23:1-36) los apostrofe Jesús con siete veces con un "¡Ay de vosotros!".

⁴⁹ *Ibidem*, pp.69-70. Los escritos del Mar Muerto informan de las persecuciones que desencadenaron los fariseos contra los esenios una generación anterior y era rechazado esto ya en la de Jesús. Cf., Mt. 23:29-31 y Lc. 11:49-51. 'Para comprender mejor la razón de que no sólo los relatos originales, sino también los tres primeros evangelios, evitasen mencionar a los fariseos en el proceso de Jesús, nos ayudará tal vez recordar el papel de los fariseos en las primeras décadas de la comunidad cristiana. Cuando el sumo sacerdote saduceo persiguió a los Apóstoles, fue el fariseo Rabban Gamaliel quien se encargó de salvarlos, cfr.: Hch. 5:17-42. Cuando Pablo fue entregado al Sanedrín en Jerusalén, pudo salvar su vida apelando a los fariseos, cfr.: Hch. 22:30. Al ser ejecutado Santiago, el hermano del Señor, en el año 62, y probablemente otros cristianos por el sumo sacerdote saduceo, los fariseos recurrieron al rey y el

Tuvo palabras fuertes contra la actitud de los fariseos y existe una cierta hostilidad entre los fariseos contra Jesús, pero no parece que estuvieran conformes con su prendimiento y muerte.

Pablo apela a los fariseos para salvarse ante el Sanedrín, porque sabía que parte eran saduceos y parte fariseos, por ello grita: 'Hermanos, yo soy fariseo, hijo de fariseos y me juzgan por creer en la resurrección de los muertos'. Como la discusión se hacía cada vez más fuerte... El tribuno ordenó a los soldados que lo sacaran de allí y lo llevaran al cuartel⁵⁰.

En las diversas narraciones en los sinópticos sólo existen dieciséis relatos con la referencia del término 'judío/s'. Se refieren sobre todo a comentarios de la pasión, cuando las autoridades romanas están interesadas en la cuestión de si Jesús es el Rey de los judíos. Se les nombra como fariseos, saduceos, zelotas, esenios, herodianos, escribas, sumos sacerdotes, discípulos de Juan el Bautista y otros, pero raramente con el término de judíos⁵¹.

Cuando se comenta en el Segundo o Nuevo Testamento los primeros tiempos de los Apóstoles ya sin Jesús, en el relato de los Hechos, entre sus discípulos Jesús había elegido a doce como Apóstoles, sus compañeros y colaboradores cercanos,

sumo sacerdote fue depuesto'. Cfr.: F. Josefo, *Ant.*, 20, 199-203.

⁵⁰ Hechos 23:1-10. 'Al decir esto se produjo una discusión entre fariseos y saduceos y se dividió la Asamblea. Pues los saduceos dicen que no hay resurrección ni ángeles, ni espíritus, mientras que los fariseos creen en todo eso'.

⁵¹ SMITH, D. M.: "Judaism and the Gospel of John", en CHARLESWORTH, J.H. (ed.): *Jews and Christians, op.cit.*, p.79. The term Jew rarely appears, and where it does it also, as in the passion narratives, betrays an extra-Jewish (whether Christian or Gentile) perspective (e.g., Mt. 2:2; Mc. 7:3).

los representantes de las doce tribus de Israel, herederos de una tradición judía desde la época patriarcal. Esto es algo muy poco explicado en las Escrituras -en los cuatro Evangelios o en los Hechos de los Apóstoles- por ser conocido y sobreentendido para los escritores y los receptores judíos de dichas narraciones, orales o escritas. Se nombra uno a uno a los doce con una pequeña aclaración para situarlos. A uno de ellos se le denomina como Simón llamado Zelota⁵². Cuando falta uno, después de la muerte de Judas Iscariote, estando reunidos eligen, de entre los que les acompañaron durante todo el tiempo de Jesús, a Matías para que entrara a formar parte del grupo de los doce y ser con ellos cooperador del mandato del Señor y testigo de su resurrección⁵³.

Los saduceos -de la rama sacerdotal- aceptaban los cinco libros de Moisés. Los fariseos -escribas, estudiosos e intérpretes de las Escrituras- creían en la revelación divina de las dos Leyes, la escrita y la oral. Los esenios creían en la revelación divina contenida en otros libros además de los bíblicos. Los zelotas eran considerados los revolucionarios, deseosos de poner fin y liberarse de la situación política del momento.

Los saduceos pensaban que Dios había dotado a Aarón y a sus descendientes

⁵² Lucas 6:13-15: Al hacerse de día, reunió a sus discípulos, eligió de entre ellos a doce, a quienes dio el nombre de apóstoles: Simón, a quien llamó Pedro, y su hermano Andrés, Santiago y Juan, Felipe y Bartolomé, Mateo, Tomás y Santiago, el hijo de Alfeo, Simón llamado Zelota, Judas el hijo de Santiago y Judas Iscariote, que fue el traidor. También en Hechos 1:13 se nombra a los once, ya sin mencionar a Judas Iscariote, y vuelve a aparecer el nombre de Simón el Zelota.

⁵³ Hechos 1: 21-26.

con autoridad sobre la Ley y el culto. Los fariseos pensaban que Dios había dotado a Moisés, Josué, los ancianos, los profetas y ellos mismos con autoridad sobre las dos Leyes de Dios, escrita y oral. Los esenios se mantenían separados de la gente y del culto.

Los saduceos creían que Dios premiaba a los buenos y castigaba a los malos en este mundo, negaban la resurrección⁵⁴. Los fariseos creían en el premio en la vida eterna para el alma y la resurrección del cuerpo y el castigo para los malos. Los esenios creían en la vida eterna para el alma pero no creían en la resurrección del cuerpo⁵⁵.

6.- JUDAÍSMO, CRISTIANISMO Y DERECHOS HUMANOS

El sermón de la montaña de Jesús ha sido llamado la enseñanza más excelente de ética humana jamás pronunciada por una persona. Gran parte de lo que conocemos hoy como 'igualdad de derechos', en realidad, puede considerarse que ya estaban expresados en las enseñanzas de Jesús y son en parte el resultado de la transmisión de sus seguidores. Los principios y normas contenidos en los Derechos humanos no serían lo mismo sin la tradición judeo-cristiana. Eso es lo que alegaron los musulmanes para no firmar la Declaración de la ONU que los reco-

ge⁵⁶.

El historiador Will Durant dijo de Jesús:

Él vivió y luchó incansablemente por la 'igualdad de derechos'; en tiempos modernos habría sido enviado a Siberia. 'El más importante entre ustedes será siervo de los demás' – ésta es la inversión de toda sabiduría política, de toda cordura⁵⁷.

Asimismo, el erudito judío Joseph Klausner escribió:

Es universalmente aceptado... que Cristo enseñó las más puras y sublimes éticas...lo cual arroja a la sombra los preceptos morales y las máximas de los hombres más sabios de la antigüedad⁵⁸.

Incluso personas de otras religiones reconocen que Jesús fue un gran maestro de la moral. El líder hindú Mahatma Gandhi elogiaba su vida honrada y sus palabras profundas. También, se puede recordar que las palabras memorables de Jefferson en la Declaración de Independencia tienen sus raíces en las enseñanzas de Jesús de que cada persona es de inmensa e igual importancia para Dios, sin tener en cuenta el sexo, la raza o el estatus social. El famoso documento establece: 'Sostenemos como evidentes estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su

⁵⁴ Mateo 22, 23.

⁵⁵ RIVKIN, E., "What crucified Jesus?", en *Jesus's Jewishness. Exploring the place of Jesus in early Judaism*, CHARLESWORTH, J.H. (ed.), Crossroad Publishing Co., New York, 1991, pp.234-236. Los conflictos, en esta época, entre fariseos y saduceos eran exclusivamente un debate doctrinal.

⁵⁶ Firmaron posteriormente la conocida como Declaración del Cairo, en 1990, con unos principios que recogen las enseñanzas y tradiciones más acordes con las ideas del Islam. Una de las cuestiones en que se diferencia es que no se acepta la libertad de poder abandonar el Islam y cambiar de religión.

⁵⁷ DURANT, W.: *The Story of Philosophy*, New York Washington Square, 1961, p.428.

⁵⁸ KLAUSNER, J.: *Jesus of Nazareth*, The Macmillan Co., New York, 1946, pp.43-44.

Creador de ciertos derechos inalienables...⁵⁹.

Jesús siempre tiene una respuesta sorprendente ante las preguntas que le hicieron las personas que vivieron en su época y compartieron su historia. Según las Escrituras, a Juan el Bautista le aclara:

Además de las curaciones, Jesús le da al Bautista otra prueba de su pretensión: se anuncia la salvación a los pobres. Es una alusión a las palabras del profeta Isaías (61: 1-2), que tenían una importancia especial. ‘El espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto que me ha ungido *Yahvé*. A anunciar la buena nueva a los pobres me ha enviado, a vendar los corazones rotos, a pregonar a los cautivos la liberación y a los reclusos la libertad, a anunciar un año de gracia de *Yahvé*, un día de venganza de nuestro Dios para consolar a todos los que lloran’. Estas palabras las leyó Jesús en la sinagoga al comienzo de su ministerio. Luego enrolló de nuevo el Libro, lo entregó al sacristán, y se sentó y dijo: “Hoy se ha cumplido en vuestra presencia este pasaje” (Lc.4:16-21). Estas mismas palabras del profeta aparecen en las Bienaventuranzas, en las que Jesús abre el Reino de los cielos a los pobres de espíritu y a los mansos, y consuela a los que lloran⁶⁰.

⁵⁹ <http://www.y-jesus.org/spanish/wwwrj/3-ed-jesus-dio> (13-4-2014).

⁶⁰ FLUSSER, D.: *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, Ed. Cristiandad, Madrid 1974, pp. 48-50. “Cuando Juan tuvo noticias del movimiento en torno a Jesús en los pueblos del Lago de Genesaret –esto es lo que dicen las fuentes, Mt. 11: 2-6; Lc. 18: 23–envió a Jesús, desde el lugar en que se encontraba, a dos de sus discípulos, para preguntarle: ¿Eres tú el que tiene que venir o hemos de esperar a otro?– Enviar hombres para cumplir una misión, no uno a uno, sino por parejas, era una costumbre judía muy extendida entonces. También Jesús envió a sus discípulos de dos en dos Mt. 6:7; Lc. 10: 1. Costumbre que observarán los cristianos en sus primeros viajes misionales. ... Para Jesús este

Como se ha visto la respuesta de Jesús, tanto a Juan como a todo el que se acerca a preguntarle, suele ser memorable siempre por una razón u otra. Recordemos la separación que hace del poder temporal – poder espiritual: ‘Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios’ (Mt. 22:15-22).

Esto era aceptado y estaba establecido en el judaísmo. Existía la doctrina de los dos campos, uno regulaba las relaciones con el estado y el otro regulaba las relaciones de cada una de las ramas del judaísmo con las otras, lo que proporcionaba una política de coexistencia pacífica. La separación del poder terrenal y poder espiritual⁶¹ se debía a que los dirigentes pedían a sus seguidores que le dieran al César lo que les pedía (tributos), para que ellos pudieran dar a Dios lo que le es debido a Dios (ofrendas, sacrificios y oración), que era la mejor forma de regular las relaciones con Dios y con los semejantes⁶².

pasaje Bíblico era el lazo de unión entre la vocación que había recibido, al ser bautizado por Juan en el Jordán, y su misión presente: sabía que el Espíritu del Señor había descendido sobre él, porque el Señor lo había ungido para anunciar la salvación a los humildes y a los pobres”.

⁶¹ RIVKIN, E.: “What crucified Jesus”, en CHARLESWORTH, James H., (ed.), *Jesus’ Jewishness*, *op.cit.*, p. 234.

⁶² Tanto en los mandamientos como en las oraciones existe una parte espiritual dedicada a Dios. En los mandamientos: amarás a Dios, no tomarás Su nombre en vano, santificarás las fiestas. En una oración como el Padre Nuestro: Padre que estás en los cielos, santificado sea Tu nombre, venga Tu Reino, hágase Tu voluntad en la tierra como en el cielo. También, otra parte dedicada a las relaciones de los seres humanos: el resto de los mandamientos que ordena no matar, no robar, no mentir, etc. En la oración: Petición del pan de cada día, ser perdonados como nosotros perdonamos a nuestros semejantes, no dejarnos caer en la tentación y ser liberados del mal.

a) Tradición y evolución

Todas las grandes declaraciones aprobadas en las Naciones Unidas, en Europa o en América y en otros muchos organismos y países recogen los principios de libertad, de igualdad y no discriminación y muchos los de laicidad o separación; también la posibilidad de elegir la propia religión o de abandonar una creencia. Las grandes cuestiones, recordemos la idea monoteísta, la libertad, la esclavitud, la separación poder temporal y espiritual, reconocidos en la actualidad como algo natural, han necesitado muchos siglos para ser moldeados, comprendidos y aceptados.

El principio de libertad en algunos países y el principio de igualdad jurídica, unido a la idea de poder, siguen, todavía, su curso de comprensión y aceptación en algunos pueblos. No han acabado su peregrinaje, lo que no permite la libertad de todos en muchos países y también existe una cierta discriminación, aceptada e impuesta por una gran parte de la humanidad y sufrida por otra gran parte, por razón de raza, etnia, sexo o religión, entre otras causas. Los tribunales tienen gran trabajo sobre esta cuestión y temo se necesitará cierto tiempo todavía para su correcta comprensión y aplicación.

Un rápido repaso sobre ciertos problemas planteados desde el principio de la humanidad y los cambios que se han ido produciendo, puede verse en la historia y la evolución de algunas cuestiones a lo largo de los tiempos.

Sobre ciertos impedimentos: como el matrimonio entre hermanos de padre, Abraham y Sara (Gn. 20:12); o con dos hermanas, caso de Jacob con Lea y Rajel,

se prohíben ambos en el Levítico 18:11 y 18:18 respectivamente. La evolución y la fijación de estos impedimentos son aceptadas ya desde la época de Moisés. Así como el establecimiento de los demás⁶³, que han pasado a las tres religiones monoteístas y son la base de los impedimentos de la mayoría de las legislaciones civiles de nuestro entorno.

Sobre el divorcio, que en esa época es realmente un repudio en el Dt 24:1-4, Jesús aclara, ante la pregunta de unos fariseos si es lícito separarse de la mujer, que Moisés dejó escrito ese precepto sobre el repudio debido a la incapacidad de los hombres para entender. Pero añade luego en casa a sus discípulos, y es lo interesante para ese momento y para la actualidad en el judaísmo: «Si uno se separa de su mujer y se casa con otra, comete adulterio contra la primera⁶⁴; y si ella se separa de su marido y se casa con otro, comete adulterio»⁶⁵.

⁶³ Levítico 18: 6-24.

⁶⁴ El adulterio contra la primera en el judaísmo es impensable ya que el varón no queda consagrado a su esposa en la ceremonia del matrimonio. Eso era algo conocido por Jesús, por eso es tan importante el cambio que introduce y que establece una igualdad jurídica-religiosa entre los sexos en algo tan fundamental para el judaísmo como es el matrimonio y el divorcio. Es lo que parece deducirse de las palabras de Jesús, porque para que haya adulterio del varón debe haber una consagración del varón a su esposa debido a la ceremonia del matrimonio y esto no se produce en la ceremonia matrimonial judía. La mujer queda consagrada a su esposo. La mujer no se consagra al marido ni el marido consagra a la mujer, es la propia ceremonia matrimonial la que produce la consagración de la esposa a su esposo, por eso la mujer puede cometer adulterio. Pero como no se produce tal consagración del varón a su esposa, éste no puede cometer adulterio contra la primera. Al igualarlos Jesús en el adulterio debe entenderse ¿qué ello implica la equiparación de ambos en la consagración matrimonial?

⁶⁵ Marcos 10:11-12.

En el judaísmo no existe el adulterio del varón. La mujer es consagrada al varón en la ceremonia matrimonial, pero no así el varón; por ello podía tomar otras esposas, cuando existía la poligamia, y no ser considerado adúltero. Ni siquiera en la actualidad, a pesar de la prohibición de la poligamia existe el adulterio del varón en el judaísmo.

No se le ha dado la importancia jurídica, para ese momento, que las palabras de Jesús⁶⁶ tienen y lo que significan en la idea de la igualdad jurídica que establece entre el varón y la mujer. En el judaísmo debieron parecer una revolución, no tanto por lo que implicaban para la poligamia, que prácticamente casi no existía desde hacía tiempo, sino por la novedad en la equiparación varón y mujer en algo tan importante jurídicamente como el matrimonio y su disolución⁶⁷.

Otra idea defendida ya en la *Torá* es la de la seguridad jurídica en ciertos supuestos, debido a la exigencia de recoger por escrito ciertas actuaciones, que tienen un significado especial y se consideran dignas de protección, ya desde la entrega de la Ley a Moisés, para imponerles una cobertura jurídica formal, como es el caso del repudio. El *guit* es un documento escrito como justificante y prueba para que la mujer pueda quedar libre para volver a contraer un nuevo matrimonio y evitar las dudas, de nefastas consecuencias en el judaísmo, sobre la posible filiación del

nuevo matrimonio de la mujer⁶⁸.

El Nuevo Testamento, es un libro basado en la tradición y normas judías, mucho más de lo que piensan muchos cristianos, y que, como tal, debe ser interpretado por cada generación. Así lo entendieron los Apóstoles y Pablo cuando debieron abrir a los gentiles la posibilidad de incorporarse para ayudarles en su ministerio, aunque Jesús, en la Última Cena, sentó a doce varones judíos. Era una cuestión clara para los doce, ya que conocían el significado de lo que representaban, y lo que significa en el judaísmo las 'Doce Tribus de Israel'. No necesitaba de explicación alguna, ya que era algo entendible por todos los que vivieron la elección de los doce por parte de Jesús.

También, la importante polémica entre dos grupos de discípulos, uno más judío y otro más helenizado, sobre la cuestión de la circuncisión y su supresión para los nuevos prosélitos, decidida en la Asamblea o Concilio de Jerusalén, y su significado y valor como signo de la Alianza desde la época de los Patriarcas⁶⁹.

Sobre el posible pago por parte de los hijos de los pecados de los padres: En Números 14:18, Dios paciente y misericordioso perdona el pecado (del arrepentido), si bien no lo justifica, pues hace recaer la iniquidad de los padres (no arrepentidos) sobre los hijos hasta la tercera y cuarta generación⁷⁰. En Números 14:19-

⁶⁶ Cf., Mc. 10:1-12; Mt 19:3-11.

⁶⁷ Desde el siglo XI puede considerarse el repudio más como un divorcio, cuando el Rabino Guershom impone que la esposa debe aceptar el documento de divorcio del varón para que la disolución matrimonial sea efectiva. Hasta entonces había sido un repudio unilateral del varón que la esposa debía acatar.

⁶⁸ Deuteronomio 24: 1-2. 'Cuando un hombre tomare una mujer y la desposare y luego ella no hallare favor a sus ojos por haber hallado en ella algo abominable, escribirá una carta de repudio que le entregará en su mano y luego la despedirá de su casa. Y cuando ella se haya ido de la casa podrá ser mujer de otro hombre'.

⁶⁹ Hechos 15: 1-29.

⁷⁰ Ex. 34:7; Jn. 9:1-13; Lc. 13:1-5.

23, se aclara que los arrepentidos de sus pecados serán perdonados pero que no verán la Tierra prometida, después de la salida de Egipto, no así sus hijos que sí entrarán. Por tanto, los hijos no son herederos de los pecados de los padres ni pagan por ello. El Profeta Ezequiel ya insiste en la responsabilidad personal y que cada uno responde de sus propias faltas. Los padres no morirán por los pecados de los hijos y los hijos no morirán por los pecados de los padres.

No se puede dejar de mencionar la importancia que han llegado a tener en otras culturas ciertas normas y cuestiones judías, que conocemos por la Biblia, como:

Los mandamientos (Dt. 5:16-18), las fiestas (Lv. 23:4 y ss), el descanso semanal (shabat Dt. 5:12 y Lv. 23:3), el año sabático (Dt. 31:10), el año jubilar (Lv. 25:8-16 y 25:31) y el diezmo (Dt. 26: 12-13), entre otras.

Podemos comprobar, también, los cambios producidos entre las costumbres de la época de los Patriarcas y las normas establecidas en la de Moisés. La evolución normativa, en muchos casos, es grande dentro de las propias Escrituras, como se ha visto con ciertos impedimentos con la posibilidad del matrimonio con una media hermana o estar casado con dos hermanas a la vez, en el periodo de los Patriarcas y su imposibilidad posterior debido a la existencia de los impedimentos establecidos ya en el Levítico por Moisés⁷¹.

Es necesario conocer la importancia de la recepción de la Ley, escrita y oral,

por Moisés y la evolución posterior a través de las diversas generaciones; ya se realice debido a una exégesis pura, de aclaración y explicación de lo contenido en el propio texto Bíblico, o ya sea por medio de una exégesis aplicada o justificativa, que busca en las normas bíblicas la solución y aplicación a una situación presente. Todo ello ha dejado su influencia en muchos ordenamientos jurídicos y en la forma de entender y aplicar la Ley a los casos concretos.

b) La Ley, los Tribunales y la Justicia

El Derecho Divino, como estaba recogido en las Escrituras, era el aplicable en Israel, y regulaba cuestiones civiles, penales y religiosas. Los reyes y gobernantes judíos no promulgaban leyes, a diferencia de otros reyes y dirigentes del entorno, como en Mesopotamia, que tenían dicha facultad. La Ley divina fue transmitida parte para ser escrita y parte como Ley oral. La Ley debía escribirse, Deuteronomio 27:1-3, y debía ser proclamada periódicamente ante el pueblo, según recoge también el Deuteronomio 31: 10-12⁷².

Y les ordenó Moisés: “Al cabo de siete años, en el año de la remisión (de las deudas por préstamos), en la fiesta de los Tabernáculos, *Sucot*, cuando todo Israel sea convocado ante el Eterno tu Dios en el lugar que Él escogerá, leerás esta Ley ante Israel para que todos la oigan. Reunirás para ello a toda la gente: hombres, mujeres, niños y forasteros, para que aprendan a temer al Eterno, vuestro Dios y observen todos los preceptos de esta

⁷¹ Levítico 18: 6 y ss.

⁷² ISSERLIN, B.S.J., *The Israelites, op.cit.*, p.108. No nos han llegado documentos que puedan ilustrarnos sobre la aplicación de la Ley a los casos concretos.

Ley”.

La rectitud de la vida privada es antesala de la virtud que debe presidir la práctica de la justicia por parte de los jueces y que recoge la *Torá*, como el consejo del suegro de Moisés a éste. Es interesante el principio general recogido en el Éxodo y aplicable a los jueces de cualquier época.

Escógete de entre el pueblo hombres capaces, temerosos de Dios, hombres íntegros, libres de avaricia, y constitúyelos sobre el pueblo como jefes de millar, de centena, de cincuenta y de decena, para que juzguen al pueblo en todo tiempo. Que a ti te lleven únicamente los asuntos más importantes; los demás, que los juzguen ellos⁷³.

Se trata de un principio válido para el ámbito profesional,... Aunque el jurista actúa en la esfera pública, es muy difícil que alguien que es habitualmente injusto en su vida privada actúe siempre íntegra y justamente cuando ejerce la actividad jurisdiccional⁷⁴.

Sobre los Tribunales: No existía la figura del fiscal y las acusaciones se hacían por los propios individuos ofendidos, no existe constancia que pudieran hacerlo los extranjeros⁷⁵.

Los ancianos de la ciudad juzgaban en las puertas de la ciudad⁷⁶. Sin embargo eran nombrados jueces para tribunales en casos más complicados:

Jueces (shoftim) y alguaciles (shotrim, ejecutores de los fallos de los jueces) pondrás para ti en todas las ciudades que el Eterno tu Dios asigna a tus tribus, y juzgarán al pueblo con juicio justo. No torcerás el derecho ni harás acepción de personas ni admitirás regalos (sobornos), porque el soborno ciega los ojos del sabio y pervierte los juicios del justo. Sólo buscarás la justicia, para que vivas y poseas (en paz) la tierra que el Eterno tu Dios te dio en heredad⁷⁷.

En caso de sentencia de muerte el criminal era entregado a la familia del asesinado o a la comunidad para su ejecución. Cuando la pena de muerte era por apedreamiento los testigos tiraban las primeras piedras, y luego el resto del pueblo, hasta la muerte del culpable⁷⁸. Era la comunidad la que estaba encargada, hasta cierto punto, de ejecutar la justicia.

No existía la segunda o ulterior instancia, existía sólo una instancia, no había

⁷³ Éxodo 18: 20-22.

⁷⁴ MORÁN BUSTOS, Mons. Carlos M., “Criterios de actuación de los miembros del Tribunal y los abogados en el desarrollo del proceso de nulidad”, en PERALES AGUSTÍ, M. (ed.): *Matrimonio. Procesos matrimoniales canónicos*, Dykinson, 2014, p.74. Monseñor Morán recoge esta cita del Éxodo, ‘como especialmente predicable de ese «deber ser» de los operadores jurídicos canónicos’.

⁷⁵ Cf., 2 Samuel 21:1-6.

⁷⁶ Dt. 17:4-7. Al tener conocimiento del asunto harás una escrupulosa indagación. Si hallares que el rumor reflejó la verdad y verdaderamente se cometió tal abominación en Israel, llevarás a los portales de la ciudad al culpable, sea hombre o mujer, y lo lapidarás hasta que muera. Pero sólo con la palabra de dos o tres testigos se condenará a muerte, no por lo que dijere un solo testigo. Las manos de los testigos serán las primeras que castigarán al condenado a muerte, y después se abatirán sobre él las manos de todo el pueblo. De ese modo quitarás el mal entre vosotros.

⁷⁷ Deuteronomio 16, 18-20.

⁷⁸ Deuteronomio 17: 6-7. Pero solo sobre la palabra de dos o tres testigos se condenará a muerte, no por lo que dijere un solo testigo. Las manos de los testigos serán las primeras que castigarán al condenado a muerte, y después se abatirán sobre él las manos de todo el pueblo. De ese modo quitarás el mal de entre vosotros.

revisión de las causas. Cada juez o tribunal juzgaba según las leyes y el caso concreto⁷⁹, sin apelación o revisión del fallo. Los jueces de cada generación eran considerados los mejores en ese momento, adaptaban la Ley oral a su tiempo, lo que permitía llevar a la práctica la Ley escrita.

En la época de la monarquía el Rey podía juzgar casos que tuvieran que ver con su puesto de jefe militar; también, lo hacía cuando pedían su protección por denegación de justicia, por causas especiales o no cubiertas por la tradición legal y en caso de muerte⁸⁰. Asimismo, en supuestos de especial dificultad⁸¹, se nombraban jueces para juzgar estos casos, pero no para revisar sentencias dadas por otros jueces o tribunales. Cada juez juzgaba por parte del Eterno, sobre cuestiones recogidas en los mandamientos y preceptos del Eterno y para impartir jus-

ticia sobre controversias y cuestiones materiales:

Y retornó Josafat rey de Judá a su casa en paz a Jerusalén. ...Y puso jueces en la tierra en todas las ciudades fortificadas de Judá, ciudad por ciudad, y les dijo a los jueces: “Considerad lo que hacéis, porque no juzgáis por parte de un hombre, sino por parte del Eterno, Quien es con vosotros cuando impartís justicia. Sea el temor del Eterno sobre vosotros. Tened cuidado y hacedlo así, porque no hay iniquidad con el Eterno nuestro Dios, ni acepción de personas, ni admisión de cohechos”. Asimismo en Jerusalén Josafat designó a levitas, a sacerdotes y a jefes de casas paternas de Israel para impartir el juicio del Eterno y para controversias. Y volvieron a Jerusalén. Y les mandó diciendo: “Así haréis por el temor del Eterno, fielmente y de todo corazón. Cuando os viniere alguna controversia de nuestros hermanos que viven en sus ciudades, entre sangre y sangre, entre la Ley y el mandamiento, estatutos y preceptos, les advertiréis que no deben hacerse culpables ante el Eterno y así estalle la ira sobre vosotros y sobre vuestros hermanos. Así haréis y no seréis culpables. ...”⁸².

Los sabios, ancianos y jueces de cada generación estudian e interpretan la Ley y la aplican en nombre del Eterno, por ello no es revisable. Los tribunales resolvían tanto controversias civiles como cuestiones religiosas, que tenían que ver con los mandamientos y normas recogidas en la *Torá*. Los primeros casos, las controversias civiles, en los momentos de pérdida de la autonomía judía, podían presentarse ante los tribunales gentiles de los diferentes países donde existían comunidades judías. Se ha mantenido siempre la autonomía jurídica judía, ya que las cuestiones

⁷⁹ ISSERLIN, B.S.J., *The Israelites, op.cit.*, p.108. Las pruebas incluían el testimonio bajo juramento con pruebas materiales o escritas, y en algunos casos como en el juicio de una mujer acusada de adulterio la prueba especial. En casos civiles, además de la restitución del daño causado podían ponerse multas a pagar a la parte injuriada.

⁸⁰ 2 Samuel 14: 4-11. Y cuando la mujer de Tecoa habló al rey, lo hizo prosternándose y diciendo: “Ayúdame oh rey”...; y 15, 3-6. Y le decía Absalón: “Mira, tu causa es buena y justa, pero no hay nadie de parte del rey que te escuche”. ...Y de este modo hacía Absalón a todo israelita que venía al rey en procura de justicia y así Absalón robó los corazones de los hombres de Israel.

⁸¹ Dt. 17: 8-12. Si se presentare un juicio demasiado difícil para ti,... siendo la controversia muy reñida, te levantarás y subirás al lugar que escogiere el Eterno tu Dios, y acudirás a los sacerdotes levitas y al juez que a la sazón juzgare, y ellos te darán su fallo. Y procederás conforme a la sentencia que dicten los del lugar que escogiere el Eterno, y cumplirás sus términos. Harás lo que te enseñaren que hiciere según el juicio de ellos. Al respecto no te apartarás ni a la derecha ni a la izquierda. Y el hombre que deliberadamente no obedeciere al sacerdote que está para servir allí al Eterno tu Dios o no escuchare al juez actuante, ha de morir.

⁸² 2 Crónicas 19: 1, 5-11.

religiosas tenían que ser llevadas siempre ante los tribunales religiosos. Su pervivencia y transmisión a través de miles de años y generaciones ha permitido la influencia ejercida en otras culturas, a diferencia de lo ocurrido con leyes y documentos obsoletos o desaparecidos de otros pueblos. Encontrar el significado profundo y oculto del texto, adaptarlo siempre y en cada periodo a su momento, sin cambio en su esencia, es la forma de mantener su vigencia y verdadero valor.

debido a su puesta al día ha permitido su conocimiento e influencia hasta nuestra época, ayudando a conformar la cultura y el propio ser de Europa.

Debemos ser conscientes del deber de vivir y transmitir a las siguientes generaciones los valores y principios recibidos, la belleza de la libertad y la posibilidad de poder defender y elegir, en cualquier tiempo y circunstancia, la sociedad en la que queremos vivir.

7.- CONCLUSIÓN

El pueblo judío es consciente de lo conseguido con su salida de Egipto, cuando pudieron liberarse de la esclavitud padecida durante esa larga y dura vivencia. No es casualidad que les fuera entregada entonces la Ley, además de la libertad, ya que ésta sin orden es libertinaje. La gran herencia del judaísmo es el monoteísmo y la *Torá* su gran legado. Han construido una barrera alrededor de la *Torá* que sirve como gran Código, religioso y civil, personal y social. Puede considerarse que es un texto vivo, con nuevas aportaciones, que van desentrañándose con el estudio y exégesis de las distintas generaciones de sabios y estudiosos a través de los tiempos. La búsqueda perpetua de nuevos sentidos en la *Torá*, dentro de la pluralidad ya existente, sin cambiar sus principios inmutables, puede parecer un exceso exegético.

Es esta herencia cultural y religiosa - Libertad y Ley- recibida de un judaísmo que había recogido la influencia babilónica y persa, en cierta medida helenizado dentro de una vivencia histórica en un entorno social y político romano, la que

CLERICALISMO CATÓLICO Y NACIONAL-LAICISMO

Andrés Ollero Tassara

Catedrático de la Universidad Rey Juan Carlos y Magistrado del TC

RESUMEN:

El autor rechaza el clericalismo, tanto en su vertiente eclesiástica como en una novedosa versión civil: ambos clericalismos olvidan que la libertad religiosa es, ante todo, un derecho fundamental del ciudadano, sino que lo dejan a resultas del ocasional diseño de las relaciones entre iglesias y Estado. Para ello profundiza en el concepto de “laicidad positiva” propuesto por el Tribunal Constitucional.

ABSTRACT:

The author rejects clericalism both in its ecclesiastical version as in the new civil version: both clericalisms forget that religious freedom is, above all, a citizen's fundamental right but that they leave it to the occasional outline of the relationship between Church and State. He, therefore, delves deeper into the concept of “positive secularism” proposed by the Spanish Constitutional Court.

PALABRAS CLAVE: *Laicidad, laicismo, ley natural, neutralidad religiosa.*

KEYWORDS: *Lay, secularism, natural law, religious neutrality.*

1.- CLERICALISMO, LAICOS Y CREYENTES

Personalmente estoy muy agradecido por la formación que he ido recibiendo desde joven. Una de las cosas que me han enseñado es a aborrecer el clericalismo. Como católico, pienso que el clericalismo es un vicio tan lamentable como arraigado. El asunto es complicado porque, si en la teología católica se entiende que la Iglesia es un Cuerpo Místico del que Jesucristo es su cabeza, el clericalismo, en la medida en que reduce a la Iglesia a su jerarquía, al clero, genera una especie de cuerpo truncado. Sin duda es indispensable y positivo el papel de la jerarquía eclesiástica y del clero; puede conseguir que

ese cuerpo mantenga vivo el corazón. Pero me temo que así no consigue que se convierta en semoviente; o sea, que ande. A la hora de la verdad, los que más tienen que hacer andar ese cuerpo son los laicos; me temo que en eso andamos mal, por ambas partes. Hay clérigos que no logran entender a los laicos y hay laicos —quizás cada vez menos— a los que al parecer, en el fondo, les encantaría ser clérigos. Es una situación un tanto rara. Curas que aspiran a mangonear en todo lo que haya alrededor. Esto, la verdad, fue más acusado en los años sesenta: el cura obrero, el cura líder sindical... Siempre que había algún asunto que organizar, al parecer lo tenía que organizar el cura. Por otra parte,

algunos seglares parecen soñar con que les dejen ser semi-curas. Les encanta estar en el presbiterio e incluso acompañan al cura en sus oraciones cuando no toca... Una especie de nostalgia por parte del seglar.

Ese es un aspecto del problema. Por otra parte, yo me siento personalmente expropiado cuando, para ser laico parece que uno esté obligado a comportarse como si fuera no creyente. Esa identificación se ha dado en el ámbito cultural en Italia, donde hay que elegir entre ser católico o laico; algunos juegan a imponer en España lo mismo. En Italia, quizás por la presencia de la Santa Sede, la actividad pública de los católicos es muy visible; parecen mucho más inclinados a dar la cara que en España. En Italia ante ciertos problemas ha sido habitual convocar referendos, que los católicos han ganado o han perdido. Aquí no se le pregunta a nadie nada; se hace lo que quiera el que manda y se acabó. Que para ser considerado laico uno esté obligado a comportarse como si no fuera creyente, no lo acabo de entender.

La ley natural contiene principios y exigencias éticas accesibles a la razón; por tanto no es preciso tener fe para conocerlas. Para asumir que no se puede matar a un ser humano no hace falta tener fe. Simplemente, dándole un poco juego a la razón ya se entiende; pero a veces somos un poco irracionales. Ha llegado a plantearse un recurso de amparo de una señora que quedó embarazada y le dijeron que el feto tenía unas malformaciones insuperables y que incluso era previsible que muriera antes de nacer; lo mejor era que abortara. Ella dijo que no; tenía sus ideas y como el niño naciera sería bien recibi-

do. En efecto el niño nació muerto y ella se dispuso a enterrarlo. No fue posible. Según su peso, el derecho administrativo en vigor lo considerará un niño prematuramente fallecido o un mero residuo biológico que debe ser incinerado (como ocurre si a alguien le amputan el brazo). Habrá que dilucidar si ha podido vulnerarse su libertad religiosa e incluso su derecho a la intimidad. Parece un tanto absurdo que a una madre, que lo desea, no le permitan enterrar a su hijo, por muy muerto que haya nacido. Para plantearse esa duda no hace falta creer en nada; quizá el mero sentido común pudiera contribuir a despejarla.

No considero, por ejemplo, que haya una bioética cristiana. Como soy laico, mi bioética es indudablemente laica. No sé por qué no iba a serlo; no me dedico a fundamentar mi bioética en argumentos de autoridad o de dogma; la baso simplemente en razonamientos, como tantos otros.

Me parece muy positivo cómo el Tribunal Constitucional Español ha abordado ésta cuestión, al menos hasta ahora, en la jurisprudencia acumulada. Curiosamente en una sentencia en la que no parecía venir a cuento del todo; relativa a la popularmente conocida como secta Moon, es decir, a la Iglesia de la Unificación. Le habían negado la inscripción en el Registro de Entidades Religiosas, por entender que se trataba en realidad de una secta. Había un informe del Parlamento Europeo muy negativo, que la acusaba de programar mentalmente a sus adeptos, pero el Tribunal Constitucional entendió que no estaba debidamente probado y autorizó que la incluyeran en el registro. Aparte de eso, que era el problema del que se

trataba, sentaba doctrina y hablaba del concepto de laicidad positiva. Me parece muy interesante, porque lleva a entender que hay una laicidad negativa, que es la que suele llamarse laicismo: el intento de entender que lo religioso no debe estar presente en el ámbito público. Así como hay espacios libres de humo, quizá por vincular lo religioso al incienso, se pretende establecer que no es bueno que lo religioso se haga presente en el ámbito público... Por otra parte, habrá una laicidad positiva, que veremos en qué podría consistir.

2.- LAICIDAD: POSITIVA Y NEGATIVA

Para empezar, quisiera recordar que la laicidad es una novedad cristiana; antes del cristianismo no se concebía. En una primera etapa los que tenían autoridad —es decir, *auctoritas*, que significa prestigio reconocido socialmente— solían ser los ancianos. Estos eran los que gobernaban y a la vez eran considerados sacerdotes. Hay un pasaje muy curioso de nuestra herencia judía; lo encontramos en el Antiguo Testamento, en el segundo libro de Samuel. Se trata de un diálogo muy curioso entre el pueblo israelita y el profeta. Le dicen que, como está ya muy anciano y sus hijos no son como él, les debe dar un rey; como el que tienen las otras naciones. Quieren tener alguien con *potestas*, que ejerza el poder. Samuel ora a Dios, que le responde: “haz lo que te piden, no te están rechazando a ti, sino a mí, no quieren que yo sea su rey. Explícales... esto es lo que les pasará cuando tengan rey: el rey pondrá a los hijos del pueblo a trabajar en sus carros de guerra, o en su caballería o los hará oficiales de su ejército, a unos los pondrá a cultivar sus tierras

y a otros a recoger sus cosechas, o a hacer armas y equipos para sus carros de guerra; ese rey hará que las hijas del pueblo le preparen perfumes, comidas y postres, a ustedes les quitará sus mejores campos y cultivos y les exigirá los tributos...”.

La *potestas* pasa a sustituir a la *auctoritas*, pero enseguida tiende a divinizarse. Como consecuencia no se admitirá una cohabitación entre *potestas* y *auctoritas*, que es lo mismo que hoy ocurre con el laicismo. El laicista en España, con una hegemonía notable de una confesión religiosa, no concibe que pueda haber alguien con una autoridad moral que se permita expresar públicamente qué se debe moralmente hacer y qué no. Quien tiene el poder, dirá a través de la ley lo que se debe hacer y lo que no, y punto. Si uno va al Coliseo romano, quienes murieron allí, no fue por ser disidentes políticos, sino porque no estaban dispuestos a adorar al emperador; admitían su *potestas*, que respetaban, pero no estaban dispuestos a concederles una *auctoritas* religiosa.

3.- “DAD AL CÉSAR LO QUE ES DEL CÉSAR Y A DIOS LO QUE ES DE DIOS”

Es el cristianismo, es Jesucristo, el primero que dice: “dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”; algo que no se había dicho nunca. Establece que hay que saber distinguir ambos ámbitos. Cuando le preguntan si hay que pagar el tributo, aclarado que es del César, dirá: págalo.

Es expresión de en qué medida un elemento decisivo dentro del catolicismo será el respeto a la libertad personal y, por tanto, a la autonomía de lo temporal. La

Iglesia no tiene una doctrina que pormenorice cómo se resuelven, en concreto, los problemas sociales. Plantea simplemente unos principios, unos criterios; eso es lo que debe hacer su magisterio, difundido por la jerarquía. Tratándose de principios o criterios, por ejemplo sobre la actividad económica, tendrán que ser los laicos católicos expertos en economía los que los conviertan en una realidad practicable; no los curas, que de eso es lógico que no sepan demasiado. Esa autonomía de lo temporal y ese respeto a la libertad parte del convencimiento de que somos co-creadores. El Creador no ha dejado todo hecho hasta el último detalle, sino que se ha limitado a empezarlo; luego, pues aquí estamos... La misión del laico es colaborar creativamente. Todo eso en el marco, como es lógico, de un ecologismo ético. En la Biblia, el paraíso es el no va más de la libertad; pero también en el paraíso había que ser ecologista y por tanto no se podía hacer de todo: el árbol de la ciencia del bien y del mal no se toca. Curiosamente la tentación será la misma de hoy: "seréis como dioses". Nuestra creatividad está delimitada; como consecuencia, la autonomía de lo temporal no significa que en su ámbito la ética no tenga nada que decir. Tiene sin duda muchísimo que decir y tendrán que concretarlo los ciudadanos, instruidos —en el caso de que sean creyentes— por su jerarquía o por su magisterio. Como cualquier otro ciudadano, lo harán aportando su punto de vista, con ese trasfondo; lo mismo que los otros lo harán con el suyo, porque trasfondo tenemos todos. Mi paisano Machado, en un libro que yo recomiendo siempre —el "Juan de Mairena"— da un buen consejo: "Zapatero, a tu zapato, os dirán. Vosotros preguntad: ¿y cuál es mi zapato? Y para evitar confusiones lamen-

tables, ¿querría usted decirme cuál es el suyo?" En efecto, zapatos tenemos todos...

4.- CRÍTICA AL CRISTIANISMO

No le han faltado críticas al cristianismo. Feuerbach, en su libro "La Esencia del cristianismo" de 1848, indica que no es Dios quien ha creado al hombre a su imagen, sino que es el hombre, en un intento cobarde y apocado de superar sus miedos y limitaciones, el que ha creado una imagen a la que llama Dios, para superarlos. De ahí que cuanto más engrandece el hombre a Dios, más se empobrece a sí mismo. La izquierda hegeliana consolidará ese planteamiento que en el fondo alimenta, de manera más o menos consciente, al laicismo actual. La religión en la vida pública no pinta nada; incluso no sólo no pinta nada, sino que estorba y es perturbadora.

Curiosamente el último documento que ha publicado la Comisión Teológica Internacional de la Iglesia Católica (en 2014) tiene un título que puede dejar asombrado, porque habla de la realidad trinitaria y de la relación entre religión y violencia. Sale al paso de autores que abordan la cuestión desde una perspectiva particularmente anti-religiosa. Para ellos, el monoteísmo lleva inevitablemente a un fundamentalismo que deriva hacia la violencia. De ahí que se ofrezca una argumentación teológica de por qué eso no es así. Si se parte de la idea de que negar a Dios es obligado para ser realmente humanos, evidentemente la consecuencia socio-política sería fácil. Recuerdo un chiste de Chumy Chúmez; dibujaba frecuentemente a un señor con chistera,

que se suponía que era el poderoso, el capitalista, etc. y otro con boina. En uno de sus dibujos el de la chistera le decía al de la boina: “Y no olvides que hay que dar al César lo que es del César”. El otro respondía: “Sí, don César”... Me pareció muy laicista. Si el asunto se plantea así, mal andamos. Pienso que de ahí no saldrá nada positivo.

5. LAICIDAD Y LEY NATURAL: COGNITIVISMO ÉTICO

En el fondo la laicidad hay que vincularla, inevitablemente, a lo que los clásicos llamaron ley natural; o sea, a lo que de manera más técnica llamaríamos cognitivismo ético. Implica admitir que hay exigencias éticas con una realidad objetiva, racionalmente cognoscible; no expresan simplemente un elemento volitivo, emocional o sentimental, que tiene que ver con lo que uno quiera o desee y no con lo que uno pueda conocer racionalmente. Cuando la ley natural era compartida, de manera general, cumplía una función muy eficaz. En lo relativo a la relación entre religión y violencia, ayudó a superar en Europa las guerras de religión; el derecho natural sirvió de fundamento a un novedoso derecho internacional. El laico Grocio defendió lo aprendido de Francisco de Vitoria, que era un fraile. También la configuración del trato con los habitantes del mundo americano se irá basando en una igualdad iusnaturalista. Al margen de las vicisitudes de la historia concreta, Francisco de Vitoria lo tenía muy claro; de ahí su vanguardismo. También si hoy apareciera un selenita habría que plantearse si le afecta o no la Declaración de Derechos Humanos.

El problema es que ha entrado en crisis esa capacidad de encuentro. En la postguerra la querencia fenomenológica convirtió el derecho natural en *Natur der Sache* (naturaleza de la cosa), pero se estaba hablando de lo mismo: una realidad cognoscible racionalmente, que debe controlar cómo se ejercita del poder. En las constituciones que se promulgan después de la segunda guerra mundial, tras la triste experiencia del Holocausto, se da un giro muy relevante: los derechos no hay ya que entenderlos en el marco de las leyes, entendiendo por derechos lo que las leyes nos concedan, sino que son las leyes las que deben ser interpretadas en el marco de los derechos. Para eso están los tribunales constitucionales, que dictaminarán que una ley es nula, si vulnera el contenido esencial de un derecho. Por supuesto que eso, sin no se es iusnaturalista, resulta difícilmente inteligible. De todas maneras, todo el mundo parece entenderlo muy bien, porque hoy día resulta más conveniente mostrarse contradictorio que parecer iusnaturalista.

Benedicto XVI ante el *Bundestag* (2011) dijo una frase que me impresionó, porque yo di mis primeros pasos en la docencia universitaria dando clases de derecho natural, que es como se llamaba entonces la asignatura conocida hoy como Teoría del Derecho. Dijo: “Después de la Segunda Guerra mundial, y hasta la formación de nuestra Ley Fundamental, la cuestión sobre los fundamentos de la legislación parecía clara. En el último medio siglo se produjo un cambio dramático de la situación. La idea del derecho natural se considera hoy una doctrina católica más bien singular, sobre la que no vale la pena discutir fuera del ámbito católico, de modo que casi nos avergüen-

za hasta la sola mención del término.”

Esto dicho por un profesor de la categoría de Benedicto XVI, entonces Papa y hoy Papa Emérito, impresiona. Y esto ¿a qué se ha debido? Pienso que a dos factores: en primer lugar, a que nos encontramos con una ley natural cuya interpretación parece monopolizada por representantes de lo sobrenatural. Esto empieza a complicar la cuestión. En la Iglesia católica se entiende que la jerarquía, el magisterio, es intérprete auténtico de la ley natural; no la inventa ni la crea, pero fija su interpretación adecuada. Esto produce un solapamiento de lo natural y lo sobrenatural que genera cierta complicación. Si la ley natural parece elevarse más allá de lo natural, mal asunto. Por ejemplo, puede invitar al ciudadano a pensar que “no matar” es un precepto moral muy importante; que “no robar” es un precepto moral muy importante; “no mentir” sería otro precepto moral de importancia. Todos tan importantes moralmente como para que el derecho deba apoyar coactivamente su observancia práctica. Eso no lo veo tan claro. El hecho de que en el Sinaí se hablara de “no matar”, no quiere decir que se enunciara un precepto moral; se trataba de un precepto jurídico-natural. La moral nos invita a unas exigencias maximalistas que nos lleven a la perfección. El derecho, por el contrario, expresa un mínimo ético, indispensable para que podamos convivir. El “no matar” no es un maximalismo moral sino que pertenece a ese mínimo ético; no es un maximalismo ético de no se sabe qué religión, sino un mínimo ético para que todos mantengamos la cabeza en su sitio. Lo que ocurre es que, aparte de expresar un mínimo ético, es indispensable para convivir; esto es lo que genera una obligación

moral. A nadie puede extrañar que todo maximalismo ético comience por respetar el mínimo ético. El precepto no es jurídico porque sea muy relevante moralmente; se ve acompañado por una obligación moral como consecuencia de su importancia jurídica; porque sin respetarlo no se puede convivir y estamos moralmente obligados a convivir con los demás.

Situado en esta confusión, el católico radical exige que sea la jerarquía la que dé la cara cuando la ley natural sea cuestionada; se queja de que el obispo no habla, el obispo no dice; el obispo o el Papa... Se refugia en un puro clientelismo. Por otra parte, cuando la jerarquía cumple su obligación, que es instruir a sus fieles, nunca faltan otros ciudadanos que los acusan de estar practicando un intrusismo político, al ocuparse de algo más que de decir misa.

Añadamos a esto que se ha secularizado el fundamento de la dignidad humana. El mismo Grocio ya plantea que habría que obedecer al derecho natural, aunque Dios no existiera... De ahí pasamos a un decaimiento de la Ilustración, de la *Aufklärung*, que es lo que preocupa tanto a Habermas como a Ratzinger; por eso se pusieron de acuerdo con tanta facilidad en algunos aspectos. El problema es hoy en día que no parece haber nadie capaz de fundamentar racionalmente la dignidad humana. No es pequeño problema. La dignidad humana se ha convertido en un concepto vacío; algo que no significa nada. No es de extrañar que se soliciten derechos para los animales; si más de uno acaba tratando a su pareja como a un animal de compañía, o a los hijos (deseados, por supuesto) como si fueran su mascota. Pretender desde tal plantea-

miento que los animales tengan derechos, me parece un alarde de coherencia.

6.- PRETENDIDA NEUTRALIDAD DEL LAICISMO

El laicista suele erigirse en paladín de una presunta neutralidad. Nos habla de un ámbito –al que llama ética pública– que todos debemos compartir. No tendría nada que ver con la religión, que sería un capricho privado; cada uno en su casa que practique la que quiera. A esto es a lo que llamo nacional-laicismo, porque se alimenta de los complejos derivados de la condena del nacional-catolicismo franquista. De ahí surge la expulsión de lo religioso del ámbito público, e incluso actitudes inquisitoriales claramente antidemocráticas, como indica nuestra Constitución. Quizá su epígrafe menos conocido sea el artículo 16.2: “Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias”. No es raro que en el debate público, si alguien propone que la vida del no nacido debe ser respetada, le repliquen: “eso lo dirá usted porque es católico”. De acuerdo con el citado epígrafe a nadie le importa si yo soy católico o no. Si yo utilizara un argumento religioso, sería lógico que se considerara que no viene a cuento; pero, si no lo utilizo, nadie puede descalificarme por el hecho de ser creyente. Eso sería una clara discriminación por razón de religión, opuesta al artículo 14.

7.- TRES AUTORES NO-CATÓLICOS

He escogido tres autores, ninguno de ellos católico, para ver cómo intentan solucionar estas cuestiones.

John Rawls se convirtió en máximo exponente de la ética y filosofía política norteamericanas. No es nada laicista, ya que muestra mucho sentido común. Lo que no comparte son planteamientos metafísicos, incluida la ley natural en su versión clásica. Entiende que hemos de fundamentar nuestros planteamientos éticos en un consenso solapado, en el sentido de entrecruzado. Debemos armonizar lo que él llama doctrinas comprensivas, o sea, visiones globales de la realidad y de la existencia humana, concepciones del mundo. Es preciso entrecruzarlas y tejer un consenso cuyo resultado sería la razón pública. ¿Quién es el intérprete de la razón pública?, ¿el Arzobispo de New York?: no. Para él, el intérprete de la razón pública será en su país el Tribunal Constitucional, o sea, el Tribunal Supremo. Las religiones en Norteamérica son muchas; no es como aquí, que hablar de religión es hablar de determinados obispos, siempre los mismos. Aportarán a ese consenso elementos de su ética comprensiva y enriquecerán así la razón pública. Considera pues que expulsar lo religioso del ámbito público es empobrecer la vida social. Para él, es imposible entender a Martín Luther King y su lucha por los derechos humanos, si le obligáramos a prescindir de su religión; era precisamente el motor de sus sueños. Ser creyente no le impedía hacer uso de argumentos perfectamente compartibles por cualquiera con dos dedos de frente.

Rawls, aunque rechaza lo que llama el celo por la verdad absoluta, lo que rehúye es que una única concepción del mundo domine en toda la sociedad. Defiende la primacía de la consensuada “razón pública”, a la vez que considera que la existencia de un magisterio eclesiástico en una

democracia es algo de lo más normal, que cualquiera que tenga razón, pública o privada, entiende fácilmente. “Cualesquiera que sean las ideas comprensivas, religiosas, filosóficas o morales,...”; porque él trata por igual esas tres fuentes. Igual de absurdo sería desterrar la religión de lo público como desterrar la filosofía. No tiene sentido que si alguien afirma “creo que esto habría que resolverlo así”, se le puede alegar “es que usted es filósofo”...

“Las ideas comprensivas, religiosas, filosóficas o morales que tengamos, todas son aceptadas libremente, políticamente hablando, pues dada la libertad de culto y la libertad de pensamiento, no puede decirse sino que nos imponemos esas doctrinas a nosotros mismos”¹. Si un ciudadano quiere asumir una doctrina, ¿cómo se le va a negar esa libertad? ¿Va a tener que imponerse la doctrina de usted?...

En el caso de Jürgen Habermas lo que abordará es si las confesiones religiosas pueden aportar razones al debate público. Puede sorprender esta postura. Leí por primera vez a Habermas en 1970 en Alemania, cuando suscribía una teoría crítica marxista. Defendía la necesidad de teorizar movidos por un interés directivo del conocimiento emancipador. Habermas se encuentra ahora ante una sociedad con un déficit ético notable, totalmente economicista. Como era y sigue siendo anticapitalista, parece convencido de que de Wall Street no va a venir la solución de este problema. Aun siendo agnóstico, tiene la esperanza de que sean las religio-

nes las que aporten los necesarios elementos al debate público; para superar, por ejemplo, la legitimación de la eugenesia. Afirma que la posibilidad de elegir el sexo del hijo es una postura antiética por definición. El diagnóstico pre-implantatorio le parece aún más éticamente rechazable que el aborto porque, partiendo de la igualdad de todos los seres humanos, no admite que alguien pueda planificar a otro... El problema no es solo que se estén vulnerando los derechos del otro sino que se está traicionando nuestra auto-conciencia ética como seres humanos; no se trata de que no se respete la dignidad del feto, es que no respetaríamos la nuestra.

Se muestra muy crítico ante el laicismo. Plantea en qué medida los creyentes están siendo discriminados. Hasta ahora a los únicos a los que el Estado liberal ha exigido dividir su identidad en privada y pública, ha sido a los ciudadanos creyentes. Son ellos los que tienen que aprender a traducir sus convicciones religiosas a un lenguaje secular, si aspiran a que sus argumentos encuentren una aprobación mayoritaria; mientras, los agnósticos no tienen que aprender nada. El estado liberal incurre así en una contradicción cuando imputa a todos los ciudadanos un *ethos* político, que distribuye de manera desigual las cargas cognitivas entre ellos. La institucionalización de la traducibilidad de las razones religiosas (usted tiene que traducir eso para que yo lo pueda entender) convive con la primacía institucional concedida a las razones de los agnósticos sobre las religiosas. Se exige a los ciudadanos creyentes un esfuerzo de aprendizaje y adaptación que se ahorran los ciudadanos agnósticos. ¿Cuál es su solución?: que aprendan unos y otros. Cuan-

¹ RAWLS, J.: *El liberalismo político* Barcelona, *Crítica*, 1996, p.257.

do Benedicto XVI va a Regensburg, olvidándose de que ya no es Profesor sino Papa, deja entrever que a la Iglesia Católica le ha costado siglos estar en condiciones de dialogar con la modernidad, mientras los islámicos lo tienen difícil; no asumen la ley natural y por tanto les resultará complicado ese diálogo, al no contar con un campo racional que les sirva de punto de encuentro.

Mientras él decía esto, Habermas sugiere que también a los agnósticos les queda una tarea pendiente: tienen que hacerse a la idea de que ellos deben a su vez aprender a dialogar con los creyentes. No cabe entender como algo natural y sobreentendido que los ciudadanos agnósticos saben que viven ya en una sociedad post-secular y han superado el laicismo. Todos somos iguales y hay que compartir argumentos. Ajustar sus actitudes epistémicas a la persistencia de comunidades religiosas, requiere un cambio de mentalidad no menos cognitivamente exigente, para los agnósticos, que la adaptación de la conciencia religiosa a los desafíos de un entorno que se seculariza cada vez más. Con arreglo a los criterios de la Ilustración, los ciudadanos agnósticos han de comprender su falta de coincidencia con las concepciones religiosas, como un desacuerdo con el que hay que contar razonablemente².

Rechaza en consecuencia todo intento de expulsar a lo religioso del ámbito público. Es preciso dar paso a un doble aprendizaje. No tiene sentido oponer un tipo de razón, la de los agnósticos, a las

razones religiosas, en virtud del supuesto de que las razones religiosas provienen de una visión del mundo intrínsecamente irracional. La razón opera en las tradiciones religiosas igual que en cualquier otro ámbito cultural, incluida la ciencia. Afirmará que el criterio de lo verdadero y lo falso no lo fija es la ciencia, sino que esta forma parte de una historia de la razón a la que pertenecen también las religiones. A nivel cognitivo general sólo existe una y la misma razón humana; los creyentes no son irracionales.

Por último, Ronald Dworkin, desde su individualismo ético mantiene un planteamiento muy distinto de los dos anteriores. Critica a Rawls, en el marco de la polémica de si la mayoría, en una sociedad democrática, puede imponer un determinado modelo ético de concebir la vida, porque le resulte así más fácil desplegar la vida dentro de su concepción del bien³. Va a enfrentarse a lo que considera paternalismo. Consiste en obligar a alguien a hacer algo por su bien; prefiere que de su bien se ocupe cada cual. Lo lleva al extremo porque, como es individualista, llega a defender que en un debate sobre el aborto los varones no tienen nada que decir, hasta que no demuestren haberse quedado embarazados; lo cual hoy por hoy sigue siendo un poco complicado. Esto revela que ha perdido todo sentido de lo social; ante la realidad de que cabe eliminar a seres humanos, a mí me tiene que traer sin cuidado. El que, por ejemplo, casi no haya ya niños con síndrome de Down en España, no es algo que me deba afectar.

² HABERMAS, J.: *La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el 'uso público de la razón' de los ciudadanos religiosos y seculares* en "Entre naturalismo y religión", Barcelona, Paidós, 2006, p.147.

³ DWORKIN, R.: *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, Barcelona, Paidós, 2003, p.169, nota 23.

Considera que Rawls está influido por algunos filósofos y sociólogos que afirman que sólo se puede llevar una vida verdaderamente deseable en un ambiente de homogeneidad moral, y quizás incluso religiosa; lo que le parece fatal. Su propuesta es establecer una simetría entre lo ético y lo económico. Al igual que el mercado es el resultado de una serie de decisiones individuales, la ética pública debería serlo de actitudes individuales ajenas a normas impuestas. Si establecemos un paralelismo con el entorno ético, tenemos que rechazar la afirmación de que la teoría democrática atribuye a la mayoría el control total de ese entorno. Debemos insistir que en el entorno ético, como en el económico, es producto de decisiones individuales de las personas⁴.

Lo complementará con otro detalle, también economicista, al aludir a las externalidades: entre las preferencias que tienen los ciudadanos hay unas personales, que tienen que ver con sus problemas individuales, mientras que hay otro tipo de preferencias, que él rechaza, relativas a cuestiones impersonales⁵, que no le afectan directamente, por lo que no deberían tenerse en cuenta.

8.- CONCLUSIÓN

Soy decidido partidario de una laicidad positiva, ajena a todo clericalismo. El laicismo no es sino clericalismo civil, dicho sea de paso, por lo que acaba convirtiéndose inevitablemente en una confesión religiosa más: incluso con sus ritos cuasi-sacramentales. Pienso que España experimenta en buena medida un laicis-

mo autoasumido por los propios católicos, por inhibición. Esto convierte al ejercicio del episcopado en deporte de alto riesgo; si el Obispo no habla, sus clericales fieles se lo echarán en cara y si habla peor...

El clericalismo civil, propio del laicismo, ignora derechos fundamentales y, a la hora de la verdad, en vez de situar el derecho fundamental de los ciudadanos a la libertad religiosa en el centro de la cuestión, reduce todo a una relación Iglesia-Estado; todo dependerá del concordato de turno entre unos y otros mandamases, que tratan al ciudadano como súbdito o como oveja, lo que puede acabar siendo lo mismo.

Más allá de la mera aconfesionalidad, pienso que la clave de la laicidad positiva está en situar en el centro el derecho fundamental que la Constitución reconoce a todos los ciudadanos. No vendrá mal, por último, distinguir entre los derechos, que tienen fundamento en la justicia, y la tolerancia. Hay quien identifica indebidamente la tolerancia con el regalo de derechos. La justicia consiste en dar a cada uno lo que es suyo, su derecho. La tolerancia consiste en dar a uno lo que no es suyo; algo a lo que no tiene derecho sino mero fruto de la generosidad ajena. Quisiera por eso dejar claro que, como titular de un derecho fundamental (la libertad religiosa), no tolero que me toleren.

⁴ DWORKIN, R.: *Virtud soberana*, op.cit., pág. 234.

⁵ *Ibidem*, p.27.

NUEVOS DESAFÍOS SOCIALES Y JURÍDICOS DERIVADOS DE LA PRESENCIA DEL ISLAM EN LAS SOCIEDADES OCCIDENTALES DEL S. XXI

Zoila Combalía Solís
Universidad de Zaragoza

RESUMEN:

Uno de los mayores desafíos de nuestra sociedad y, en consecuencia, de nuestro Derecho es el que deriva de la rápida evolución desde una cierta uniformidad cultural-religiosa hacia un paisaje de diversidad en el que el Islam ha hecho notar su presencia. La viabilidad de la convivencia entre ambas culturas se asienta sobre dos pilares: la aceptación de un mínimo común definido por el respeto a la dignidad de la persona; esto es, el acuerdo en materia de derechos humanos. Junto a ese consenso, el respeto y la integración de la diversidad. El trabajo analiza los retos que ambos aspectos suscitan.

ABSTRACT:

One of the greatest challenges of our society and, consequently, of our Law is the challenge derived from the rapid evolution from a certain religious-cultural uniformity to a landscape of diversity with a significant presence of Muslim population. The feasibility of coexistence between the two cultures is based on two pillars: first, the acceptance of a "common minimum" defined by respect for the dignity of the person; that is, the agreement on human rights. Beside to that consensus, respect for and integration of diversity. The paper analyzes the challenges that both aspects arise.

PALABRAS CLAVE: *Interculturalidad, Islam y derechos humanos, Islam y Estado secular.*

KEYWORDS: *Interculturality, Islam and human rights, Islam and the Secular State.*

1.- INTRODUCCIÓN

Uno de los mayores desafíos de nuestra sociedad y, en consecuencia, de nuestro Derecho es el que deriva de la rápida evolución acontecida en las últimas décadas desde una cierta uniformidad cultural-religiosa hacia un paisaje de diversidad en el que el Islam ha hecho notar su presencia con una población cercana al millón y

medio de habitantes¹.

La viabilidad de la convivencia y el entendimiento entre la cultura islámica y la occidental debería, en mi opinión, asen-

mientras que en la actualidad residen en España un total de 1.732.191 musulmanes, según la Estadística de 31 de diciembre de 2013, elaborada por la Unión de Comunidades Islámicas de España y el Observatorio Andalusí, a partir de datos del Padrón Municipal, de los Ministerios de Justicia, Educación y Economía (ver en: <http://oban.multiplexor.es/>).

¹ Así, en la década de los noventa, el número de musulmanes en España no llegaba a los 200.000,

tarse sobre dos pilares: En primer lugar, la aceptación de un mínimo común definido por el respeto a la dignidad de la persona; esto es, el acuerdo en materia de derechos humanos. Junto a ese consenso, es igualmente necesario el respeto y la integración de la diversidad. En este trabajo analizaremos los retos que ambos aspectos suscitan.

2. EL CONSENSO EN MATERIA DE DERECHOS HUMANOS²

En el mundo occidental se ha extendido una imagen negativa que percibe al Islam como una realidad incompatible con los derechos humanos, en buena medida como consecuencia del desarrollo del integrista islámico, del terrorismo yihadista o de la situación de desigualdad de la mujer y de las minorías religiosas en algunos países del mundo islámico³.

² Algunas de las cuestiones que abordo en este epígrafe las publiqué en inglés en: COMBALÍA Z.: "Secularisation, human rights and women in Islamic societies", en CONTRERAS, J. y MARTÍNEZ DE CODES R.M. (eds.): *Trends of Secularism in a Pluralistic World*, Frankfurt-Madrid, Ed. Vervuert, 2013, pp.225-240.

³ Las censuras en materia de derechos humanos no son unidireccionales; también desde el Islam se alzan voces denunciando la falta de coherencia de Occidente en su defensa de los derechos, sobre todo en su política exterior. Los países asiáticos e islámicos –ha escrito Huntington– "no dudan en señalar los desfases entre la teoría occidental y su práctica. La hipocresía, los dobles raseros y los 'sí pero no' son el precio de las pretensiones universalistas. Se promueve la democracia, pero no si lleva a los fundamentalistas islámicos al poder; se predica la no proliferación nuclear para Irán e Irak, pero no para Israel; el libre comercio es el elixir del crecimiento económico, pero no para la agricultura y la ganadería; los derechos humanos son un problema con China, pero no con Arabia Saudí; la agresión contra los kuwaitíes que poseen petróleo es enérgicamente repudiada, pero no la agresión contra los bosnios, que no poseen petróleo". En HUNTINGTON S.P., *El choque de civili-*

Si bien Naciones Unidas se ha erigido como un foro de consenso internacional en materia de derechos humanos, su papel ha sido cuestionado en las últimas décadas. Se han escuchado reproches que sostienen que los documentos de Naciones Unidas están occidentalizados⁴ y que no han tenido en cuenta las aportaciones de otras culturas⁵. En este contexto surge

zaciones y la reconfiguración del orden mundial, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1997, p.218.

⁴ Por ejemplo, alude Martín Muñoz al convencimiento en algunas esferas islámicas "de que la Declaración Universal de Derechos Humanos (...) fue un producto etnocéntrico, en el que participaron Estados europeos que mantenían a buena parte del mundo musulmán en situación colonial o semicolonial, y fruto de la cultura judeocristiana que voluntariamente ignoró la aportación humanística del Islam". MARTÍN MUÑOZ, G.: "La igualdad entre los sexos y la cuestión de los derechos humanos y del ciudadano en el mundo árabe", en MARTÍN MUÑOZ, G. y MESSAOUDI, J.: *Mujeres, democracia y desarrollo en el Magreb*, Madrid, Ed. Fundación Pablo Iglesias, 1995, p.15.

⁵ Con la finalidad de paliar la consideración de la Declaración Universal de Derechos Humanos como un documento occidentalizado que no ha tenido en cuenta las aportaciones de otras culturas, Naciones Unidas ha desarrollado algunas iniciativas como el seminario organizado por la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos en cooperación con la OCI, con el título: *Enriquecer la universalidad de los derechos humanos. Perspectivas islámicas sobre la Declaración Universal de los Derechos Humanos*. El seminario puso de relieve que la Declaración es generalmente valorada en el mundo islámico como un importante logro de la humanidad, pero que se trata de un documento vivo que requiere ser considerado de un modo en el que se respeten las diversidades culturales, máxime cuando la mayor parte de la humanidad no estuvo presente en su elaboración. En las conclusiones publicadas, se sostiene que las comunidades musulmanas cooperarán con cualquier esfuerzo e iniciativa internacional, siempre que sean invitadas a hacerlo en pie de igualdad, pero que rechazarán cualquier proyecto que les exija renunciar a su identidad, lo cual sería, además, contrario a la globalización de los derechos humanos. En la misma línea, la Resolución de la OCI adoptada con ocasión del 50 aniversario de la DUDH, insta al "reconocimiento y pleno respeto a los principales sistemas jurídicos del mundo, incluyendo el modelo islámico" como

un movimiento decidido a mostrar al mundo que existe una identidad islámica de los derechos humanos, un modo de concebirlos genuino, distinto e, incluso, anterior a la afirmación occidental⁶. Con el fin de poner de relieve esta constata-

algo “esencial para la promoción del amplio entendimiento y la universalidad de la DUDH”. “2. Reitera la necesidad de continuar con la consulta y la coordinación entre los Estados miembros especialmente en las Conferencias y encuentros internacionales sobre derechos humanos. 3. Solicita al Secretariado general que arbitre medidas para transmitir los criterios de la OCI sobre distintos temas en el terreno de los derechos humanos (...). 4. Solicita también al Secretariado general que designe un grupo de contacto en las organizaciones internacionales relevantes (...), con el fin de sostener encuentros periódicos para considerar y discutir sobre asuntos de derechos humanos con la finalidad de fraguar una posición común entre los Estados miembros sobre tales asuntos (...) 6. Insta a que se adopten las medidas de vigilancia y cautela necesarias contra los intentos de desfigurar y socavar la *Sharia* islámica” (Resolución n° 51/8-P (IS) sobre coordinación entre los Estados miembros en el ámbito de los derechos humanos).

⁶ “Ces déclarations visaient en premier lieu à réaffirmer une identité islamique qui en fut pas prise en considération dans les débats de l'ONU depuis 1948. Ainsi, elles rappellent que toute législation vient de Dieu, seul détenteur de la souveraineté et que, par conséquent tout droit humain ne peut être évalué qu'au regard de la Loi (i.e. la *Sharia*) Cependant, elles tentent de ne pas rompre totalement avec les déclarations ‘universelles’. Rappelant que l'islam a assuré, bien avant les philosophes des Lumières, les garanties individuelles affirmées par la Révolution française...” (BOTIVEAU Bernard, “Democratie et droits de l'homme: mises en perspective islamistes”, en MARTÍN MUÑOZ, G. (ed.), *Democracia y Derechos Humanos en el Mundo Árabe*, Madrid, Ed. Cultura Hispánica, 1993, p.78. Esta idea de que la identidad islámica no ha sido tomada en consideración en los debates sobre derechos humanos de la ONU, y de cómo, a pesar de ello, las declaraciones islámicas intentan no romper del todo con las declaraciones “universales”, si bien sosteniendo que el Islam ha asegurado, antes que los filósofos de la Ilustración, las garantías individuales afirmadas por la Revolución francesa, puede verse también en: ARZT D.: “I diritti religiosi dell'uomo negli Stati musulmani del Medio Oriente e dell'Africa del Nord”, *Coscienza e Libertà*, n°27, 1996, pp.138-140.

ción, algunos organismos islámicos han promulgado una serie de documentos de derechos humanos⁷, siendo, quizá, el más emblemático la Declaración de El Cairo de los Derechos del Hombre en el Islam de la Organización de la Conferencia Islámica –actualmente Organización de la Cooperación Islámica– de 1990⁸.

a) Fundamento de los derechos humanos

En un análisis comparativo, lo primero que llama la atención es el diferente fundamento sobre el que los derechos humanos se apoyan en los textos islámicos y en los occidentales. Así, frente al carácter laico de éstos, las declaraciones islámicas tienen una justificación marcadamente confesional. Como escribí en su momento⁹, “no se trata de una mera confesionalidad formal –comienzan y terminan invocando a Dios y al Profeta–, sino de carácter sustancial; es decir, establecen que ‘los derechos y libertades en el régimen islámico no son derechos naturales sino más bien dones divinos sustentados en las disposiciones de la *Sharia* y la fe

⁷ Cfr. algunos de esos documentos en los apéndices de COMBALÍA Z.: *El derecho de libertad religiosa en el mundo islámico*, Pamplona, Navarra Gráfica Ediciones, 2001. Arkoun afirma, respecto a las declaraciones islámicas –en concreto, respecto a la Declaración Islámica Universal de Derechos Humanos–, que no se trata de una declaración hecha sin más en el seno de un Estado musulmán, sino de una defensa apologética ante la opinión occidental que acusa al Islam actual de ignorar los derechos humanos. ARKOUN, M.: “Les droits de l'homme en Islam”, en MARTÍN MUÑOZ, G. (ed.): *Democracia y Derechos Humanos en el Mundo Árabe*, Madrid, Ed. Cultura Hispánica, 1993, pp.44 y 45.

⁸ Adoptada por la XIX Conferencia Islámica de los Ministros de Asuntos Exteriores, celebrada en El Cairo del 31 de julio al 4 de agosto de 1990.

⁹ COMBALÍA, Z.: “Los ordenamientos europeos ante las minorías musulmanas: aproximación al estudio de los derechos humanos en las declaraciones islámicas”, en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, n°12, 1998, pp.484 y ss.

islámica¹⁰. Esto queda patente expresamente en ciertas declaraciones en las que, cada uno de los derechos y libertades reconocidos, aparecen apoyados en una cita literal del Corán o en una *hadiz*¹¹. En el Islam, los derechos nacen de la concepción del ser humano como un ser religioso que ha de rendir cuenta de sus obras ante Dios y que, para el cumplimiento de sus obligaciones, recibe del Creador los derechos y libertades que le permiten el cumplimiento de la voluntad divina¹².

La afirmación de la *Sharia* como fundamento de los derechos humanos, no conlleva que su reconocimiento se limite a los musulmanes; los derechos se atribuyen a todos los individuos, pero por el motivo, con el alcance y los límites que establece la ley religiosa islámica¹³. A este

respecto es ilustrativo el propio enunciado de la Declaración del Consejo Islámico de Europa: Declaración *islámica universal* de derechos humanos.

b) *Inseparabilidad entre derechos y deberes: especial referencia a los conflictos entre libertad de expresión y libertad religiosa*

La primera consecuencia de lo anterior es que, en la concepción islámica, no se entienden los derechos y libertades del individuo sin una referencia a sus obligaciones y deberes; es la responsabilidad del ser humano ante Dios la que genera la concesión de tales derechos¹⁴. Su observancia –ha afirmado Al-Ansari– es en sí una obligación derivada del mandato de hacer el bien y evitar el mal que se sostiene en el Islam sobre la base de los siguientes preceptos de la *Sharia*: “¡Que constituyáis una comunidad que llame al bien, ordenando lo que está bien y prohibiendo lo que está mal! Quienes obren así serán los que prosperen” (El Corán 3, 104)¹⁵.

¹⁰ Coloquio de Kuwait, nº 10 del capítulo 1º.

¹¹ Cfr. la Declaración del Consejo Islámico de Europa de 1981.

¹² Según exponen algunos estudiosos musulmanes, la concepción islámica de los derechos, a diferencia de la occidental, no se funda en la idea de liberación, sino en la exigencia de equilibrio. RAMADAN, T.: *Islam, le face à face des civilisations*, Jordan, 1996, pp.153 y ss. Ver también: ALTWAIJRI, A.O.: “Human Dignity in the Light of Islamic Principles”, *Publications of the Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization (ISESCO)*, 1999; DOI, A.R.I., *Shari’ah. The Islamic Law*, London, Ta Ha Publishers, 1984, pp.422-425.

¹³ El motivo por el que tales derechos se reconocen a todos lo expresa el artículo 1 de la Declaración de la OCI en los siguientes términos: “Todos los seres humanos forman una familia cuyos miembros están unidos por su sumisión a Dios, y por el hecho descender de Adán. Todos los hombres son iguales en dignidad y en lo relativo a sus obligaciones y responsabilidades básicas, sin discriminación alguna de raza, color, lengua, sexo, religión, pertenencia política, situación social o de cualquier otra índole. La verdadera fe garantiza el enaltecimiento de esta dignidad en el camino hacia la perfección humana”. En la misma línea señala Arkoun que la no discriminación en cuanto al goce de los derechos humanos encuentra fun-

damento en la *Sharia*, pues el Corán proclama que “a nosotros se nos ha dado la dignidad de los hijos de Adán” y, además, entre los dichos del Profeta, son especialmente significativos los siguientes: “El árabe no tiene ningún mérito sobre el no árabe, ni el blanco sobre el negro, a no ser por la piedad”; “las mujeres son las hermanas de los hombres” (ARKOUN, M.: “Les droits de l’homme en Islam”, en MARTÍN MUÑOZ, G. (ed.): *Democracia y Derechos Humanos en el Mundo Árabe*, Madrid, Ed. Cultura Hispánica, 1993, p.33.

¹⁴ “Nosotros –escribe Seyyed Hossein Nasr– tenemos ciertas obligaciones hacia Dios, hacia la naturaleza y hacia los hombres (...). Como resultado del cumplimiento de estas obligaciones, obtenemos ciertos derechos y libertades que son definidos por la ley divina” Cita recogida en TRAER R.: “Le soutien des musulmans aux droits de l’homme”, en *Conscience et Liberté*, nº 49, 1995, p.19.

¹⁵ Los estudiosos de la *Sharia* están de acuerdo en que la observancia del bien y la prohibición del

Este planteamiento de una tutela de los derechos indisociable de las responsabilidades se ha reflejado, por ejemplo, en uno de los conflictos actuales en los que la perspectiva islámica ha colisionado con la occidental; me refiero a los enfrentamientos sociales y jurídicos surgidos cuando la libertad de expresión se ha utilizado para difamar la religión o herir los sentimientos religiosos¹⁶. Desde la fatwa¹⁷ lanzada por el Ayatolá Jomeini

mal —y en consecuencia el respeto de los derechos humanos— no es una recomendación, sino una obligación y una imposición a la que los individuos no pueden renunciar (Intervención de Al-Ansari recogida en el resumen del seminario “Enriquecer la universalidad de los derechos humanos. Perspectivas islámicas sobre la Declaración Universal de los Derechos Humanos”. HR/IP/SEM/1999, part. I, 15 march 1999, p.17.

¹⁶ Sobre este conflicto ver: COMBALÍA, Z., “El derecho de libertad de expresión en el Islam: perspectiva comparada”, en COMBALÍA, Z., DIAGO, P. y GONZÁLEZ-VARAS, A. (co-ords.), *Derecho islámico e interculturalidad*, Madrid, Ed. Iustel, 2011, pp.217-261; COMBALÍA, Z., “Libertad de expresión y difamación de las religiones: el debate en Naciones Unidas a propósito del conflicto de las caricaturas de Mahoma”, *Revista General de Derecho Canónico y de Derecho Eclesiástico del Estado*, n°16, 2009; FERREIRO, J.: “Libertad de expresión y sensibilidad religiosa: estudio legislativo y jurisprudencial”, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, n°35, 2014; LÓPEZ SIDRO, Á.: “Libertad de expresión y libertad religiosa en el mundo islámico”, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, n°30, 2012; MARTÍN SÁNCHEZ, I.: “El discurso del odio en el ámbito del Consejo de Europa”, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, n°28, 2012; PALOMINO, R.: “Libertad de expresión y libertad religiosa: elementos para el análisis de un conflicto”, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, n°29, 2012; PÉREZ-MADRID, F.: “Incitación al odio religioso o “hate speech” y libertad de expresión”, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, n°19, 2009.

¹⁷ La fatwa se define como “un dictamen jurisprudencial, respuesta dada a una cuestión jurídica por un especialista en *fiqh*, explicación que el *mufti* hace de la ley a un caso concreto”. Conviene tener en cuenta que en el chiísmo las fatwas tienen especial autoridad (MAILLO SALGADO, F.: *Diccionario de derecho islámico*, Gijón, Ed. Trea, 2005, pp.79

contra Salman Rushdie el 14 de febrero de 1989 por la publicación de su libro “Versos satánicos”¹⁸, se han hecho tristemente famosos nombres como los de Theo Van Gogh, Lars Vilks o el periódico danés Jyllands-Posten que publicó unas caricaturas de Mahoma, entre otros.

¿Por qué chocan Occidente y el Islam en estos conflictos? Es necesario precisar que tanto la libertad de expresión como los sentimientos religiosos son bienes protegidos en ambas culturas y ordenamientos jurídicos. Ahora bien, cuando colisionan entre sí, mientras que a Occidente le duele especialmente la restricción de unas libertades —como la de expresión— que considera casi sagradas y que tanto esfuerzo le ha costado conseguir por lo que cualquier restricción o censura le produce temor y rechazo¹⁹, al Islam, sin embargo, le pesa primordialmente el desprecio de Occidente hacia unas creencias que son la esencia de su identidad, desprecio amparado en lo que ellos conside-

y 80.

¹⁸ El texto de la fatwa es el siguiente: “El autor de Los Versos Satánicos, un texto escrito, editado y publicado contra el Islam, contra el Profeta del Islam y contra el Corán, junto con todos los editores conscientes de su contenido, son condenados a la pena capital. Invito a todos los musulmanes valientes de cualquier parte del mundo a ejecutar esta sentencia sin demora, de modo que a partir de ahora nadie ose insultar las sagradas creencias de los musulmanes”.

¹⁹ Por ejemplo, comienza Martín-Retortillo un trabajo en el que analiza los conflictos entre libertad de expresión y respeto a los sentimientos religiosos, escribiendo que “poco será todo lo que se diga acerca del significado de la libertad de expresión en nuestras sociedades y, por ende, en nuestros sistemas constitucionales. No es el caso de recordar lo que ha costado alcanzarla. Tampoco de recalcar su destacado papel para el dinamismo y la vitalidad de nuestras sociedades” MARTÍN-RETORTILLO, L.: “Respeto a los sentimientos religiosos y libertad de expresión”, *Anales de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación*, n°36, 2006, p.593.

ran un ejercicio “frívolo” de la libertad. Podría afirmarse que, en estos conflictos, así como en Occidente se pone el acento en la libertad —máxima libertad posible, mínima restricción necesaria—, en el Islam se subraya la responsabilidad.

Paradigma de esta diferencia es el texto de los documentos islámicos que tutelan la libertad de expresión en unos términos que no son los habituales en Occidente. Así, por ejemplo, el artículo 12,1 de la Declaración del CIE establece que “todo ser humano tiene derecho a pensar y a creer y, por tanto, a expresar aquello que piensa y cree sin que nadie se inmiscuya o se lo prohíba, en tanto en cuanto se mantenga en los límites que la ley islámica ha estipulado. Nadie tiene derecho a propagar el error o a difundir aquello que pudiera perjudicar la moral o envilecer a la comunidad islámica”²⁰, añadiendo, en el párrafo 5 que “respetar los sentimientos de los que tienen diferente opinión religiosa, es una de las virtudes del musulmán. Nadie está autorizado a ridiculizar las creencias de otro o a suscitar la enemistad de la sociedad contra él”²¹. Esto es, no se concibe la legitimidad

de una libertad de expresión utilizada para ofender las creencias, considerándola una libertad propia de una sociedad sin valores.

c) La Sharia como límite; especial referencia a los derechos de la mujer

Consecuencia lógica de considerar que el origen de los derechos está en el designio divino expresado en la *Sharia*, es entender que ésta opera también como límite al reconocimiento de unos derechos que ella otorga²².

La configuración de la *Sharia* como límite ha sido muy cuestionado en los foros internacionales de Naciones Unidas. Habitualmente, los Estados islámicos ratifican los Convenios y Tratados en materia de derechos humanos, pero, al hacerlo, en ocasiones introducen reservas del tipo: “en la medida en que sean compatibles con la *Sharia* islámica”, con lo que se diluye el alcance del compromiso que contraen.

²⁰ Apoyando esta última precisión menciona la aleya coránica que establece: “si los hipócritas cuyos corazones están enfermos, aquéllos que provocan los disturbios en Medina, no permanecen tranquilos, os enfrentaremos contra ellos y no permanecerán más tiempo cerca de vosotros: malditos, donde quiera que vayan serán capturados y asesinados (33, 60-61)”.

²¹ En apoyo de este precepto se cita la siguiente aleya coránica: “No insultéis a los que ellos invocan en lugar de invocar a Dios; no sea que, por hostilidad, insulten a Dios sin conocimiento...” (6, 108).

En términos muy similares a la declaración del CIE se expresa la de la OCI al señalar que “1. Todo individuo tiene el derecho a expresar libremente su opinión de modo no contrario a los principios de la ley islámica (*Sharia*). 2. Todo individuo tiene el derecho de dirigirse al bien,

ordenar lo conveniente y prohibir lo reproable, conforme a las normas de la ley islámica (*Sharia*). 3. La información es una necesidad vital para la sociedad. Está prohibido explotar, abusar o atacar las cosas sagradas o la dignidad de los profetas. Se prohíbe igualmente actuar de modo que se vulnere los valores éticos, se provoque la desintegración, corrupción o perjuicio de la sociedad o se minen sus creencias. 4. No está permitido provocar el odio por razón de nacionalidad o religión, ni incitar a cualquier forma de discriminación racial” (artículo 22).

²² La compatibilidad de los derechos con la *Sharia* no solo es límite, sino también punto de referencia para interpretar o clarificar los derechos. Así, la Declaración de la OCI concluye afirmando que “todos los derechos y libertades enunciados en este Documento están subordinados a las disposiciones de la *Sharia*” (artículo 24) y que “la *Sharia* es la única fuente de referencia para explicar o aclarar cualquier artículo de esta declaración” (artículo 25).

Actualmente los países islámicos no suelen aplicar directamente la *Sharia* sino que tienen sus propias normas de Derecho positivo, pero esta normativa con frecuencia está inspirada en la ley islámica, sobre todo en materia de Derecho de familia y de la persona, que ha sido, por ello, calificado como “el bastión de la *Sharia*”. En este ámbito, el papel de la *Sharia* como límite ha sido especialmente cuestionado en relación con los derechos de la mujer. Aunque no es objeto de este trabajo un análisis detallado, cabe preguntarse en qué medida la ley islámica es responsable de las vulneraciones de derechos que las mujeres padecen en algunos regímenes actuales y si es posible una evolución en esta materia.

Las revelaciones que, a juicio de los musulmanes, recogen el Corán y la Sunna datan de los años 610-632. Se trata de una época en la que, no sólo las comunidades árabes en cuyo seno surge el Islam, sino la sociedad en general estaba organizada sobre esquemas patriarcales de primacía del varón que van a ser también los que inspiren la ley islámica promulgada en el siglo VII. De este modo, el Corán, afirmando la igual dignidad del hombre y de la mujer en cuanto seres humanos²³, sostiene, sin embargo, la capitalidad del varón en la familia y en la sociedad²⁴.

²³ La base coránica para defender la igualdad en cuanto a dignidad humana se fundamenta en los siguientes versículos o aleyas que hacen referencia a la procedencia y naturaleza común del varón y la mujer. Así, se lee en el Corán: “No dejaré que se pierda obra de ninguno de vosotros, lo mismo si es varón que si es hembra, pues habéis salido los unos de los otros...” (3, 195); o: “¡Hombres! ¡Temed a vuestro Señor, Que os ha creado de una sola persona, de la cual ha creado a su cónyuge, y de los que ha diseminado un gran número de hombres y de mujeres!...” (4, 1).

²⁴ La igual dignidad no se traduce en una misma

Dado que la función del hombre y de la mujer no es la misma, tampoco sus derechos y deberes lo son²⁵. Así, al varón le corresponde la obligación de pagar la dote (*mahr*) a la mujer en atención al matrimonio²⁶ y de sostenerla económicamente (*nafaqa*)²⁷. En contrapartida a su

posición jurídica. El hombre y la mujer desempeñan funciones distintas en la familia y en la sociedad y la primacía le corresponde al varón, como se señala en las siguientes aleyas: “... Ellas –las mujeres– tienen derechos equivalentes a sus obligaciones, conforme al uso, pero los hombres están un grado por encima de ellas...” (2, 228); “los hombres tienen autoridad sobre las mujeres en virtud de la preferencia que Alá ha dado a unos más que a otros y de los bienes que gastan. Las mujeres virtuosas son devotas y cuidan, en ausencia de sus maridos, de lo que Alá manda que cuiden. ¡Amonestad a aquéllas de quienes temáis que se rebelen, dejadlas solas en el lecho, pegadles! Si os obedecen, no os metáis más con ellas. Alá es excelso, grande” (4, 34).

²⁵ Esta igualdad en dignidad pero diferenciación en cuanto a posición jurídica se refleja en la declaración de la OCI que sostiene que “la mujer es igual al hombre en dignidad humana; sus derechos son equivalentes a sus deberes...” (artículo 6). Para una explicación más detallada de los derechos y deberes de cada una de las partes ver: COMBALÍA, Z.: “¿Igualdad o equidad?: el reconocimiento en Occidente de instituciones islámicas de inspiración patriarcal”, en GONZÁLEZ MORENO, B. (coord.): *Políticas de igualdad y derechos fundamentales*, Valencia, Ed. Tirant lo Blanch, 2009, pp.253-298.

²⁶ Sobre la dote islámica ver: LIENANT DE BELLEFONDS, Y.: *Traité de Droit musulman comparé*, vol.2, París-La Haya, 1965, pp.199 y ss.; MILLIOT L. y BLANC F.P.: *Introduction à l'étude du droit musulman*, París, Ed. Dalloz, 2001, pp.292 y ss.; NASIR, J.J., *The Islamic Law of Personal Status*, La Haya-Londres-Nueva York, Ed. Kluwer Law International, 2002, pp.83 y ss.; SPIES O.: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. VI, 1986, p.79 y ss.; WANI M.A.: *The Islamic Institution of Mahr: A Study of its Philosophy, Workings and Related Legislations in the Contemporary World*, Upright Study Home, Noonamy, 1996.

²⁷ Sobre la *nafaqa* ver: LIENANT DE BELLEFONDS, Y.: *Traité de Droit musulman comparé...*, pp.259 y ss.; NASIR J.J., *The Islamic Law of Personal Status...*, pp. 97 y ss. Estos deberes del esposo encuentran amplio fundamento en el Corán. Así, respecto al deber de sostenimiento, se afirma, por ejemplo, que el marido “debe sustentarlas (a las mujeres) y vestirlas conforme al uso”

derecho a la dote y al sustento, la mujer debe obedecer al marido y velar por la buena marcha del hogar²⁸.

Podría afirmarse que el Derecho islámico, en virtud de su inspiración patriarcal, no acoge la igualdad entre el hombre y la mujer sino más bien la equidad; esto es, no cabe hablar de derechos y deberes iguales sino complementarios y, en la perspectiva islámica, es esta complementariedad la que garantiza la armonía social.

Sin embargo, existen actualmente corrientes que defienden que la plena igualdad entre el hombre y la mujer son compatibles con el Islam. El punto de partida de estas posturas es que la *Sharia*, en el momento de su promulgación, supuso un

avance en la situación de la mujer²⁹ y ese es el espíritu islámico que habría que extraer acomodándolo a la sociedad de hoy³⁰.

De este modo, si en su momento el Islam no supuso un retroceso sino un avance, el problema no son las disposiciones de la *Sharia* en su contexto histórico, sino el de la aplicación actual y literal de esas disposiciones. ¿Deben las disposiciones de la *Sharia* aplicarse literalmente o, por el contrario, cabe tomar de ellas los principios que las inspiran para adaptarlos a los nuevos contextos?

d) Interpretación y aplicación de la ley islámica en los actuales contextos sociales

La respuesta al interrogante con el que finalizábamos el epígrafe; esto es, la capacidad de adaptación y actualización de la ley islámica, es una cuestión sumamente

(2: 233).

²⁸ En cuanto al acceso de la mujer al mundo laboral, la *Sharia* no prohíbe expresamente el trabajo de la mujer fuera del hogar. Es más, expresamente establece que, en caso de que trabaje, tiene derecho al salario justo igual que el varón. De este modo, sostiene el Corán: “los hombres tienen una parte de lo que han adquirido. Las mujeres tienen una parte de lo que han adquirido” (4,32), y algunas de las mujeres contemporáneas del Profeta – entre otras Aisa, su esposa– participaron activamente en política- Ver AFSHAR H.: “Islam and feminism: an analysis of political strategies”, en YAMANI M. (ed.), *Feminism and Islam. Legal and literary perspectives*, Berkshire, Ithaca Press, 1997, p.199. Ahora bien, mientras que para el varón el trabajo es un deber jurídico y religioso, para la mujer es opcional; si accede es por deseo y decisión personal, siempre que ese deseo no afecte a su papel en la familia y que sea compatible con el primer deber de la mujer que es cuidar del hogar y de los hijos y obedecer al marido. En cuanto al acceso a la educación, el Islam lo prescribe como un derecho y un deber en iguales términos para el hombre y la mujer. Así por ejemplo se acoge en la declaración del CIE al afirmar que “la enseñanza es un derecho de todos. La búsqueda de la ciencia es también una obligación de todos, hombres y mujeres”. Y apoya este enunciado en el hadiz o dicho del Profeta que afirma: “la búsqueda de la ciencia es un precepto divino impuesto a todo musulmán y a toda musulmana” (artículo 21).

²⁹ Respecto a esa mejora de la condición de la mujer suele destacarse que el Islam prohibió el infanticidio de las niñas que, en las sociedades árabes preislámicas, no era infrecuente. Respecto a la poligamia, práctica habitual en esas sociedades, la *Sharia* la regula, estableciendo límites – hasta cuatro esposas- y requisitos que tienden a proteger a la mujer al exigirse por parte del varón el compromiso de trato equitativo hacia las distintas esposas. El repudio, práctica también anterior al Islam, aunque no se prohíbe se valora como una conducta moralmente reprobada; así, según un dicho atribuido al Profeta, “entre las cosas lícitas, ninguna es más odiosa a Alá que la del repudio”. Finalmente, se hace hincapié en las disposiciones islámicas en materia patrimonial: el matrimonio islámico no afecta al patrimonio y ganancias de las partes y la mujer puede disponer y administrar libremente su propio patrimonio sin intervención ni consentimiento del marido, disposición ésta ciertamente avanzada en el tiempo en el que se promulgó.

³⁰ Ver esta posición, por ejemplo, en CONNORS J.: “The Women’s Convention in the Muslim World”, en YAMANI M. (ed.): *Feminism and Islam. Legal and literary perspectives*, Berkshire, Ithaca Press, 1997, p.364.

compleja³¹.

El tema de las dificultades para una interpretación “moderna”, ajustada a los actuales contextos, de la ley islámica, conecta con la constatación de que en el Derecho islámico la revelación divina como fuente de conocimiento predomina sobre la razón³², así como a la ausencia de mediación, de una autoridad sacramental, en el Islam.

Mientras que en el cristianismo la revelación –Dios que habla al ser humano– se traduce en una persona: Jesucristo que pervive en su iglesia, en el Islam la revelación se expresa en un libro: el Corán, y no hay una autoridad sacramental que pueda hacer una interpretación auténtica. Esto es, el Islam no es una iglesia, no tiene un sacerdocio; el Islam es una comunidad –la *umma*– y no existe mediación entre Dios y la humanidad. El concepto de autoridad es el de una autoridad moral –no sacramental–, ligada a la sabiduría y

rectitud de quien interpreta los textos³³.

Durante los tres primeros siglos del Islam, la *ijtihad* o interpretación encontró amplio margen y desarrollo, pero en el s. X, ante la expansión del Islam y el consiguiente temor de desunión de la *umma* y de que la interpretación terminara por dilapidar la revelación, se afirmó: “la puerta de la *ijtihad* ha quedado cerrada”³⁴.

Ahora bien, mientras que en el s. X no poner freno a las interpretaciones de la *Sharia* hubiera representado un peligro para su supervivencia, hoy el peligro le viene a la *Sharia* precisamente de su estancamiento y consiguiente incapacidad de resolver los problemas que surgen en la sociedad actual. Además, los contrastes entre una ley estancada en su interpretación en el s. X y la cultura del s. XXI pone a los musulmanes en la difícil tesitura de tener que elegir entre su condición musulmana o su condición moderna, planteándose ambas como opciones inconciliables. De ahí que vayan abriéndose camino posturas que defienden la necesidad acuciante de una interpretación de la *Sharia* adaptada a la modernidad.

Conviene poner de relieve cómo el problema de fondo del Islam no es tanto

³¹ Resulta ilustrativa tanto de la evolución que se está dando en el mundo islámico hacia una mayor protección de los derechos de la mujer, como de las dificultades para alcanzar la plena igualdad, la reforma del Derecho de familia marroquí acometida en 2004. Sobre esta cuestión ver COMBALÍA, Z., “Secularisation, human rights and women in Islamic societies”, en CONTRERAS, J. y MARTÍNEZ DE CODES, R.M. (eds.): *Trends of Secularism in a Pluralistic World*, Frankfurt-Madrid, Ed. Vervuert, 2013, pp.245-253.

³² La idea de un Derecho natural susceptible de conocerse racionalmente apenas se ha desarrollado en el pensamiento y en el Derecho islámico. Ahora bien, ha escrito Ferrari, la ausencia de la noción de Derecho natural no excluye en el Islam la posibilidad de una sustancial convergencia de valores entre la *Sharia* y el Derecho natural. FERRARI, S.: *El espíritu de los derechos religiosos. Judaísmo, cristianismo e Islam*, Barcelona, Ed. Herder, 2004, p.175. Un ejemplo de esa convergencia son las Declaraciones islámicas que, como hemos visto, reconocen los derechos humanos tradicionales pero lo hacen fundamentándolos en el Corán y la Sunna.

³³ De ahí que en el Islam concurren interpretaciones tan distintas que van, por ejemplo en relación con el tema de la mujer, desde los abusos de los talibanes en Afganistán o el extremismo wahhabí saudí, hasta la postura opuesta de un feminismo islámico, incluso radical –siendo, a mi modo de ver, el radical dudosamente islámico–. Sobre los actuales feminismos islámicos ver: YAMANI, M. (ed.): *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*, Reading, Ithaca Press, 1997.

³⁴ Sobre los factores que condujeron al progresivo estrechamiento y, finalmente, al cierre de la *ijtihad*, ver SCHACHT, J.: *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, Oxford University Press, 1982 (1998 reprinted), pp.69 y ss.

el de la posición de la mujer, el de las minorías religiosas, etc., sino el más profundo de la capacidad de adaptación de la *Sharia*, de su idoneidad para ser interpretada en consonancia con la evolución de la sociedad³⁵. Este es, a mi modo de ver,

³⁵ Es afirmación habitual entre los estudiosos del Derecho islámico el considerar que éste no es un cuerpo divino e inmutable. Tal consideración supondría una confusión entre la *Sharia* –referida, sobre todo, a las fuentes– y el *Fiqh* –a los métodos–. Las fuentes originarias del Derecho islámico son divinas e inmutables. Los métodos del Derecho, esto es, la comprensión y aplicación de la *Sharia*, son humanos y pueden cambiar en virtud del tiempo y las circunstancias. Por otra parte, mientras que la *Sharia* cubre distintos aspectos de la vida humana –jurídicos, morales, sociales, espirituales, etc.–, el *Fiqh* se refiere únicamente a los aspectos jurídicos –distintos de los morales– de la *Sharia*. Prueba de la no inmutabilidad del *Fiqh* es la existencia, desde los primeros siglos, de distintas escuelas jurídicas, tanto en la tradición sunnita como chiita. En el mundo musulmán actual existen dos corrientes respecto a la interpretación de la *Sharia*: los tradicionalistas y los evolucionistas. Los primeros se adhieren a las interpretaciones de la *Sharia* tal y como se plasmaron en los tratados jurídicos clásicos del s. X –en las distintas escuelas clásicas–. Los segundos aunque se identifican con la doctrina y métodos del Derecho islámico clásico, buscan hacerlos válidos para los tiempos contemporáneos. Creen en la evolución continua del Derecho islámico, sin dejar de sostenerse en la *Sharia*: ésta debe poder aplicarse a las distintas circunstancias. Ver: FERRARI, S.: *El espíritu de los derechos religiosos. Judaísmo, cristianismo e Islam*, Barcelona, Ed. Herder, 2004. Para una explicación básica del Derecho islámico ver: CAPUTO, G.: *Introduzione al Diritto Islamico, I*, Torino, Ed. Giapichelli, 1990; COULSON, N.J.: *Historia del Derecho islámico*, trad. M. Eugenia Eyra, Barcelona, Ed. Bellaterra, 1998; DOI, A.R.I.: *Shari'ah. The Islamic Law*, London, 1984; LÓPEZ ORTIZ, J.: *Derecho musulmán*, Barcelona-Buenos Aires, Ed. Labor, 1932; SCHACHT, J.: *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, Oxford University Press, 1982 (1998 reprinted).

La armonización del Derecho islámico con los derechos humanos depende en buena medida de la aproximación moderada o rígida que se adopte en la interpretación. Algunos estudiosos sostienen que, para una interpretación genuinamente islámica en relación con los derechos humanos, es importante tener en cuenta que el objeto y el fin de la *Sharia* es la promoción del bienestar humano y la prevención del daño –*maslahah*–. Esta teoría

uno de los grandes retos que tiene hoy el Islam.

El debate en torno a la interpretación del Derecho islámico, aunque se ha acentuado últimos años, no es algo novedoso. Ya a finales del s. VIII surgió una significativa polémica entre la escuela racionalista mu'tazilita y los tradicionalistas³⁶ y, a lo largo de la historia, se han sucedido, junto a interpretaciones literales del Corán, pegadas al texto, otras que han buscado una contextualización que permita adaptarlo a la evolución.

Entre las distintas corrientes actuales, una de las que otorga mayor margen a la interpretación humana es la que parte de la consideración de que el Corán hay que entenderlo, no como texto, sino como discurso. Es la postura defendida, entre otros, por Abu Zayd quien afirma que

del objeto y propósito de la *Sharia* en la aplicación del Derecho islámico garantiza la total equidad de éste y es fundamental en materia de protección internacional de los derechos humanos. Así lo sostiene, entre otros, BADERIN, M.A., *International Human Rights and Islamic Law*, Oxford University Press, 2005, pp.40 y ss.

³⁶ Los mutazilites buscaron compaginar el Islam con el pensamiento racionalista dejando amplio margen a la interpretación de los versículos coránicos bajo la consideración de que Dios había impuesto al género humano la obligación de utilizar sus facultades intelectuales para crecer en el conocimiento de la verdad. Sobre esta escuela ver GIMARET D.: *Mu'tazila*, en VV.AA. "The Encyclopaedia of Islam", Leiden-New York, Ed. Brill, 1993, vol. VII, pp.783-793. También Ibn Rushd (Averroes) desarrolló una importante reflexión sobre la posibilidad de armonizar revelación y razón si bien, entre los juristas musulmanes, tuvo más influjo la doctrina de al-Ash'ari quien sostuvo que "la justicia no es otra cosa que la manifestación de la voluntad divina: si un acto ha sido mandado por Dios, debe ser justo, y si ha sido prohibido debe ser injusto, por más que le parezca justo al hombre, pues sólo Dios conoce lo que es justo o injusto". En FERRARI, S.: *El espíritu de los derechos religiosos. Judaísmo, cristianismo e Islam*, Barcelona, Ed. Herder, 2004, pp.164 y 165.

cabe un progreso en la comprensión de la revelación. El autor se pregunta por qué habría que sostener que los estudiosos del Islam de los primeros siglos, hasta el estancamiento de la *ijtihad*, estaban más cualificados que los autores contemporáneos para desarrollar un pensamiento sobre la religión³⁷. Para él, aunque los textos sagrados tengan un origen divino, se dirigen al ser humano que está destinado a entenderlos y aplicarlos, y ese proceso de aprehensión es humano y se da en épocas y en contextos diferentes³⁸.

El problema que encierran estas corrientes es que están lejos de ser reconocidas como “ortodoxas” por buena parte del mundo musulmán. Además, con frecuencia los actuales contextos de confrontación y “choque entre civilizaciones” son caldo de cultivo idóneo para el arrai-

go y el apoyo político a las corrientes islámicas más radicales.

3. EL RESPETO A LA DIVERSIDAD

Si uno de los grandes retos que tiene hoy el Islam es la interpretación de la *Sharia*, su capacidad de adaptación a los actuales contextos sociales, concretamente al respeto a los derechos humanos, el gran reto de Occidente es el de hacer espacio en la identidad ciudadana europea a la diversidad cultural-religiosa; no tener miedo a la visibilización de la religión y, en particular, a la visibilización del Islam, promover su inserción en el sistema.

La irrupción del Islam en Europa ha conducido a interrogarse sobre la evolución que se estaba siguiendo en algunos países, desde una laicidad “instrumental”, al servicio de los derechos fundamentales —la laicidad como garantía de un espacio de libertad, de igual libertad para todos, en materia religiosa—, hacia un modelo en el que la laicidad se configure como principio “estrella” al cual subordinar esos derechos y libertades. Un ejemplo paradigmático es la ley francesa de 2004³⁹ que impide a los alumnos acudir a la escuela llevando signos religiosos por lo que el sentido de la neutralidad del centro ya no es garantizar la libertad e igualdad de los alumnos sino que, en aras de la laicidad —neutralidad—, se limita la libertad e igualdad de los alumnos.

³⁷ Constata también Abu Zayd cómo los grandes pensadores musulmanes de los primeros siglos se relacionaron con la cultura de su época —griega, persa, etc.—, preguntándose por qué nosotros tenemos miedo a relacionarnos con la cultura moderna (ver: entrevista realizada a Abu Zayd por Rafael Ortega y Rocío Vázquez en *Pliegues de la memoria: Nasr Hamid Abu Zayd*, Madrid, Casa Árabe e Instituto Internacional de Estudios Árabes y del Mundo Musulmán, 2010).

³⁸ Por ejemplo, respecto a la herencia y a todos los aspectos relativos a las mujeres, escribe Abu Zayd: “Entendemos que el Islam estipuló que a las mujeres les corresponde la mitad de la porción de la herencia que al varón, en una época en que a las mujeres se les impedía heredar nada, en una cultura social y económica en que las mujeres eran mera propiedad de los hombres. El Corán es claro y no es aceptable entender que la *ijtihad* deba detenerse en el punto en que se detuvo la revelación divina ya que, de otro modo, la idea de su aplicabilidad en todos los tiempos y lugares quedaría destruida” (cita de Abu Zayd recogida en una sentencia del Tribunal de El Cairo que lo declara, por sus tesis sobre interpretación de El Corán, apóstata, procediendo, en consecuencia, a disolver de oficio su matrimonio, contra la voluntad de las partes (Tribunal de Apelación de El Cairo en el caso n. 287 de 14 de junio de 1995, contra: 1. Nasr Hamid Abu Zayd, 2. Ibtihal Ahmed Kamal Yunis).

³⁹ La Ley 228/2004, de 15 de marzo, en aplicación del principio de laicidad, establece que “se prohíbe dentro de la escuela, colegio y liceos públicos, el uso de signos o vestimentas por los cuales los alumnos manifiesten ostensiblemente una pertenencia religiosa”. La ley se aprobó con una amplia mayoría parlamentaria (el voto favorable de 494 diputados, frente a 36 en contra y 31 abstenciones).

La creciente secularización de la sociedad europea permitía esa evolución hacia un cierto confinamiento de la religión⁴⁰, hacia su reclusión en la casa, en la conciencia y en el templo –y éste, a ser posible, con poca visibilidad⁴¹–.

Sin embargo, la aparición de religiones como el Islam, con una fuerte carga identitaria y una presencia manifiesta –pañuelos, mezquitas, minaretes, alimentación halal, etc.–, ha llevado a interrogarse sobre el rumbo más conveniente que deberían seguir las relaciones entre Derecho y religión para garantizar una coexistencia pacífica.

Una reclusión forzada de la religión tiene el peligro de traducirse en una radicalización de ésta, mientras que si arbitramos su convivencia en la sociedad, insertada en el sistema, el riesgo, a mi modo de ver, se aminora.

Por ejemplo, si el Islam se enseña en la escuela con unos libros de texto y programas autorizados y compatibles con los valores constitucionales, un profesorado con la titulación requerida e integrado en el centro, etc., los niños que reciban esa enseñanza la aprenderán como algo acorde con el ordenamiento y la sociedad en

la que viven. Su aprehensión será muy diferente si únicamente oyen hablar de religión en un oratorio-mezquita camuflado en un garaje, a un imam que sólo habla árabe y que expone un discurso que no tiene ningún punto de conexión con los *inputs* que el niño recibe fuera de ese espacio⁴². El ejemplo de la educación puede trasladarse a la disposición de lugares de culto reconocidos e insertados en la población y no en polígonos industriales en el extrarradio, o poder, si libremente lo desean y no hay causa justificada que lo impida, llevar el pañuelo o signo de su pertenencia con normalidad⁴³.

De otro modo, estas personas, como hemos señalado, terminan por verse abocadas a optar entre su identidad cultural-religiosa o su identidad ciudadana lo que, ciertamente, no favorece la integración.

⁴² Sobre la enseñanza del Islam ver: GONZÁLEZ-VARAS, A.: “Derechos educativos en el ámbito islámico”, en COMBALÍA, Z., DIAGO M.P. y GONZÁLEZ-VARAS, A.: *Derecho islámico e interculturalidad*, Madrid, Ed. Iustel, 2011, pp.261-301; ROCA, M.J., “Las minorías islámicas. Aspectos jurídicos de su diversidad e integración desde una perspectiva comparada”, en *Anuario de la Facultad de Derecho de Ourense*, n°1, 2003, pp.309-324.

⁴³ Sobre simbología religiosa ver: CAÑAMARES, S.: “Tratamiento de la simbología religiosa en el Derecho español: propuestas ante la reforma de la Ley orgánica de libertad religiosa”, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, n°19, 2009; GONZÁLEZ-VARAS, A.: “La simbología religiosa en los espacios generales y soluciones concretas en los Estados Europeos”, en IGLESIAS, I.: *Inmigración y Derecho*, Valencia, Ed. Tirant lo Blanch, 2006, pp.249-296; MARTÍNEZ-TORRÓN, J.: “Símbolos religiosos institucionales, neutralidad del Estado y protección de las minorías en Europa”, *Ius Canonicum*, vol. 54, n°107, 2014, pp., 107-144; ROCA, M.J.: “La jurisprudencia y doctrina alemana e italiana sobre simbología religiosa en la escuela y los principios de tolerancia y laicidad. Crítica y propuestas para el Derecho español”, *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, n°23, 2007, pp.257-291.

⁴⁰ Sobre esta cuestión ver: FERRER, J.: “Aconfesionalidad y laicidad: ¿nociones coincidentes, sucesivas o contrapuestas?”, *Cuadernos de derecho judicial*, n°1, 2008, pp.391-425; OLLERO, A.: “Laicidad y laicismo en el marco de la Constitución española”, *Anuario de filosofía del derecho*, n°24, 2007, pp.265-276; ROCA, M.J.: “Laicidad del Estado y garantías en el ejercicio de la libertad: dos caras de la misma moneda”, *El Cronista del Estado Social y Democrático de Derecho*, n°3, 2009, pp.44-51.

⁴¹ Ejemplo paradigmático de ese afán de invisibilización de la religión, en este caso del Islam, sería la prohibición de la construcción de nuevos minaretes en Suiza en 2009, cuando sólo había cuatro en todo el país.

Es, por ello, un reto de Occidente repensar el papel que la religión desempeña en la sociedad y el concepto de laicidad como instrumento al servicio de la convivencia pacífica y el disfrute de los mismos derechos para todos⁴⁴ pues, como afirmaba Tocqueville, “el despotismo puede prescindir de la fe, la libertad no”⁴⁵.

En este sentido una laicidad “déspota”, que prescinda de la religión, se con-

vierte en una negación no sólo de la libertad religiosa sino, puesto que las libertades están ligadas unas con otras, del conjunto de derechos fundamentales y libertades públicas.

Junto al peligro de una laicidad represiva que dificultaría la integración del Islam en las sociedades europeas, otro obstáculo menos sutil proviene del alarmante incremento en Europa de plataformas –incluso políticamente legitimadas– de corte xenófobo y que incitan al odio por razón de religión, concretamente –aunque no exclusivamente– a la islamofobia⁴⁶.

La pregunta que subyace a estas cuestiones es si es posible una identidad a la vez islámica y europea. Así como existe un afro-Islam, un Islam asiático, incluso

⁴⁴ “El problema de fondo en la época contemporánea no es el de llegar a una separación clara entre política y religión, sino el de garantizar la instauración y la permanencia de un conjunto de relaciones institucionales pacíficas y constructivas entre los poderes públicos y las religiones en una determinada sociedad civil, a fin de que los diferentes sujetos sociales en juego colaboren de manera distinta y ordenada en el desarrollo integral del bien de cada persona humana y en la realización del bien común de toda la sociedad” (GEROSA, L.: *¿Es inconciliable la identidad laica de los ciudadanos europeos con el monismo islámico?*, Valencia, EDICEP, 2010, p.21. Coincido con este autor en considerar que el principal problema que tenemos actualmente en Europa y, en concreto, en nuestro país, no es el de un ordenamiento que otorgue privilegios a una iglesia determinada y que los ciudadanos que no profesen tal fe sean discriminados. Aunque se pueda seguir avanzando en este punto, la no confesionalidad y la distinción entre política y religión está asentada en nuestro ordenamiento jurídico. Sin embargo, lo que no hemos terminado de resolver es la integración de las distintas identidades y sensibilidades religiosas y culturales. Esto es, el problema no es la aconfesionalidad, sino cómo lograr un consenso entre ciudadanos agnósticos, ateos, creyentes de diferentes confesiones y con diferentes intensidades, en unos valores comunes básicos de convivencia. Y para ello es necesario garantizar la instauración y permanencia de un conjunto de relaciones institucionales pacíficas y constructivas entre poderes públicos y religión en orden al desarrollo de la persona y el bien común de la sociedad. Ver, sobre esta cuestión, COMBALÍA, Z.: “La necesidad de flexibilización del Derecho y la objeción de conciencia en una sociedad plural. (Contraste entre el sistema continental y el angloamericano)”, en: ROCA, M.J. (ed.): *Opciones de conciencia: propuestas para una ley*, Valencia, Ed. Tirant lo Blanch, 2008.

⁴⁵ TOCQUEVILLE DE Alexis, *La democracia en América*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, p.423.

⁴⁶ Así, en las últimas elecciones europeas de 2014, el ascenso de los partidos de corte xenófobo ha sido una de las notas más destacadas. En cuanto a los resultados obtenidos por partidos con propuestas xenófobas, populistas o nacionalistas (<http://www.europarl.europa.eu/portal/es>):

- Partido de la Independencia (UKIP), Reino Unido: 26,77%
- Partido Popular Danés (O. DF): Dinamarca: 26,60%
- Frente Nacional (FN) de Francia: 24,95%
- Partido de la Libertad (FPO) de Austria: 19,70%
- Movimiento por una Hungría Mejor (JOBBIK) de Hungría: 14,67%
- Partido por la Libertad (PVV) de Holanda: 13,32%
- Partido de los Finlandeses (PS) de Finlandia: 12,90%
- Amanecer Dorado (XA) de Grecia: 9,36%
- Liga Norte (LN) de Italia: 6,15%
- Vlaams Belang (VB) de Bélgica: 4,14%
- Unión Nacional Ataque (ATAKA) de Bulgaria: 2,96%
- Partido Nacional Democrático (NPD) de Alemania: 1%

Sobre la islamofobia: ver los informes del Observatorio para la islamofobia de la OCI en: http://www.oci-oci.org/oicv2/page/?p_id=182&p_ref=61&lan=en

un Islam americano –a pesar de los acontecimientos del 11 de septiembre–, sin embargo, los musulmanes que mantienen su identidad religiosa difícilmente son considerados totalmente europeos. Tariq Ramadan ya se refería hace años a la disyuntiva a la que éstos se enfrentaban de tener que optar entre ser “musulmanes sin Islam” o “musulmanes en Europa fuera de Europa”⁴⁷.

Para que todos seamos igualmente ciudadanos resulta imprescindible, por una parte, que nadie sea obligado a renunciar o a mantener escondida su identidad cultural-religiosa, que, dentro del respeto al orden público y a los derechos humanos, estas identidades puedan estar presentes en la sociedad. Por otra parte, inseparable de lo anterior es la necesidad de diferenciar entre condición ciudadana y religiosa, lo cual nos lleva a preguntarnos: ¿es posible esa diferenciación entre política y religión en el Islam? A continuación nos ocuparemos de este asunto.

⁴⁷ El camino que propone para avanzar por la elaboración de una identidad, a la par islámica y europea consiste en extraer de las fuentes originarias –el Corán y la Sunna– la esencia musulmana, eliminando los componentes culturales que se le han adherido a lo largo de su peregrinaje. Defiende que el sistema islámico no es inmovilista: “La fe necesita un espíritu y una razón que estén en permanente estado de conciencia y actividad (...). Para los musulmanes que viven en Europa es de la mayor importancia (...) que, con más profundidad, sepan releer el mensaje islámico en su vida original y adquirir también una visión de conjunto de los ámbitos, estudios y medios que tienen a su disposición para afrontar la situación actual” (RAMADÁN, T.: *El Islam minoritario. Cómo ser musulmán en la Europa laica*, Biblioteca del Islam Contemporáneo, Barcelona, Ed. Bellaterra, 2002, pp.85 y 86.

4. ESTADO SECULAR E ISLAM

a) Política y religión en Occidente y en el Islam

Una de las características más señaladas de Occidente es, sin duda, la distinción entre comunidad política y religiosa. Ese dualismo cristiano –expresado gráficamente en la afirmación evangélica “*dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*”⁴⁸–, marca uno de los cambios más significativos en la historia de la humanidad o, al menos, en la cultura jurídica⁴⁹.

Ciertamente, transcurrieron muchos siglos hasta que la plena secularización llegó a asentarse en Europa, pero la consagración del Estado laico, fruto directo de la revolución francesa, fue posible por ese sustrato dualista que históricamente ha estado, si no presente, sí, al menos, latente, en Occidente. De hecho, aún en épocas de mayor intromisión de la Iglesia en cuestiones políticas o viceversa –del monarca en cuestiones eclesiásticas– siempre ha permanecido de algún modo cierta diferenciación entre dos ámbitos –se habla de dos espadas aunque, durante determinado periodo de la historia, se diga que ambas pertenecen a la Iglesia⁵⁰–.

⁴⁸ Evangelio de S. Mateo, 22, 21.

⁴⁹ Sobre esta cuestión ver, por todos, LOMBARDA, P.: “El Derecho Eclesiástico”, en VV.AA.: *Derecho Eclesiástico del Estado Español*, Pamplona 1983, pp.42 y ss.; SOUTO PAZ, J.A.: *Comunidad política y libertad de creencias. Introducción a las Libertades Públicas en el Derecho Comparado*, Madrid 1999, pp. 24 y ss. y 84 y ss.

⁵⁰ “En la Europa medieval –escribe Gerosa– estaba vigente un *ordo* o sistema jurídico sustancialmente unitario, y el principio dualista cristiano de la distinción entre el César y Dios, es decir, entre la política y la religión, se actualiza no en la realización de la distinción entre dos sociedades con ordenamientos jurídicos propios, sino entre dos autoridades de gobierno de la misma socie-

Ese dualismo –Dios y el César, el orden espiritual y el temporal, la ley religiosa y la ley política–, en diversas formas y con frecuentes y acusadas descompensaciones, está fuertemente grabado en el ADN de Occidente⁵¹.

¿Qué ocurre en el Islam? La *umma*, la comunidad islámica, es indisociablemente civil y religiosa; a ella pertenecen todos los musulmanes y sólo ellos. La ley que rige esta comunidad, la *Sharia*, es ley divina revelada, pero no se ocupa sólo de materias religiosas, sino de regular la organización y vida de la comunidad en su conjunto, incluyendo normas sobre diversas cuestiones: asuntos comerciales, Derecho de familia, sucesorio, etc.; esto es, la *Sharia* tiene origen religioso pero contenido no sólo religioso.

En cuanto a la pertenencia, en el cristianismo la condición religiosa no se adquiere por nacimiento sino por sacramento –bautismo–. En el Islam, sin embargo, el nacido de padre musulmán es mu-

sulmán. Además, así como en Occidente la apostasía o el abandono de la Iglesia no afecta a la condición ciudadana –que es igual a todos con independencia de la pertenencia religiosa–, en el Islam la condición religiosa afecta a la ciudadana, al apóstata, al que abandona el Islam, aún en países donde no rigen las sanciones penales, se le priva de parte de sus derechos civiles: derechos sucesorios, económicos, matrimoniales, sobre la custodia de los hijos, etc.⁵²

En Europa, el sistema de relaciones entre Estado y religión está construido sobre esquemas que parten del dualismo: dos instituciones –Iglesia y Estado– dos ordenamientos jurídicos –estatal y canónico–, dos autoridades –la del Estado y la de la Iglesia–. Esto ha generado también dificultades en las relaciones de cooperación de los poderes públicos con el Islam. Como ya hemos señalado, el Islam no es una iglesia con una jerarquía o autoridad que la represente auténticamente. La idea de sacerdocio, de mediación entre Dios y los hombres, es extraña al Islam. Por eso, cuando los poderes públicos de un país europeo quieren relacionarse con el Islam para cooperar en temas de interés común, les resulta difícil encontrar un interlocutor ya que nadie representa al Islam auténticamente desde el punto de vista confesional.

dad: el Emperador por una parte y el Romano Pontífice por otra”. GEROSA, L.: *¿Es inconciliable la identidad laica de los ciudadanos europeos con el monismo islámico?*, Valencia, EDICEP, 2010, pp.25 y 26.

⁵¹ Constata Ferrari cómo el Derecho canónico no pretendió sustituir al romano, sino regular las materias propias de la Iglesia que no se extienden al orden temporal –competencia del poder político– sino meramente al espiritual. Mientras que el Derecho islámico abarca todos los aspectos de la vida, en palabras de Prodi: “la vida del simple cristiano queda casi totalmente fuera del Derecho canónico”. De hecho, en la Iglesia algunos han discutido la existencia de un Derecho y ésta se apoya en la naturaleza social de la Iglesia –“*ubi societas, ibi ius*”–, mientras que, en el Islam sería impensable cuestionar la existencia del Derecho islámico pues es lo fundamental –más aún que la teología–. Escribe Campanini que en el Derecho canónico la ley ha de inspirarse en la moral, mientras que en el islámico la moral ha de pasar por ley. FERRARI, S.: *El espíritu de los derechos religiosos. Judaísmo, cristianismo e Islam*, Barcelona, Ed. Herder, 2004, pp.91-107.

⁵² Sobre la apostasía en el Islam ver: COMBALÍA, Z.: *El derecho de libertad religiosa en el mundo islámico*, Pamplona, Navarra Gráfica Ediciones, 2001; GAS AIXENDRI, M.: *Apostasía y libertad religiosa*, Granada, Comares, 2012; LÓPEZ-SIDRO, Á.: “La apostasía como ejercicio de la libertad religiosa: Iglesia católica e Islam”, *Anuario de derecho Eclesiástico del Estado*, nº28, 2007; VEGA GUTIÉRREZ, A.M.: “El derecho a cambiar de religión: consecuencias jurídicas de la pertenencia y disidencia religiosa en el derecho comparado”, *Ius Canonium* nº51, 2011.

Esto ha conducido a crear unos organismos artificiales de representación del Islam, como en España la Comisión Islámica de España (CIE)⁵³, que, precisamente por ser artificiales y no representar ni aglutinar a nadie con autoridad interna –intraconfesional–, están generando importantes problemas, paralizando la aplicación del Acuerdo de cooperación en España⁵⁴ u originando cuestiones algo peculiares como es que el gobierno de la muy laica Francia que no puede ver a una niña con pañuelo en la escuela, sí ha podido organizar unas elecciones entre los musulmanes franceses para que elijan a sus representantes⁵⁵.

De este modo, así como el *humus* cristiano dualista ha propiciado la aparición del Estado secular, ese *humus* dualista no existe en la cultura islámica por lo que la secularización del Estado en el mundo islámico es más difícil que en Occidente. En el siguiente epígrafe analizaremos si, a pesar de lo anterior, Estado secular e Islam son realidades compatibles.

b) Islam y Estado secular

Un primer factor a tener en cuenta es

⁵³ Sobre los problemas que genera la Comisión Islámica de España ver: JIMÉNEZ-AYBAR, I.: *El Islam en España. Aspectos institucionales de su estatuto jurídico*, Pamplona, Navarra Gráfica Ediciones, 2004.

⁵⁴ En España, para poner fin a la paralización del Acuerdo de Cooperación, el gobierno decretó que una comunidad pudiera solicitar al Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia su integración en la CIE que la Administración concederá si la CIE no se pronuncia en el plazo fijado (Real Decreto 1384/2011, de 14 de octubre, por el que se desarrolla el artículo 1 del Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España, BOE de 22 de octubre de 2011).

⁵⁵ El entonces ministro del interior, Nicolás Sarkozy, creó el Consejo Francés del Culto Musulmán (CFCM) que eligió a sus representantes en abril de 2003.

que el sujeto de secularización –el Estado nacional–, es un producto introducido en el mundo musulmán por el colonialismo europeo a partir del s. XIX. Y la secularización de los Estados islámicos, ahí donde ha concurrido⁵⁶, es también fruto de una importación occidental “violenta”, en el sentido de que no es el resultado de una evolución histórica progresiva y natural como en Europa. Lo anterior explica por qué, en algunos casos, esos países están reivindicando la vuelta a la *Sharia* como una liberación del yugo occidental⁵⁷.

Posiblemente, una de las dificultades para admitir la secularización del Estado en el mundo islámico viene, en parte, de la ausencia de la noción de Derecho natural –o algo similar– en el pensamiento y en la tradición islámica; si no hay unos valores “naturales” o “racionales”, si los valores éticos son únicamente los revelados, entonces, si prescindo de la revelación –de la religión– el peligro es quedarme sin valores que, a juicio de un sector de la opinión del mundo islámico, es lo que está ocurriendo en Occidente⁵⁸.

⁵⁶ Es el caso de la República turca de Atatürk. Ver ZARCONI, T.: *El Islam en la Turquía Actual*, Barcelona, Ed. Bellaterra, 2005; TALIP KUKKAN, “Derecho y religión en Turquía”, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, nº 28, 2012.

⁵⁷ A este respecto llama la atención el éxito de los partidos políticos islamistas en las elecciones democráticas convocadas tras las revueltas árabes –las llamadas “primaveras árabes”–. Ver: GONZÁLEZ-VARAS, A.: “Formaciones políticas Islámicas y reformas constitucionales en los países árabes tras las revoluciones: Egipto, Libia y Túnez”, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, nº 33, 2013.

⁵⁸ “La secularización del discurso jurídico, o su racionalización, que ha sido sustancialmente aceptada en el mundo cristiano, no ha logrado penetrar en el islámico (...). En el primero (...), la noción de Derecho natural constituye una red de seguridad, considerada suficiente para acoger en el

Éste es otro de los motivos del rechazo del Estado laico en determinados ámbitos islámicos.

A la pregunta sobre si es posible una construcción islámica del dualismo –otro de los grandes retos que, a mi modo de ver, tiene hoy el Islam–, habría que concluir que es difícil pero no imposible. Nos detendremos brevemente en la argumentación de los estudiosos musulmanes que defienden la compatibilidad entre el Islam y el Estado secular.

Algunos autores⁵⁹ alegan que, no sólo es compatible, sino que la imposición de la *Sharia* como ley estatal es una contradicción lógica, pues la *Sharia* requiere ser abrazada libremente y no por coacción y que el cumplimiento obligatorio de la ley islámica promueve la hipocresía (*nifāq*) condenada en el Corán⁶⁰. Ahora bien, esta corriente doctrinal también aclara que

ordenamiento jurídico secular los valores religiosos fundamentales; en el segundo (...), esa secularización no puede aceptarse todavía porque expulsar al Derecho divino del discurso jurídico supondría dejar sin defensa estos valores y determinaría su eliminación”. FERRARI, S.: *El espíritu de los derechos religiosos. Judaísmo, cristianismo e Islam*, Barcelona, Ed. Herder, 2004, pp.299 y 300.

⁵⁹ “By its nature and purpose, Shari’a can only be freely observed by believers; its principles lose their religious authority and value when enforced by the State. From this fundamental religious perspective, the State must not be allowed to claim the authority of implementing Shari’a as such”. AN-NA’IM, A.A.: *Islam and the Secular State. Negotiating the future of Shari’a*, Cambridge –MA–, Harvard University Press, 2008, p.4.

⁶⁰ “Cuando los hipócritas vienen a ti, dicen: ‘Atestigüemos que tú eres, en verdad, el Enviado de Alá’. Alá sabe que tú eres el enviado. Pero Alá es testigo de que los hipócritas mienten” (63,1). Asimismo: “Y di: ‘La Verdad viene de vuestro Señor. ¡Que crea quien quiera, y quien no quiera que no crea!’ Hemos preparado para los impíos un fuego cuyas llamas les cercarán. Si piden socorro, se les socorrerá con un líquido como de metal fundido, que les abrasará el rostro. ¡Mala bebida! Y ¡mal lugar de descanso!” (18, 29).

separar el Islam del Estado no significa relegar el Islam al ámbito de lo privado. Los principios islámicos pueden inspirar las políticas públicas pero a través de un debate no religioso sino racional, mediante un proceso de discurso cívico. Por ejemplo, sostiene An-Na’im, un individuo musulmán puede libremente observar la prohibición islámica de pago y cobro de intereses –*riba*–⁶¹. Ahora bien, si pretende implicar a las instituciones del Estado en esa prohibición, deberá argumentar su conveniencia para la sociedad siguiendo un proceso de razonamiento en el que participen todos los ciudadanos y en el que no esté presente la religión. Y si, por los cauces previstos por la comunidad, ese razonamiento se acepta, podrá formar parte del ordenamiento e inspirar el Derecho, pero no porque lo dice el Corán, sino porque parece razonable a la comunidad ciudadana⁶².

Otro argumento alegado es que los musulmanes, si desean que sus creencias religiosas sean respetadas, deben, a su vez, respetar las de los demás, de acuerdo con el principio universal de reciprocidad, o la regla de oro que suelen reconocer las religiones y que, en el caso del Islam, expresamente se acoge en un *hadith* del Profeta que sostiene: “ninguno de vosotros cree en verdad hasta que deseáis para los demás lo que deseáis para vosotros”.

Finalmente, algunos estudiosos han propuesto una reforma metodológica en la interpretación de la *Sharia*, centrándose

⁶¹ Sobre la *riba* ver, por ejemplo, SCHACHT, J.: *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, Oxford University Press, 1982 (1998 reprinted), pp.145 y ss.

⁶² AN-NA’IM, A.A.: *Islam and the Secular State. Negotiating the future of Shari’a*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2008, pp.11 y ss.

en los versículos más tempranos de la Meca que representan el mensaje universal del Islam, mientras que los más tardíos de Medina son respuestas a situaciones históricas concretas que se van planteando para organizar la comunidad islámica que ha ido surgiendo en torno al Profeta y resultan los más problemáticos a este respecto⁶³.

5. CONCLUSIÓN

Podríamos concluir la necesidad perentoria, para el funcionamiento de la convivencia entre el Islam y Occidente, de separar entre identidad cívica y religiosa; sin esa separación resulta muy difícil garantizar los derechos de todos en una sociedad plural y global; ahora bien, el proceso de separación tendrá que acometerlo el Islam no a imitación –imposición– del modelo occidental, sino desde postulados islámicos. Unido al anterior, otro de los grandes retos que el Islam tiene en la actualidad es, como hemos puesto de manifiesto, ser capaz de acometer, desde dentro, una interpretación de la *Sharia* adaptada a los actuales contextos sociales, concretamente al respeto a los derechos humanos.

A su vez, la convivencia con el Islam muestra a Occidente, por una parte que no se puede prescindir de la realidad de la religión en la vida social y, por tanto, la necesidad de ahondar en una noción inclusiva de laicidad. Al mismo tiempo, el reto de defender los derechos y libertades –pilar de nuestra sociedad– en un contex-

to de diversidad, superando el temor que se deja sentir en determinados sectores cuando su ejercicio se traduce en manifestaciones culturales distintas y, en ocasiones, desconcertantes para el modelo occidental.

Durante una de las sesiones del Sínodo de los Obispos de Europa de 1999, el Arzobispo de Izmir relató cómo durante un encuentro oficial sobre el diálogo islámico-cristiano, un reconocido personaje musulmán, dirigiéndose a los participantes cristianos, dijo en un cierto momento: “Gracias a vuestras leyes democráticas os invadiremos; gracias a vuestras leyes religiosas os dominaremos”⁶⁴. Pues bien, no creo que el respeto a los derechos humanos sea el punto débil, el talón de Aquiles que vaya a hacer desmoronarse a nuestra cultura. Al contrario, pienso que la tutela de esos derechos, aún cuando entrañe complejidad e, incluso, perplejidad, es el arma con la que contamos para construir una convivencia sólida a la altura de los retos que plantean las sociedades interculturales del s. XXI.

⁶³ TAHA, M.M.: *The Second Message of Islam*, Syracuse, New York, Syracuse University Press, 1987. Taha fue ejecutado por apóstata en su país (Sudán).

⁶⁴ Intervención de Mons. Giuseppe Germano BERNARDINI, Arzobispo de Izmir, en el Sínodo de Obispos, el día 13 de octubre de 1999 recogida en: http://www.mercaba.org/Prensa/RAZON/spain_musulmana.htm (a 30 de enero de 2003).

Artículos

Miscelánea

LA HERENCIA DEL MAYO '68

Luis Palacios Bañuelos
Catedrático de la Universidad Rey Juan Carlos

RESUMEN:

La rebelión de jóvenes y obreros en París en mayo de 1968 fue obra de una generación que se cuestionó la vida que le había tocado vivir. Recurriendo a los antecedentes que explican la revuelta (existencialismo de Sartre, el maoísmo, guerra de Vietnam, movimiento hippy, etc.) se detiene en el desarrollo de la misma en el mayo parisino con las crisis que provocó: estudiantil, social y política especialmente. Y no olvida a protagonistas como Marcuse o Cohn Bendit.

ABSTRACT:

The rebellion of youth and workers in Paris in May 1968 was the work of a generation that questioned the live that times had reserved for them. Going to the background that explain the revolt (Sartre's existentialism, maoism, Vietnam war, hippy movement, etc.) the article focuses on the progress of revolt in Paris and derived crisis: particularly student, social and political crisis. Protagonists like Marcuse o Cohn Bendit are not forgotten in this paper.

PALABRAS CLAVE: *Revolución de 1968, Mayo'68, Cohn Bendit, Generación del 68, herencia del 68.*

KEYWORDS: *Protest of 1968, May'68, Cohn Bendit, Generation of 68, heritage of 68.*

Cuando se estudia la evolución de la sociedad actual, hay un hecho histórico que se sitúa como delimitador de una generación: el mayo del 68, la llamada revolución de 1968. Su significado trasciende la rebelión de jóvenes estudiantes y obreros que dio vida al “mayo’68” pues se considera que aglutinó y centró en sí todo una manera de ver la vida por parte de la generación que protagonizó aquellos acontecimientos. De alguna manera, “mayo del 68” viene a ser la expresión de la cosmovisión de toda una generación, de mi generación. Los presupuestos, ilusiones, metas, ideales, etc. de esta generación tomarían forma, con más o menos fuerza y eficacia, no solo en la vida particular de sus protagonistas sino también en la vida social y política. Hoy, aunque el

tema no está aún suficientemente estudiado, nos preguntamos: ¿Somos herederos de mayo de 1968?¹

1.- LO QUE DICE LA HISTORIA

¿Qué nos dice la historia que ocurrió en París en mayo de 1968?² Para algunos,

¹ Este texto es un avance de un libro que estoy preparando sobre “*La herencia del Mayo'68*”. Una magnífica presentación del tema, con textos de Eric Hobsbawm y Marc Weitzmann, y un reportaje fotográfico extraordinario en: 1968, Magnum en el mundo, París, Lunwerk, 1998.

² Entre la bibliografía, véase: DREYFUS-ARMAND, G. y GERVEREAU, L.: “*May 68. Les mouvements étudiants en France et dans le monde*”, en “*Materiaux pour l'histoire de notre temps*”. Bibliothèque de documentation internationale contemporaine., janv.-sept, 1988. LE GOGG, J-P.: *Mai 68, l'héritage impossible*, París, Ed. La Décou-

fue una revolución imaginaria, o un movimiento que, al cuestionar los valores dominantes, cambió la vida cotidiana. Para otros, fue una revolución del deseo, o una expansión del campo de lo posible o una crisis de civilización. Para muchos, aquél movimiento no pasó de ser una algarada con lanzamiento de adoquines, quema de vehículos, huelgas y algún motín que acabó con un triunfo conservador. Hay quien piensa que alumbró una derecha liberal. O que con esa revolución se fraguó la crisis de valores y el relativismo moral del último tercio del siglo XX.

Aunque a casi medio siglo de distancia el mayo del 68 no interesa gran cosa a las jóvenes generaciones, merece la pena detenernos en las interpretaciones que se dan. Desde una visión conservadora, aquellos acontecimientos son el origen de todos los males que las sociedades occidentales han sufrido desde entonces; podría citarse la crisis de la escuela, la crisis de la familia tradicional, el cambio en la concepción de la autoridad, incluso el terrorismo. Otros, más progresistas, presentan una visión más optimista y piensan que a aquellos hechos la sociedad debe los planteamientos más solidarios, más pacifistas, más tolerantes y respetuosos con todos oponiéndose a discriminaciones por motivos de raza o sexo. La pregunta que podemos hacernos es si mayo del 68 dio tanto de sí en uno u otro sentido.

Pasadas cuatro décadas, uno de los protagonistas de aquél movimiento, André Glucksmann, publicaba un libro con su hijo Raphaël titulado "*Mai 68 expliqué a*

Nicolas Sarkozy". Defienden la tesis de que el presidente francés encarna el más genuino espíritu del 68 mientras que la izquierda heredera de Mitterrand encarna el arcaísmo inmovilista. Definen aquel movimiento diciendo que:

"Mayo fue una suerte de tsunami de palabras e ideas, estúpidas o geniales que libraron a Francia y su revolución de sus ensangrentados demonios guerreros, militaristas".

Esta visión tan particular la explican defendiendo que Sarkozy fue elegido presidente de Francia para romper con el orden, el estancamiento y el retroceso consecuencia de treinta y tantos años de inmovilismo de izquierdas con Mitterrand y de derechas con Chirac. Resulta curioso constatar que el propio Sarkozy pondría entonces de relieve, denunciándolo, los estragos que había hecho un cierto "*espíritu del 68*". Este es un fragmento de la carta que Glucksmann le escribe al presidente:

"Querido Nicolás. Por la misma razón que es muy bueno denunciar el arcaísmo de los retrasados de mayo del 68, que siguen montando sus números, la retórica anti-68, unilateral, es poco sensata para los electores de más de 60 años y de menos de 25: unos tienen buenos recuerdos; otros siguen soñando. Seamos serios. Mayo del 68 fue la mayor huelga obrera de la historia de Francia. Fueron algunas conquistas sociales. Pero, sobre todo, anunció el desbloqueo de la sociedad francesa. Lo peor de aquella crisis de civilización, que iba mucho más allá de las fronteras de Francia, fue el nihilismo que desembocó en el terrorismo. Lo mejor y que no debes olvidar fue la emergencia de un espíritu antitotalitario, la contestación del comunismo y los crápulas estalinistas, el comienzo del fin del partido. A mi modo de

vefrte, 1998. PERLADO J.J.: *París, mayo 1968. Crónica de un corresponsal*, Madrid, Eiusa, 2008.

ver, el mejor heredero político de la franqueza brutal de mayo del 68 eres tú, Nicolás Sarkozy”³.

Glucksmann piensa que sin aquella contestación liberadora del mayo del 68 hubiera sido impensable que un hijo de emigrante se casase, se divorciase, fuese presidente y volviese a divorciarse para volver a casarse. Y añade que Sarkozy lleva razón cuando denuncia el fetichismo ideológico de aquel “espíritu”.

“Mitterrand y su banda fueron quienes convirtieron mayo en una momia, utilizada con fines electorales propios. Pero ha sido Sarkozy, justamente, quien ha dado un gran Ministerio de Estado a uno de los símbolos de mayo del 68, Bernard Kouchner, que encarna la mejor de aquella herencia”.

Para Glucksmann es cierto que mayo del 68 produjo estragos en los modelos de enseñanza pero fueron las tres décadas siguientes, las presidencias de Mitterrand y de Chirac, las que hundieron a Francia en un pozo de negro inmovilismo, cultivando ambos las mismas momias que sitúan a Sarkozy, hoy en la misma encrucijada que hace cuarenta años: romper o no romper con la tiranía del Estado, sus burocracias e ideas muertas, jacobinas o leninistas, que continúan vampirizando Francia.

Si algo ha legado Francia a la historia universal son las revoluciones. La primera y más importante fue la de 1789, la revolución por antonomasia que conocemos como Revolución Francesa. Incluso para revolucionarios como Trotsky o Lenin había sido la “*gran revolución*”. Pero hubo

también otras, como la Comuna de París, de 1871, que quiso ser como un gran ensayo general de una revolución absoluta aunque frustrada por la derrota del ejército francés por el prusiano... O como la de Mayo de 1968, en la que, una vez más, París es el núcleo y protagonista.

“Fue un movimiento revolucionario que surge de repente”, se dice con frecuencia al explicar el Mayo del 68. Pero, una vez más, la historia nos muestra que nada llega por casualidad. Desde hacía tiempo, las protestas estudiantiles estallaban por doquier. Protestas que respondían a planteamientos distintos pero cuyo fondo era el mismo: el descontento, la disconformidad con los principios que informaban los estilos de vida de aquella sociedad. Una sociedad que se autodenomina del bienestar, una sociedad que ofrece mucho pero que esclaviza más aún porque su nota más relevante se llama consumo.

Disconformidad es la palabra que definía la actitud de aquellos estudiantes. Los de la Universidad de Nanterre, desde antes de la célebre “noche de las barricadas”, del 10 de mayo, discrepaban de casi todo: de la Universidad, de la sociedad, de los padres... e incluso del revolucionarismo al uso.

¿Qué se pretendía? Estas son algunas de sus propuestas:

*“Decid siempre no por principio”,
“Decreto el estado de felicidad permanente”,
“Prohibido prohibir”.*

Si acudimos a los líderes de aquél movimiento nos encontramos, por ejemplo, que Daniel el Rojo iba más allá que “la vuelta de la tortilla”. Se trataba de arrasar,

³ Véase el artículo de Juan Pedro Quiñonero, “André Glucksmann: ¡Liberarnos en nombre de Mao era de manicomio!”, ABCD 847m, p.6.

de sacudirse los vicios que acompañaban a la sociedad. Reivindicar sí, pero teniendo en cuenta previamente los planteamientos éticos e intelectuales. Y, como en tantas ocasiones anteriores, las masas proletarias no eran sino cuerpos de maniobra en manos de unos estrategas de la mutación revolucionaria.

Entre los primeros afectados está el poder establecido. El Estado gaullista siente que no domina la situación, que aquello es algo tan diferente e inesperado que se le va de las manos. La simple represión, con la que habitualmente se atacaban los disturbios estudiantiles, no es suficiente en aquella ocasión. Aquello es incontrollable y parece capaz de socavar los cimientos de aquella sociedad tranquila y feliz hasta entonces. No había nada previsto para hacer frente a una situación así, no había protocolo que aplicar al caso. Aquellos jóvenes universitarios revolucionarios funcionaban al margen de cualquier escolasticismo. Por eso, los comunistas les miraron con enorme desconfianza. Aquello de “la imaginación al poder”, de raíces marcusianas, a parte de su regusto intelectual y poético, lanzaba su acusación contra todo lo establecido, contra la sociedad francesa como contra el Estado e incluso contra las organizaciones de la revolución oficializada. Mayo del 68 fue un ataque generalizado en todos los frentes que puso a prueba no sólo la capacidad defensiva de un sistema sino también la capacidad del aparato revolucionario. Analizaremos el fenómeno por etapas:

a) Antecedentes

Parece indudable que hay unos antecedentes que terminan explicando la explosión que fue mayo del 68. De la Fran-

cia de entreguerras procedía el surrealismo, el marxismo heterodoxo y un anarquismo. Sin olvidar el existencialismo de Sartre y de la corriente anticolonialista que se hizo fuerte desde que el Tercer Mundo emergió.

Hay que recordar que la Francia de mediados de los años sesenta presenta un nivel de prosperidad sin precedentes, con un crecimiento anual de casi el 5%. Se ha terminado con las guerras coloniales y se vive en paz. El estado del bienestar -“Etat Providence”- ha llevado también al mundo obrero mejoras globales. El progreso parece imparable; se ve en la vida cotidiana: lavadoras, frigoríficos, televisiones, automóviles... son los signos de estos cambios. Además, hay un fenómeno social nuevo, la emergencia de nuevas categorías sociales, una especie de clases intermedias entre la burguesía y la clase obrera. ¿Se camina ya hacia una sociedad al estilo de la norteamericana?

Paralelamente, se detecta una deshumanización de las relaciones interpersonales, una tendencia al anonimato, a la uniformidad.

La ubicación de Francia en el contexto internacional es, por lo menos, original por lo que difiere de las del resto de los países europeos. El Frente Popular y la guerra española quedan lejos y los humos antifascistas se apagan con el consumo y las vacaciones a España. En los años sesenta Francia reconoce la China comunista (1964), denuncia la hegemonía del dólar, se retira de la OTAN, muestra su simpatía hacia los países del tercer mundo donde, precisamente, los jóvenes pueden hacer realidad sus esperanzas revolucionarias...

Lo que ha pasado es que el mundo de los sesenta es distinto y los cambios producidos comienzan a hacerse visibles. La época de la postguerra está llegando a su fin. Socialmente, como constata Michel Crozier, de alguna manera “la era del proletariado se acababa”. El proletariado ya no es un mundo aparte pues su nivel de vida y sus aspiraciones de confort coinciden con los de la burguesía. Consecuentemente, sus reivindicaciones cambian también y la lucha reivindicativa también ha de acabar.

Desde el campo de las ideologías, también cambia el posicionamiento del comunismo y ante el comunismo. El PCF, que ha sido un partido revolucionario, predica el paso pacífico al socialismo. Los intelectuales comienzan a plantearse de manera crítica el comunismo y el marxismo y muchos tienden a desembarazarse de los clichés y estereotipos marxistas. Los referentes siguen siendo los mismos: Camus, Sartre, Malraux, Ionesco, Samuel Beckett... La relectura de Freud por el psicoanalista Jacques Lacan y la de Marx por el filósofo Luis Althusser rompen también con las interpretaciones al uso.

¿Cómo era aquella juventud que protagonizará el mayo del 68? El “*Libro Blanco de la Juventud*”, publicado en mayo de 1967, nos permite responder con exactitud. Los jóvenes franceses del mayo del 68 piensan casarse pronto, no quieren tener niños hasta que no dispongan de los medios necesarios para educarlos, su primer objetivo es el éxito profesional, deciden ahorrar para comprarse un coche, no ven una guerra en el horizonte y tienen asumido que su porvenir dependerá de valores como la eficacia, la cualificación y el orden. Todo parece previsi-

ble. Es como si para ellos su futuro estuviera ya escrito. Todo resulta demasiado aburrido. Sí, esta es una nota que hay que destacar: la vida francesa se caracteriza por el aburrimiento. “*La France s'ennuie*”. “Francia se aburre”; este era uno de los titulares de *Le Monde* a comienzos de 1968⁴. El régimen del viejo general De Gaulle no es capaz de entusiasmar a unos estudiantes inquietos por los proyectos de reformas del ministro Fouché y temerosos de su futuro.

Podemos preguntarnos si esto que ocurre a los jóvenes franceses coincide o no con lo que viven los jóvenes de occidente. En el mundo occidental se detecta un movimiento juvenil caracterizado por una intensa voluntad de vivir y de liberarse de un mundo que les parece demasiado viejo. Baste recordar el movimiento hippy, la “música pop” y su invitación a romper los esquemas de la sociedad de consumo. Se trata, además, de una generación muy politizada, marcada por guerra de Vietnam. Grupos marxistas predicán la revolución y las Facultades universitarias están en plena ebullición. A esta actitud de los estudiantes se unirá pronto el descontento social de aquellos cuya debilidad económica les impide responder a esa sociedad de consumo cada vez más influyente. Todo ello pone de relieve las fuertes desigualdades que hay en el seno de la sociedad francesa.

b) La revuelta de los niños mimados

Los jóvenes protagonistas de las revueltas de mayo del 68 pertenecen a una generación nacida entre 1944 y 1950 que no ha conocido ni el hambre ni la miseria,

⁴ Pierre Viansson-Ponté en un artículo en *Le Monde* del 15 de marzo de 1968 afirmó que Francia se aburría.

ni la guerra ni, en definitiva, lo que son las privaciones. Viven en una sociedad que les mima, en la que todo son facilidades⁵.

Los nuevos objetivos de esta sociedad, muy lejos de los de sus padres, son el enriquecimiento y el consumo. Pero este modelo de vida no interesa a unos jóvenes que reivindican valores y comportamientos que les sean propios. Quieren alcanzar la felicidad ya, sin tener que esperar. Y para nada les sirve la experiencia de los mayores.

Es este un factor que hay que destacar: en estos momentos se rompe la continuidad de la experiencia; los jóvenes no quieren asumir esa herencia de la generación de sus padres. Esto es así, hasta tal punto que podríamos hablar de una ruptura generacional sin precedentes. Ante ese vacío, ante un presente desencantado, el aburrimiento aparece como la realidad más cercana. Los jóvenes cuestionan su existencia. Las válvulas de escape para esa pasión de vivir son el rock, el fenómeno yé-yé, etc. La utopía, el sueño son la escapatoria.

En este contexto aparecen los “enragés”. Son mezcla de estudiantes politizados, afiliados o no, que no soportan la “universidad sin sentido”, la universidad de la pasividad y del aburrimiento. Y se desinteresan de su porvenir profesional. Sufren angustia de vivir en un mundo que consideran alienado. A todo esto hay que añadir otro factor: el extraordinario crecimiento de los estudiantes. En Francia,

los universitarios han pasado de 200.000 en 1958 a 500.000 en 1968. Las Universidades son rígidas en su funcionamiento y configuran un mundo cerrado. Hay una especie de ortodoxia cultural. La relación profesores-alumnos es escasa y esclerotizada y las clases magistrales son la pauta general. Pues bien, todo ello es cuestionado por los universitarios que quieren algo diferente, algo nuevo que responda a sus gustos y apetencias. No soportan una Universidad que sigue como antes, que hace lo de siempre. Y creen que es hora de cambiar.

c) La crisis estudiantil

El punto de arranque del movimiento estudiantil comenzó en la Universidad y en los Institutos parisinos. La chispa salta en la Universidad de Nanterre, a las afueras de París. Rompiendo una vieja tradición, la policía penetra en el recinto universitario para restablecer el orden alterado por los “gauchistas”. Es el comienzo de la crisis de 1968: esta fase de agitación estudiantil contagia a todas las Facultades.

Hay, sin embargo, precedentes que merece la pena destacar. Los primeros incidentes son de marzo de 1967, también en Nanterre, con ocasión de la prohibición que se hace a los chicos de entrar en los alojamientos de las chicas. Es un asunto de libertad sexual (este tema acompañará al Mayo '68). Más tarde, en enero de 1968, Daniel Cohn-Bendit, en la inauguración de la piscina del Campus de Nanterre, le dice en público al ministro de Deportes: “He leído vuestro libro blanco sobre la juventud y en él no se habla de sexualidad” y el ministro le contesta “si Vd. tiene problemas de ese tipo no tiene más que lanzarse a la piscina para tranquilizarse”. Esta respuesta será

⁵ Esto, que puede aplicarse a sociedades como la francesa, no es exactamente así en el caso de la española pues había sectores de población que, sin conocer el hambre ni la guerra, si sufrieron algunas privaciones.

pronto calificada de fascista.

Los estudiantes reclaman una Universidad crítica. Y nace en Nanterre el “Movimiento 22 de marzo” con objetivos claros de transgredir, tomar la palabra, interrumpir el curso, ocupar una clase, pasar el límite...

Algunos distinguen dos hornadas de jóvenes en el 68 francés que denomina seniors y juniors⁶. Aquellos eran los estudiantes de los cursos superiores, marcados por el existencialismo mientras que los juniors consideraban a Sartre alguien del pasado. No hubo ningún líder importante y la dirección intelectual, las dos versiones de la revolución, estaba entre Sartre y Foucault.

Para Cohn Bendit⁷ aquellas jornadas parisinas fueron una manifestación, entre muchas otras, de una metamorfosis cultural de toda una civilización. Y el griterío estudiantil tuvo cosas geniales o estúpidas que no expresaban la dirección de ningún movimiento sino que fueron el altavoz de hondísimos cambios culturales cuyos frutos maduros caerían mucho más tarde. Afloraron como algo importante: la nueva e inédita libertad de la mujer, los derechos humanos y la ecología. Y en este sentido, piensa que Cecilia ex Sarkozy encarna la nueva mujer, impensable antes del 68, cuando las francesas necesitaban un permiso de sus esposos para tener una cuenta bancaria. Bernard Kouchner mi-

nistro francés de Asuntos Exteriores por iniciativa de Sarkozy encarna otra herencia capital del 68, el derecho de ingerencia humanitaria puesto en práctica por la asociación Médicos sin fronteras y teorizado por Revel. Y en el terreno ecológico, para Cohn Bendit, Sarkozy puso en marcha un proceso de transformación muy profundo, las Conversaciones de Grenelle del Medio Ambiente donde por vez primera la negociación de un gran problema social, planetario, es negociado no sólo por el Estado, la patronal y los sindicatos sino por otros representantes de la sociedad civil. Piensa que el presidente francés quizá sea la encarnación de una ruptura que comenzó hace apenas cuarenta años.

Conviene, para centrar nuestro tema, situarnos en el París de aquellos momentos. Disturbios repentinos, la policía actuando, las porras y los gases lacrimógenos, los atascos, los coches carbonizados, los carteles del Che, las películas de Godard, el oportunismo de los partidos, las tiendas de comestibles vacías, la vuelta a la normalidad... Es un París de héroes, incluso de falsos héroes que se untan la cara de mercromina para simular moratones⁸.

El 3 de mayo varios centenares de estudiantes de la Sorbona, de extrema izquierda, tienen un mitin en el patio de la Universidad. Entre ellos están Daniel Cohn-Bendit, Alain Krivine y Jacques Sauvageot que serán conducidos a comisaría. Las fuerzas de policía (CRS) repri-

⁶ “El 68 como síntoma”, Jon Juanisti, ABC de las Artes y de las Letras, 26 de abril al 2 de mayo 2008, p.4. Toma la terminología de seniors y juniors del México de la época donde a los juniors se les identificó con los desengañados del movimiento que concluyó trágicamente en la matanza de Tlatelolco.

⁷ COHN-BENDIT, D.: *Forget 68*, L'Aube, Paris, 2008.

⁸ MAVIS GALLANT: *Los sucesos de mayo*, París, 1968, Alba, Barcelona, 2008. Recoge el diario de los hechos que la autora, periodista de *The New Yorker*, publicó como crónicas de aquellos días parisinos. Nos pone en contacto con aquella realidad.

men las importantes manifestaciones de estudiantes con una violencia que sorprende en todo el país. El líder es pronto Daniel Cohn-Bendit. Y el momento culminante, la “Noche de las barricadas”, del 10 al 11 de mayo en que se desarrollan verdaderos motines. Una atmósfera de exaltación, de fraternidad aparece entre los estudiantes y los habitantes del barrio; todo el mundo se habla, se anima y aporta materiales para hacer las barricadas. Hay una sensación de vivir la historia en primera persona. Todo el mundo canta no la Internacional sino la Marsellesa.

El gobierno permanece sordo y mudo. La presencia de los policías frente a las barricadas no hace sino aumentar la tensión. El poder político parece renegar de la juventud. Los partidos y los sindicatos tradicionales no comprenden lo que está pasando y son sobrepasados por este movimiento pero tras la citada noche tienen que tomar partido. También quedan desbordados los cuadros de las universidades tras la gigantesca manifestación del 13 de mayo. Durante ese mes de mayo y junio los estudiantes ocupan las Facultades y el Odéon que se convierten en centros de discusiones e intercambio de ideas en una atmósfera de fiesta permanente.

d) La crisis social

Tras la manifestación desde el 14 de mayo, la crisis gana al conjunto del país y se transforma en una crisis social. Los obreros se ponen en huelga ocupando sus lugares de trabajo, y los sindicatos siguen, no sin reticencias, aquel movimiento que no saben cómo controlar. Pronto, Francia entera es paralizada por una huelga general. Las reivindicaciones son muchas y sobrepasan con frecuencia el problema

de los salarios y las condiciones del trabajo. El gobierno acepta negociar y el Presidente Georges Pompidou reúne a los representantes de la patronal y de los sindicatos para firmar los Acuerdos de Grenelle el 27 de mayo. Aumentos de salarios, disminución de horarios laborales y confirmación del derecho sindical son algunos de sus logros. Sin embargo, numerosos trabajadores decepcionados refutan estos acuerdos.

e) La crisis política

La reacción del poder es lamentable pues parece no saber bien cómo reaccionar. Cada vez más aislado, el gobierno no controla la dura represión policial que provoca simpatías hacia los estudiantes entre muchos ciudadanos. Es entonces cuando la crisis se convierte en política. Los estudiantes y sindicatos organizan el mitin del estadio Charlety donde, en presencia de Mendés France, reclaman profundas reformas. El 28 de mayo, Mitterrand y Mendés France se declaran prestos a constituir un gobierno provisional. El 30, De Gaulle desaparece; muchos piensan que ha abandonado el poder pero en realidad ha viajado a Baden-Baden para reunirse con el general Massu que le asegura el apoyo del ejército. Es entonces cuando el Presidente recupera la confianza y anuncia en un discurso la disolución de la Cámara. No faltaron manifestaciones en apoyo del viejo general.

Finalmente, las denominadas “elecciones del miedo” fueron un triunfo para los gaullistas de la UDR (Unión para la defensa de la República) que logró mayoría absoluta, mientras el centro se hunde y la izquierda pierde casi cien diputados. Las citadas elecciones no resuelven los serios problemas que el Mayo 68 ha puesto de

relieve. E. Faure, ministro de Educación nacional renueva profundamente la enseñanza con una nueva ley de orientación. Pero De Gaulle ha perdido su carisma y aparece envejecido, como un político del tiempo pasado. El 11 de julio, M. Couve de Murville reemplaza a Pompidou en la presidencia del Gobierno y Giscard sale del gobierno.

Cuando De Gaulle piensa que su régimen está amenazado intenta relanzar la idea de participación y propone un referéndum sobre una revisión de la Constitución que modificaría las atribuciones del Senado e instituiría la regionalización. Muchos, de la derecha, empezando por Giscard, y del centro son partidarios del no que lleva a De Gaulle a retirarse. Algunos se preguntarían más tarde si aquello no fue una salida honorable buscada para el General, que moriría poco después, el 9 de noviembre de 1970.

f) Conclusión

El 68 fue un año de revoluciones frustradas⁹. París, México, Praga, Varsovia, en diversas Universidades americanas como Chicago, en China e incluso en Madrid hubo movimientos que terminaron abortando. Y, si bien eran todos ellos distintos, tuvieron de común la condena del viejo orden, capitalismo o comunismo soviético. Como es bien sabido, el viejo mundo caería estrepitosamente años después y aquel 68 ha quedado, si no como causa, si como anuncio, síntoma o antecedente de lo que llegaría años más tarde.

Para André Glucksmann¹⁰ mayo 68

fue una liberación de los mitos gaullistas, de los mitos comunistas, los mitos totalitarios, los mitos jacobinos y estatales. Y no faltaron contradicciones. La hay mayor que aquello proclamado por muchos estudiantes de la época, ¿hay idea más esquizofrénica que querer liberarnos en nombre de Mao, Castro o el Che Guevara?

Daniel Cohn-Bendit en "*Forget 68*"¹¹ explica cuarenta años más tarde que a corto plazo, comunistas y gaullistas, el PCF y el general De Gaulle, enterraron mayo en la tumba de una negociación salarial. A medio y largo plazo, mayo había enterrado esas dos mordazas tradicionalistas del conservadurismo de Estado Francés, a través de un estallido estudiantil cuyas raíces eran menos parisinas que californianas, menos comunistas que anarquistas, menos subversivas que liberales, menos económicas que culturales, menos políticas que antiestatales, menos sindicales que autónomas, hostiles al pensamiento conservador de izquierdas y derechas.

El Mayo '68 ha quedado fijado en las memorias de muchos y, sobre todo, ha quedado escrito en la historia. Y, dado como se presentó, algunos se preguntan si ocurrirá otro 68 en cualquier momento. Su herencia cultural impregna el presente. Vivimos en una sociedad en la que las nociones de autonomía individual, transparencia, ciudadanía aparecen como evidentes. Son palabras símbolos que confieren una especie de garantía democrática y que afectan a todos. Autonomía, autodisciplina, autoevaluación...

Un ámbito en el que la influencia del

⁹ GARÇ, M.L., PASTOR, J. y ROMERO, M. (eds.), 1968. *El mundo pudo cambiar de base*. Los libros de la Catarata, Madrid, 2008.

¹⁰ Juan Pedro Quiñonero, ya citado.

¹¹ COHN-BENDIT, D.: *Forget 68*, L'Aube, Paris, 2008.

mayo del 68 fue determinante es en el cinematográfico¹². Basta seguir la trayectoria de Godard que ya había anticipado el mayo en su film de 1967 *“La chinoise”*. En él, un grupo de estudiantes se encierra en una casa para formar una célula maoísta; en una escena borran de una pizarra los nombres de los genios de la cultura occidental, sólo dejan el de Brech, en el más puro estilo de la revolución cultural. La máxima del cineasta tras el 68 es “no hay que hacer cine político, sino hacer cine políticamente”. Su *“Todo va bien”*, con Jane Fonda e Ives Montand es una recapitulación del mayo francés. Chris Marker es otro gran cineasta que preside el mayo del 68 y que también lo había anticipado en la película colectiva *“Loin de Vietnam”* y en 1977 estrena *“Le fond de l'air est rouge”* que se refiere a una revolución perdida. Otras aportaciones en las que se ve el peso del mayo del 68 son *“La maman et la putain”* de Eustache, *“Les amants réguliers”* de Garrel y *“Milou en mayo”* de Louis Malle que escenifica el evento desde la cobarde tranquilidad de un burgués en la campagne que se limita a seguir aquellos acontecimientos por la radio.

Un aspecto más que se pone de relieve es que el mundo global nació en tomo al 68, cuando el virus del inconformismo y la rebeldía empezó a ser canalizado a través de la pequeña pantalla y el grito era “¡Todo el mundo lo está viendo!”¹³.

Es relevante caer en la cuenta que nunca una sociedad había erigido la autonomía como valor de referencia al tiempo

que deplora la disolución de las referencias de la moral y de la autoridad.

Mayo del 68 fue en principio fruto de una pasión de vivir contra el conformismo ambiente, contra los poderes establecidos y las instituciones esclerotizadas. Supuso toda una concepción del hombre y de la cultura que el gauchismo cultural hizo suya pero al precio de una despolitización de la sociedad y de un individualismo y conformismo.

Las conclusiones que, con el paso de los años se ha ido haciendo son de todos los gustos y colores. Todos coinciden en la originalidad de aquella rebelión. Las cabezas de aquella rebelión, tanto de Nanterre como de la Sorbona, funcionaron como revolucionarios que sabían bien qué es un movimiento revolucionario. ¿Ingredientes? Primero, el intelectual-también burgués- que sabe utilizar como razón desencadenante el cansancio que una cultura oficial y oficializada venía originando. Como en tantas ocasiones anteriores los intelectuales están allí presentes. Para unos significó la última rebelión de alientos y estilos románticos y para muchos el mayo francés fue la aparición de un espíritu diferente en la estrategia y las invocaciones de la revolución. ¿Fue aquello un nuevo anarquismo? Posiblemente la sublimación mayor está en aquella espiritualizada proclamación de “prohibir lo prohibido”. No sé si, como dicen muchos, mayo del 68 no cambió nada que no hubiera ya empezado a cambiar pero creo que es seguro que dejó un poso, una enseñanza y marcó un camino que gran parte de aquella generación tomó con entusiasmo.

¹² Sigo el artículo de Antonio Weinrichter, “Cuando el fondo del aire fue rojo”, ABCD 847, p.50.

¹³ Fernando Castro Flórez habla del tema en “Tele-rebeldía”, ABCD 847, p.8.

2.- VIVENCIA PERSONAL Y RECUERDOS

Han pasado ya muchos años, ha pasado toda una vida, y siguen vivas en nuestra memoria aquellas escenas de la primavera del 68. “La imaginación al poder”, “Prohibido prohibir”, “Seamos realistas: pidamos lo imposible”... eran algunos de los grafiti escritos por doquier. Eran mensajes de ilusión, de futuro, atractivos, que ponían de relieve ese deseo de libertad que todos llevamos dentro y que una sociedad y un Estado, siempre opresivos, mantienen amordazado. Los jóvenes de entonces, por un momento, nos creímos de verdad que sí era posible hacer compatible la libertad de la persona y el respeto a sus derechos con un ejercicio civilizado del poder, capaz de salvaguardar esa aspiración, por otra parte, tan humana y natural.

Mayo del 68. ¡Todo un mito! Tuve la suerte de vivir aquellos acontecimientos en Francia, muy cerca de París. Pasaba un curso de “*séjour*”, como “*assistant*” en un Lycée -precisamente en el que había estudiado Jean Giraudoux- en Chateauroux. Eran momentos de ilusiones, de proyectos, de ensueños, de metas lejanas, de aventuras... Sí, gustaban aquellos slogans del “diga no a la revolución con corbata” o de “no me liberen; yo me basto para eso”.

Aquel movimiento de revuelta llegó como de repente, fue una sorpresa, pero los estudiantes lo secundaron rápidamente. Su carácter súbito e inesperado hizo que los acontecimientos fueran tan impactantes y dramáticos. Sin embargo, visto en perspectiva, había hechos que presagiaban aquel terremoto: los movimientos estudiantiles de la Universidad de Berkeley en 1964 y las luchas del SDS

(Students for a Democratic Society) americano, que se unían a toda la agitación producida como protesta contra la guerra de Vietnam; las reacciones de los universitarios contra los colonialismos de todo tipo que tomaron como bandera al Ché Guevara, etc. eran puntas de un iceberg que se descubrió enorme en la Francia del 68. El mayo del 68 fue un resultado. El corolario de las ideas anteriores no formuladas o mal formuladas.

El punto de arranque fue el encierro de estudiantes en la Universidad de Nanterre que daría pie al “movimiento del 22 de marzo” con un líder, Daniel Cohn Bendit. Antes hay que recordar la visita, el 8 de enero de 1968, del ministro de Juventud y Deporte, François Missoffe, para inaugurar una piscina en la Universidad de Nanterre y el cuestionamiento que de su discurso hizo públicamente Cohn Bendit. “Profesores, sois viejos y vuestra cultura también”, gritaban los estudiantes. El movimiento se extendió con rapidez: contacto con los obreros, cierre de Universidades, manifestaciones callejeras... En Mayo, París era el epicentro de toda aquella agitación que tuvo su máxima expresión en la ocupación de la Sorbona, en la huelga del día 21, en las barricadas del Barrio Latino y en los enfrentamientos violentos entre huelguistas y policías.

En la Sorbona ocupada por los estudiantes surgen propuestas diversas. Una de ellas, que quiere ser un programa, proclama:

“La revolución que está empezando pondrá en cuestión no sólo la sociedad capitalista sino también la civilización industrial. La sociedad de consumo tiene que perecer de muerte violenta. La sociedad de la alienación tiene que perecer de

muerte violenta. Queremos un mundo nuevo y original. Rechazamos un mundo en el que la seguridad de no morir de hambre ha sido sustituida por el riesgo de morir de aburrimiento”.

Acudo hoy a textos de personas que fueron protagonistas directos como Cohn-Bendit o Raymond Aron. El primero, figura emergente del movimiento, describe aquella vivencia colectiva de esta forma:

“En 1968 el planeta se inflamó. Parecía que surgía una consigna universal. Tanto en París como en Berlín, en Roma o en Turín, la calle y los adoquines se convirtieron en símbolos de una generación rebelde. “*We want the world and we want it now*” (Queremos el mundo y lo queremos ahora), cantaba Jim Morrison... Ayudados por el fulgurante desarrollo de los medios de comunicación, fuimos la primera generación que vivió, a través de una oleada de imágenes y sonido, la presencia física y cotidiana de la totalidad del mundo”.

Y Raymond Aron en sus *Memorias* recuerda aquellos días de mayo del 68 así:

“Ciertamente, aunque las cosas varían sustancialmente de Dakar a Berkeley, de Harvard a La Sorbona, los motines universitarios que se multiplicaron de un extremo al otro del mundo no comunista revelan o significan algo. Revelan por lo menos el debilitamiento de la autoridad de los adultos, de los profesores, de la institución como tal. La contestación a la autoridad en la Iglesia católica, al mando en el ejército, emana del mismo estado de ánimo. La revolución cultural, que alcanza su apogeo en los años sesenta, forma el contexto, la trama de fondo de las perturbaciones”

Acudo de nuevo a mi memoria. Recuerdo muy bien aquellas interminables

reuniones de universitarios, en las que se discutía sobre los acontecimientos y en las que todo se cuestionaba; aquél seguir con el transistor pegado al oído la agitación callejera de París: el ruido de las granadas lacrimógenas y el que producían los policías en su labor represiva, el gritar de los jóvenes, los tacos de los policías...

Retomo ahora los múltiples impresos, folletos y hojas volanderas que fueron llegando a mis manos, que son testimonios vivos de aquellos días y que con tanto miedo pasé por la frontera a mi vuelta a España. Releo algunas de las notas escritas en aquellos momentos y ratifico mi conclusión de entonces: lo que allí dominaba era la idea de que había que ir contra el sistema establecido, contra una sociedad de consumo que tanto nos alienaba; que había que romper barreras cuestionando todo; que era necesario afrontar con optimismo el futuro con nuevas ideas, donde el hombre fuera lo prioritario y se valoraran más la igualdad, la justicia y la libertad. Todo ello con una carga importante de romanticismo y de utopía.

Muy pronto, percibimos que aquel movimiento revolucionario era de enorme complejidad. “Mayo del 68” fue una explosión de energía juvenil colectiva, acumulada durante aquella década prodigiosa en lo que cambió la concepción del mundo. Actuó como una bocanada de aire fresco y vivificador, rompió el continuum histórico con la aparición de una nueva subjetividad -la de los jóvenes- que reivindicó protagonismo frente a los poderes establecidos. Y esto de forma generalizada, como nos lo mostraban los medios de comunicación y como recuerda el sociólogo Daniel Bertaux:

“Lo que nos impresionó fue la semejanza, más allá de las fronteras, de los valores, esperanzas y emociones de los activistas que iniciaron los movimientos. En resumen: detrás de las obvias diferencias de estilo, contenido, demandas y formas de discurso, las sensibilidades de los activistas de esa generación eran variantes de una misma *Weltanschauung*, una misma y común subjetividad”.

Podríamos concluir que aquel movimiento buscó respuesta a la sentida necesidad de cambio con una voluntad de autonomía frente a todo tipo de poder. Esto es lo importante: la *Weltanschauung*, la cosmovisión que informa todo aquello.

Los hechos iban demostrando, aunque sólo fuera de momento, que el obrero se unía a aquella reivindicación, aunque por muy poco tiempo, como se puso de manifiesto en los Acuerdos de Grenelle, que no fueron aceptados por los trabajadores de la Renault. También, que el poder establecido si no se desmoronaba, sí se debilitaba -ofertas de De Gaulle, dimisión del ministro de Educación Peyrefitte, viaje del general a Alemania, disolución de la Asamblea Nacional y convocatoria de elecciones....-. La realidad fue que aquel conflicto, en principio estudiantil, pronto pasó a ser social para terminar en un serio problema político.

Las barricadas, invento de las revoluciones parisinas de los años treinta del siglo XIX, fueron el símbolo delimitador de dos territorios, el del poder establecido y el de los revolucionarios manifestantes. Y como elemento presente en los diferentes bandos, la violencia. Eso sí, revolucionaria. Uno de los “patriarcas” del movimiento, Herbert Marcuse, afirmaba que:

“En términos de función histórica hay diferencia entre violencia revolucionaria y reaccionaria, entre violencia practicada por los oprimidos y por los opresores. En términos de ética ambas formas de violencia son inhumanas y malas, pero ¿desde cuándo la historia se hace de acuerdo con normas morales? Comenzar aplicándolas cuando los oprimidos se rebelan contra los opresores, los que nada tienen contra los ricos, es servir la causa de la violencia efectiva debilitando la protesta contra ella”. Para añadir que “Hay un derecho natural de resistencia para las minorías oprimidas y subyugadas a emplear medios extralegales si se ha probado que los legales resultan inadecuados”.

Que aquél movimiento provocó miedo en la sociedad es indudable. Pero frente al miedo burgués no faltaron apoyos aunque tampoco deserciones. De éstas la más sonada fue, tal vez, la del partido comunista con “*L'Humanité*”, que condenó severamente a los agitadores izquierdistas -recordemos que la única norma del “movimiento del 22 de marzo” era la exclusión de los comunistas ortodoxos.

Es bien conocido el final de todo. “La réforme oui; la chienlit, non!” diría, muy irritado, De Gaulle en la televisión, situándose frente al caos. Pero aquel espíritu de cambio terminaría incluso con el viejo general.

Pasaron aquellos santones de la cultura como Marcuse, Althusser, Garaudy, Sartre... Pasaron los años... y ¿qué ha quedado? ¿Qué balance podemos hacer? Un análisis simplificador y cegato diría que todo terminó en nada, que los líderes se aburguesaron y que fue un simple paréntesis. Creo, por el contrario, que no es así. Aquella gran explosión de rebeldía,

pero también de entusiasmo, dejó planteados los que serían los problemas del fin de siglo: ecologismo, feminismo, pacifismo, antimilitarismo... Nos ayudó a desmitificar el poder de todo tipo -palabras como autogestión, autodeterminación o autoorganización tomaron nueva fuerza- y a cuestionarnos lo que de verdad es esta sociedad de consumo que programa nuestras vidas.

Quiero pensar que Mayo del 68 nos dejó la esperanza en un mundo mejor. Es cierto, sin embargo, que la realidad nos ha demostrado que esta sociedad nuestra, burguesa y capitalista, termina atrapando a todos. Porque al final, el poder todo o casi todo lo compra -y esto lo saben y practican bien los que tienen cualquier tipo de poder- y, por ello, rechaza la crítica y margina al que cuestiona. Pero a pesar de todo, muchos reafirmamos nuestra convicción en que un valor prioritario en el hombre es su libertad y que merece la pena continuar trabajando por esa libertad, por la defensa de los derechos ciudadanos y por desenmascarar a los que con guante blanco oprimen y prohíben. Y tantos años después, los integrantes de aquella generación seguimos recordando aquellas jornadas, seguimos creyendo en la importancia de la imaginación y de la creatividad. Y pasada/vivida toda una vida, mantenemos el espíritu joven de entonces pues seguimos pensando que ser inconformistas y desmitificadores es luchar contra la monotonía y los dogmas que el poder -político, social económico- se fabrica. Y que nuestra sociedad necesita para seguir viva que se la inquiete. Porque Mayo del 68 fue, sobre todo, un gran revulsivo, una gran inquietud.

VIRTUD Y PODER. DOS VISIONES MODERNAS DE SÉNECA: MONTAIGNE Y DIDEROT

Fátima Martín Sánchez

Doctora en Filología Clásica por la Universidad de Córdoba

RESUMEN:

La imagen de Séneca ha variado mucho a lo largo de la historia. Entre los autores modernos que lo han estudiado, destacan Montaigne y Diderot. Ambos elogian y admiran a Seneca, repitiendo sus conceptos morales e imitando sus comportamientos políticos.

ABSTRACT:

The image of Seneca has changed greatly throughout history. Among those modern writers who have studied about it, Montaigne and Diderot outstand. Both praise and admire Seneca, repeating his moral concepts and imitating his political behavior.

PALABRAS CLAVE: *poder político, filosofía, Ensayos, lex naturae, sabio estoico, virtud.*

KEYWORDS: *political power, philosophy, Essays, natural law, wise stoic, virtue.*

1.- INTRODUCCIÓN

La figura y pensamiento de Séneca siempre formaron parte de la historia del espíritu occidental. Como personaje histórico en la corte de los emperadores romanos o como figura de leyenda en apologistas o detractores. Sobre Seneca han proliferado las versiones e interpretaciones, pudiéndose hablar de un “Seneca de la historia.” y de un “Seneca de la leyenda”. Incluso, aun en vida, su personalidad fue objeto de controversia. Provoco aprecio y admiración por parte de la cultura cristiana antigua y medieval, hasta ser considerado por los Padres de la Iglesia como “Seneca noster”. Su prestigio se prolongó también a lo largo de la modernidad, si bien, bajo un prisma concreto:

como símbolo de la virtud y del poder, en cuanto consejero de Estado y educador de un emperador posteriormente depravado¹.

Entre los numerosos escritores modernos que se inspiraron en él cabría nombrar a Pascal, a Goethe y a Nietzsche. Y entre nosotros a Quevedo, Unamuno y a Azorín. Aquí nos permitimos destacar las visiones que del filósofo cordobés tuvieron dos personajes modernos. Un “gentil hombre” renacentista: M. de Montaigne y un ilustrado enciclopedista D. Diderot. El primero hace una clara de-

¹ Cf. GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J.M.: *Variaciones, de su imagen en el tiempo* en DOCUMENTOS A. Genealogía científica de la cultura, 7-III-1994, ed-Anthropos, Barcelona.

fensa de Séneca y la justifica alegando que siente una gran familiaridad con estos autores clásicos; apela también al consuelo que suponen para su vejez y a la ayuda que le han prestado para redactar su libro “erigido –dice– con sus despojos”². Quedo acuñó un conocido dicho sobre los *Essais* Montaigne: “Es libro tan grande que quien por verle dejara de leer a Séneca y a Plutarco, leerá a Plutarco y a Séneca”. Y Nietzsche encuentra la fórmula incisiva para describirlo: “Torero de la virtud”³. El segundo, Diderot, se pregunta: ¿Cuál es el papel del intelectual en la política? ¿Por qué Seneca, contraviniendo el *sustine et abstine* de sus convicciones estoicas responde afirmativamente a la cuestión *sitne sapientis ad rem publicam accedere?*

Cuestiones como la del compromiso del intelectual con el poder o la de la función de la filosofía en la construcción de la *polis* entran a formar parte desde antiguo de la reflexión filosófica. El filósofo aspiró a organizar la vida social en dos vertientes: la teórica, mediante el uso de la razón en la búsqueda de la verdad y la práctica, mediante el consejo y el ejercicio de la virtud. Lo cual implicaba que entre el filósofo y el político existieran diálogo y colaboración con la finalidad de que la razón oriente a la sociedad.

2. MONTAIGNE: DEFENSA DE SÉNECA Y DE PLUTARCO

2.1. La obra maestra de un gentil hombre renacentista

En pleno Renacimiento francés venía

al mundo (22-II-1533) en el castillo de Montaigne (en el Perigord) Miguel Eyquem, hijo de ricos mercaderes y de ascendencia española por parte de su madre, una conversa. Educado con esmero aprendió el latín antes que el francés y estudio derecho en Toulouse. Dedicado posteriormente a la administración pública fue largo tiempo miembro del parlamento de Burdeos (1557-1570), retirándose posteriormente a su castillo de Montaigne para disfrutar de sus actividades preferidas: el sosiego campestre y la lectura.

Montaigne aparece en la primera fila de la historia intelectual de Francia. Su figura encarna al gentil hombre renacentista del país vecino. Personalidad refinada y culta, escéptico y amante del placer y de la vida, se muestra admirador de los escritores clásicos, entre ellos de Virgilio, Cicerón, Séneca y de Plutarco. Como buen renacentista los lee con asiduidad buscando inspiración. De sus lecturas extrajo ideas y curiosidades que se convirtieron en tema de meditación y argumento de sus ensayos, plenos de dudas en un estilo cortado y punzante. Sus múltiples lecturas derivaron en un sano escepticismo que concitó ante su figura tantos admiradores como detractores.

Montaigne escribió una obra maestra en la que crea el género del ensayo moderno: los *Ensayos*. Tres volúmenes divididos en otros tantos libros, con 107 capítulos, sobre temas dispares, que van de la reflexión moralizante a la crítica social y a la orientación pedagógica. Una compilación de textos en su mayoría breves sobre temática dispersa: reflexiones sobre las pasiones humanas, apología de autores clásicos, orientaciones sobre una

² MONTAIGNE, *Ensayos completos*, II, Barcelona, Orbis, 1985², pp.339-340 y 74-75.

³ *Streifzüge eines Unzeitgemässen*, I.

buena educación... y que fueron escritos en la segunda planta de la torre de su castillo bordelés. Montaigne inicia la redacción de los mismos en 1572, los dos primeros volúmenes ven la luz en 1580 y en 1595 se publican los tres volúmenes corregidos y aumentados. Se trata de un libro que llegó a ser ilustrado en su día por S. Dalí (1940) tal como el famoso pintor había hecho anteriormente con el *Don Quijote*.

La obra carece de orden y sistematización lógica pero está plena de sugerencias atrevidas y de sensatez cotidiana. Cada texto abunda en citas que, a medida, que avanzan se truecan en reflexiones personales. Son textos, por consiguiente, que no se reducen a mera recopilación de “dichos” sino que abundan en reflexión propia del autor. En el “Prólogo al lector” Montaigne explica cómo quiere ser interpretado: “quiero que en él [libro] me vean con mis maneras sencillas, naturales y ordinarias, sin disimulo y artificio... pues píntame a mí mismo” a través de análisis de personajes históricos y de textos clásicos en perspectiva autorreferencial que otorga a los *Ensayos* una dimensión confesional⁴.

Un sano escepticismo planea sobre toda la obra en un lenguaje purgado de prejuicios y dogmas y pleno de moderación y tolerancia. Actitud un tanto escasa en época de conflictos religiosos y abundante en dogmatismos e intolerancia. Sobre el trasfondo de los *Ensayos* se dibuja un protagonista: el mismo Montaigne, con fuerte talante egocéntrico, dispuesto a testimoniar la propia autoestima, retra-

tando el propio mundo interior. Son una invitación a poner en práctica el viejo adagio socrático: “conócete a ti mismo”, sobre cuya pauta Montaigne describiéndose a sí mismo, retrata al ser humano. A este propósito escribirá frases lapidarias: “Yo mismo soy la materia de mi libro”; “Otros miran ante sí; yo miro a mi interior”. Ideas impregnadas de modernidad por su inmersión en la subjetividad y que convierten a Montaigne en pensador cercano a nosotros⁵.

Del trasfondo de los *Ensayos* se ha escrito que coincide con el humanismo cristiano del siglo XVI. El cual no empuja una carga de relativismo escéptico a fuerza de acentuar los límites de la razón humana en el conocimiento de la verdad. No menor rechazo se muestra contra las atrocidades de las guerras de religión que asolaban por entonces a Europa. Todo ello adobado con un pensamiento moralizante de matriz estoica, con Séneca como maestro y con agudas reflexiones sobre el dolor, la adversidad, las pasiones o la muerte⁶. Pieza sobresaliente de los *Ensayos* es la *Apología* del catalán Raimundo de Sabunde o Sibiuda, fundador de la Universidad de Toulouse.

2.2. Montaigne lector e imitador de Séneca

Los *Ensayos* de Montaigne citan abundantemente a Séneca y las *Cartas a Lucilio* actúan como inspiradoras de la sabiduría moral mundana del pensador galo⁷. Éste expone una filosofía de la virtud que re-

⁴ ARENAS CRUZ, M.E.: *Hacia una teoría general del ensayo*, Cuenca, Eds. Universidad Castilla-La Mancha, 1997, p.65.

⁵ ESCARTÍN GUAL, M.: “A la búsqueda del YO: Montaigne y Azorín”, en *Ínsula*, n°743, 2008.

⁶ Ver la Introducción a los *Ensayos*. Ed. bilingüe (Círculo de Lectores) de J. Yagüe Bosch.

⁷ Ver HILL HAY, C.: *Montaigne lecteur et imitateur de Sénèque*, Poitiers, 1938 y PIRE, G.: “De l’influence de Sénèque sur les “essais” de Montaigne” en *Les études classiques*, 22, 1954, pp.270-286.

produce ideas senequianas. Con ellas recalca una postura intelectual en consonancia con su espíritu humanista. *Las Cartas a Lucilio* son su obra preferida y más citada. La virtud estoica crea la tensión adecuada a quien en un momento determinado ha de tomar decisiones que van más allá de la cotidianidad y de la costumbre. Por eso impregna aquellos momentos claves de la existencia tal como muestran la muerte de Sócrates, la muerte de Catón o la muerte del mismo Séneca. Meditar en ésta, la muerte, actúa como contrapeso frente a los bienes que depara la fortuna, tales como los honores, las riquezas o la grandeza⁸.

Los *Essais* están poblados de citas y referencias. Montaigne sintoniza con lo que en ellas se dice en un clima espiritual cercano al estoicismo, que rezuma humanismo renacentista. Se trata de diseñar un modelo de vida en el que también está muy presente la muerte. Para ello imita la senequiana *Consolación a Marcia*⁹.

Encerrado en la segunda planta de su castillo de Perigord, Montaigne reflexiona sobre los temas que desfilan por los escritos senequianos: la virtud, la muerte, la vida contemplativa, la amistad, el ocio, las pasiones humanas y también virtudes como la clemencia. Línea argumental y estilo diseñan un *Seneca redivivus*, adobado con estímulos de gentil hombre renacentista¹⁰.

Dos actitudes espirituales toma Montaigne de sus admirados clásicos: de Séneca una actitud estoica; de Sexto Empírico, una actitud escéptica. Espíritu latino y talante griego entremezclados. El talante estoico aparece vinculado a Catón el Joven, ejemplo de actitud estoica¹¹. El escepticismo pirroniano se revela en la pregunta ¿qué se yo? que impregna la valiosa *Apología de Raimundo de Sabunde*. El escéptico se mueve entre los extremos que marcan la verdad y la falsedad, los contrastes y contradicciones que circulan entre ambas y que dan origen a la duda.

Para un espíritu selecto del Renacimiento todo gira en torno a su idea del hombre. Idea que Montaigne también diseña recurriendo a Séneca. Repetimos que este giro en torno al *sí mismo* convierte a Montaigne en un introspector de la subjetividad, como es sabido, rasgo de la modernidad.

2.3. Defensa de Séneca y de Plutarco

El capítulo XXXII del libro II de los *Ensayos* de Montaigne lleva por título *Defensa de Séneca y de Plutarco*. Para Montaigne ambos aportan abundante enseñanza y deleite y a ellos dedica un sabroso ensayo. Nosotros nos interesamos por la imagen que traza sobre Seneca¹². Tanto Plutarco como Séneca son preceptores de un emperador y comparten muchas cosas: provienen del extranjero, son ricos y poderosos. Séneca destaca por la sustan-

⁸ Ver MARTÍN SÁNCHEZ, F.: "Senequiana mortis meditatio", en *El ideal del sabio en Séneca*, Córdoba, MP y Caja de Ahorros, 1984, pp.141-162.

⁹ Ver el cap. XX de los *Ensayos*: *Que philosopher c'est apprendre à mourir*.

¹⁰ USCATESU, G. efectúa un seguimiento de los rastros de Séneca en Montaigne en *Séneca, nuestro contemporáneo*, Madrid, Editora Nacional, 1965,

pp.86-95.

¹¹ Cf. *Essais*, libro I, cap. XXXVII: *Sobre el joven Catón*.

¹² Es tema que ha interesado también a otros autores: CLARK, C.E.: *Seneca's Letter to Lucilius as a Source of Some of Montaigne's Imaginings* en "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance", 2, 1968, pp.249-266; VILLEY, P.: *Les sources et l'évolution des "Essais" de Montaigne*, Paris, Hachette, 1908, 2 vols.

cia filosófica, la firmeza y la constancia, imitador del *sabio estoico*. Pero su admiración no es menor por Plutarco en su período de madurez. Por eso considera una obligación defender el honor de Séneca frente a las calumnias de Dion Casio, dado que este formula numerosas y graves acusaciones contra Séneca, que los detractores del filósofo cordobés repetirán a lo largo del tiempo¹³.

Montaigne se siente obligado a salir en defensa de Séneca en agradecimiento a lo mucho que sus *Ensayos*, contruidos con despojos de Seneca, le deben. La ocasión es un folleto en donde los seguidores de la religión pretendidamente reformada (protestantes), para defender su causa, establecen semejanzas entre los reinados de Carlos IX de Francia y de Nerón. Uno de tales escritos parte de la semejanza que encuentra entre el reinado del rey Carlos IX y el de Nerón y compara al difunto cardenal de Lorena con Séneca. Coinciden ambos personajes en que fueron los primeros preceptores de sus príncipes y coteja una serie de costumbres y condiciones que rodearon sus actos. Hace un elogio del ingenio, de la elocuencia, del celo religioso, del servicio al rey del cardenal de Lorena y remarca la suerte de haber nacido en un momento en el que se precisaba de alguien excepcional que, siendo eclesiástico, trabajase por el bien público con la entrega y capacidad con

que lo hizo esta eminencia de la Iglesia. Sin embargo, sitúa al filósofo por delante de él tanto en sus facultades como en su virtud. Y así dice: "...compara al difunto cardenal de Lorena con Séneca, haciendo notar que ambos fueron los primeros preceptores de sus príncipes y cotejando sus costumbres, condiciones y actos. Esto, en mi opinión, honra no poco al cardenal. En efecto, soy de aquellos que estiman mucho su ingenio, servicio de su rey y buena fortuna de haber nacido en un siglo donde él fue tan nuevo y excepcional y donde se requirió para el bien público un personaje eclesiástico de tanta dignidad y nobleza y de tanta capacidad en su cargo. Pero, de confesar la verdad, diré que no aprecio sus facultades, ni de lejos, tanto como las de Séneca, ni creo que su virtud fuera tan clara, entera y firme como la de aquel filósofo"¹⁴.

El panfleto al que se refiere Montaigne tiene por fuente, como dijimos, la *Historia romana* del historiador griego Dion Casio, que vivió a caballo entre los siglos II y III de nuestra era, quien, a pesar de recoger algunos aspectos positivos de Séneca, presenta la descripción más negra del mismo legada por la Antigüedad. Sobre ella afirma K. A. Blüher, eximio investigador de la recepción de Séneca en España, que mientras Tácito se muestra imparcial al bosquejar la personalidad de Seneca, Dion Casio presta gustoso oídos a todas las quejas contra Séneca, presentándole como político sagaz pero corrupto, adulador y ansioso de riquezas e incluso inductor de desenfreno sexual a Nerón. Es decir un personaje hipócrita, que hacía lo contrario de lo que enseñaba

¹³ Dion Casio (155-229) historiador griego nacido en Nicea y político de profesión, sucesivamente senador, pretor, legado militar y cónsul bajo distintos emperadores, narra en su *Historia romana* el cambio del sistema republicano al imperial en la Urbe. Los 80 libros de la misma se han perdido en su mayor parte. En lo referente a Séneca se inspira en el libelo de un tal Suilio, magistrado de los tiempos de Nerón, que había sido condenado por Séneca y de quien se venga en el libelo con abundantes dicterios.

¹⁴ MONTAIGNE: *Ensayos completos*, II, *op.cit.*, pp.339-340 y 74-75

en su filosofía¹⁵. La inconstancia y las veleidades del citado historiador, sin embargo, no ofrecen credibilidad a Montaigne ya que, a veces considera a Séneca como sabio y enemigo acérrimo de los vicios de Nerón y, otras, lo presenta como usurero, avaro, relajado, voluptuoso... Estas reservas ante los juicios de Dion Casio son también compartidas por prestigiosos estudiosos contemporáneos de la persona y obra de Seneca¹⁶.

Respecto a la virtud de Séneca, para Montaigne, aparece con una claridad meridiana tanto en sus escritos como en las alegaciones que hace al hablar de su riqueza y de los gastos excesivos. Por todo ello, son más creíbles los historiadores romanos que los extranjeros. Tácito y los demás nos presentan un retrato de Séneca como persona virtuosa y excelsa ensalzando la vida y la muerte como queda constatado en este texto: “Además, la virtud de Séneca aparece tan diáfana en sus escritos y tan obvia en la defensa de sus imputaciones, tales como su riqueza y gastos excesivos, que no aceptaré testimonio alguno en contrario. Por ende, en estas cosas son más de creer los historiadores romanos que los extranjeros, y Tácito y los demás hablan con mucho honor de la vida y muerte de Séneca, pintándonoslo como persona en todo

virtuoso y excelsa...”¹⁷.

En lo referente a aquello que añade algún fruto al placer y me ayuda a ordenar mis opiniones, Montaigne prefiere a Plutarco y a Séneca porque encuentra en ellos la ciencia que busca aunque la traten de un modo un tanto deshilvanado. Esto es lo que ocurre con los opúsculos de Plutarco y las epístolas de Séneca: “...Tal ocurre con los opúsculos de Plutarco y las epístolas de Séneca, que son la parte más bella y provechosa de su escritos. Poco esfuerzo necesito para acometerlos, y además los dejo cuando me place, porque son piezas que no tienen sucesión ni dependencia unas de otras...”.

Además, estos autores tienen opiniones similares, útiles y verdaderas pues en ellos han concurrido circunstancias parecidas: la fortuna les permitió nacer en el mismo siglo, ambos fueron preceptores de emperadores romanos, los dos procedían de provincias del Imperio Romano y también gozaron de riquezas y poder.

Presentan sus enseñanzas de manera sencilla y oportuna. Frente a la uniformidad y constancia de Plutarco, Séneca ofrece mayor diversidad y sinuosidad, parece que encastilla la virtud como para protegerla de la debilidad, del miedo y de los apetitos viciosos. Sin embargo, aquél no presta tanta atención a los esfuerzos y rehúye ponerse en guardia. Mientras Plutarco sigue a Platón y sus opiniones se acomodan más a la sociedad civil, Séneca se decanta por el estoicismo y epicureísmo y sus principios se alejan del uso común. Por otro lado, Séneca se doblega más fácilmente a la voluntad de los empe-

¹⁵ Ver BLÜHER, K. A.: *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*. Trad. de J. Conde, Madrid, Gredos, 1983, p.20. Sobre la valoración de Séneca en la antigüedad cf. FAIDER, P.: *Études sur Sénèque*, Gante, 1921, pp.9-107.

¹⁶ Para GRIMAL, P.: *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Paris, Les Belles Lettres, 1979, pp.45 y 157, la figura de Séneca dada por Dion Casio en su *Historia Romana*, Madrid, Gredos, 2004, no ofrece confianza alguna por tratarse de textos interpolados y por la lejanía temporal que separa a Dion Casio de Séneca. Nos encontraríamos ante una probable calumnia.

¹⁷ MONTAIGNE, *Ensayos completos* II, *op.cit.*, pp.339-340 y 74-75

radores ya que, nos consta que, sólo con “criterio forzado” condenó la causa del magnicidio de César. Por el contrario, Plutarco es más libre.

Séneca presenta más ocurrencias y Plutarco más cosas. Si aquél nos conmueve más, éste nos deja una mayor sensación de contento. Él nos guía y el otro nos prueba. “Sus enseñanzas son la flor de la filosofía y están presentadas de manera sencilla y pertinente. Plutarco es más uniforme y constante; Séneca más ondulante y diverso. Éste se afana, yergue y endurece para armar a la virtud contra la debilidad, el temor y los apetitos viciosos. El otro no estima tanto sus esfuerzos y desdeña apresurar su paso y ponerse en guardia. Plutarco tiene opiniones platónicas, dulces y acomodables a la sociedad civil, mientras Séneca las profesa estoicas y epicúreas y más alejadas del uso común, si bien, a mi juicio, más ventajosas en particular y más firmes. Séneca parece doblegarse un poco a la tiranía de los emperadores de entonces, porque tengo por cierto que sólo con criterio forzado condena la causa de los generosos asesinos de César. En cambio, Plutarco es libre siempre. Séneca abunda en ocurrencias y finuras; Plutarco en cosas. Aquél nos caldea y conmueve; éste nos contenta más y nos recompensa mejor. Él nos guía, mientras el otro nos prueba¹⁸”.

3.- DIDEROT: SOBRE LA VIDA DE SENECA

Seneca encarna de forma paradigmática las relaciones entre la filosofía y el poder político, una cuestión ampliamente debatida por los historiadores. Tal relación vertebró la acción, la vida y la muer-

te del pensador cordobés, sustentada, por un lado, sobre la filosofía estoica y por otro sobre la función de preceptor y consejero de Nerón. Este asunto ha interesado a literatos e historiadores entre los que destaca al respecto el ensayo escrito por D. Diderot. Éste reflexiona sobre las relaciones entre filosofía y poder al final de su vida, comparando personajes de la antigüedad clásica que ejercieron el poder y modernos ilustrados entre los que se encuentra él mismo.

El famoso enciclopedista ilustrado, conocedor por experiencia personal de la relación filosofía-poder, dada su estancia en la corte de los zares rusos, analiza la vida y obra de Seneca, utilizando ambas como pautas de su propia autobiografía. Se trata de verse a sí mismo en el otro, como en un espejo. Escribe a este propósito su *Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur la vie et les écrits de Sénèque, pour servir d'introduction à la lecture de ce philosophe*. El ensayo, publicado en 1778, contiene una biografía de Séneca, acompañada de un relato de los reinados de Claudio y de Nerón. El escrito había sido solicitado a Diderot por dos colaboradores de la *Encyclopédie*: Holbac y Naigeon y estaba destinado a servir de introducción a la traducción de las obras de Séneca. Pero el texto de Diderot desbordó el propósito inicial y se decidió darle otro destino: publicarlo como ensayo independiente que sirviera de comentario y guía para la lectura de Séneca¹⁹.

Dos son las razones que Diderot señala en el prólogo que le han motivado a

¹⁸ MONTAIGNE, *Ensayos completos*, II, *op.cit.*, pp.339-340 y 74-75.

¹⁹ La obra se divide en dos libros. El primero contiene una biografía detallada de Séneca y de sus peripecias en las cortes de Claudio y de Nerón. El segundo es una reseña de las obras de Séneca con resumen de su ideario.

escribir: 1) examinar la vida y obra de Seneca para reivindicar su figura si hubiese sido calumniado y para lamentar sus debilidades si le hubiera encontrado culpable y sacar provecho de sus lecciones sabias y vigorosas. 2) Tal motivación explicitada va acompañada de otra intencionalidad menos explicitada y más profunda: al hablar Diderot del papel de Séneca en la corte de Nerón, quiere establecer un paralelismo con su propia situación en la corte de Catalina II de Rusia. Esta trasposición histórica sobre su papel en la corte de los Zares sirve de encuadre para establecer paralelismos entre los comportamientos de Séneca y la actitud de pensadores modernos en la misma situación. Lo cual conduce a un análisis del puesto del filósofo en la sociedad: implicaciones en los gobiernos, enjuiciamiento de problemas, crítico de malas prácticas y consejero de lo justo²⁰.

3.1. ¿Qué hacían en la corte de Claudio y de Nerón Burro y Séneca? (Cap. XLV)

En oposición a Rousseau, su amigo-enemigo, Diderot es partidario del compromiso del intelectual con el poder. De partida, en su *"Vida de Séneca"*, muestra extrañeza ante la presencia de ambos en la corte de un Claudio y en el palacio de un Nerón. ¿Acaso se trató de contemporizar con el poder, condescendiendo ante los vicios de Nerón? No es el caso. Se

trata de intervenir ante el poder para mejorar su uso, de evitar males mayores²¹. Diderot se pregunta por qué Burro y Séneca se empeñaron en permanecer junto a un emperador depravado y corrupto y responde que porque esperaban una mejora ética y política del mismo, como un padre espera que el hijo descarriado retorne al buen camino. ¿Acaso estaban en su sitio? De ninguna manera pero, sólo la experiencia y el tiempo demostrarían y les daría la razón de que su alumno no merecía sus atenciones y que el emperador que tenían al lado no era digno de su afecto, ni de sus lecciones, ni de sus desvelos y consejos.

Entonces ¿por qué entraron en aquel antro? Es preciso aclarar que Nerón reinó doce años y que durante los cinco primeros se le puede considerar un excelente emperador; de ahí que mereciese la pena el trabajo que realizaron sus maestros ahorrando cinco años de calamidades al pueblo romano. Así lo expresa Diderot: "...Pero eran el tiempo y la experiencia quienes habían de enseñarles que el alumno que se les había confiado no era digno de sus cuidados; que el emperador que veían de cerca no merecía ni su afecto, ni sus lecciones, ni sus servicios, ni sus consejos"... "Pero, ¿por qué meterse en el antro de la bestia?...". Luego preguntará si el filósofo no merece gratitud del pueblo romano al haberle ahorrado cinco años de calamidades y si un prodigio tan asombroso no bastaba para sostener su esperanza y prolongar su paciencia..."²². Diderot, en consecuencia, parece distinguir tres fases en la actividad de Séneca

²⁰ Ver al respecto EDOARDO PARON, A.: *I Filosofi e il potere politico: Denis Diderot interprete della vita di Seneca*; CASINI, P.: "Diderot, apologiste de Sénèque" en *Dix-huitième siècle*, n°11, 1979, p.238 y ss; GINZO, A.: "El problema de la filosofía y el poder" en D. Diderot: V: Diderot como interlocutor de Seneca" en *Endoxa*, Series Filosófica, n°10, 1998, pp.251-286 y "Los antiguos y los modernos: D. Diderot", VI-2, "Séneca y su recepción histórica" y VI-3, "Diderot y la apología de Séneca" en *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad clásica*, n°2, 1996, pp.51-100.

²¹ GINZO, A.: *El problema de la filosofía y el poder...* p.283.

²² DIDEROT: *Vida de Séneca*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1952, pp.76-84; 197-202 y 210-212.

en la corte: en la primera predomina la esperanza; en la segunda experimenta la perversión de su discípulo. En la tercera opta por la retirada a la vida privada, ante la irremediable depravación de Nerón.

En el cap. XLVI Diderot expone qué *papeles representó Séneca en la corte de Nerón*. Según él, los talentos y las virtudes que poseía Séneca brillaban de tal manera que hicieron que una mujer ambiciosa se fijase en él y lo llamase a la corte de Nerón. En ella se le encomendaron dos papeles: en primer lugar, maestro del soberano y, después, su ministro. Además de filósofo moral que instruye y aconseja, Séneca se revela como hombre de estado. Su aspiración consistía en lograr el príncipe honesto y prudente que gobernara el imperio de acuerdo a la *lex naturae*, al logos que según convicciones estoicas, gobierna la totalidad del universo²³.

La mujer ambiciosa de quien habla Diderot no era otra que la madre de Nerón, Agripina. Es de recordar a este propósito que bajo el emperador Claudio, Seneca había sido desterrado a Córcega por voluntad de Mesalina, primera mujer de Claudio. Séneca, no obstante, se granjeó el aprecio y la admiración de los cortesanos romanos por sus consejos, que muchos interpretaban como críticas a los vicios de la corte. Entre sus admiradores se encontraba Julia, sobrina del emperador, y de cuya corrupción y adulterio Mesalina acusó de cómplice a Séneca. Asesinado Claudio y retornado Séneca del exilio, le es encomendada la educación del adolescente Nerón, a petición de la ambiciosa Agripina, madre de éste, que quiere convertir a su hijo en un príncipe cabal.

Séneca por ese camino deviene no solo preceptor del emperador sino también hombre de estado. Consciente, en todo caso, de haberse metido en la boca del lobo, como el tiempo se encargará de mostrar.

Séneca fue paciente y nunca desesperó del joven príncipe que se le había encomendado. Además compara el corazón de un maestro con el de un padre hacia su hijo y si el discípulo es emperador y de él dependen la felicidad y desgracia de sus súbditos, ¿bastaría para liberar al maestro de sus funciones o al ministro de sus deberes? El siguiente texto nos permite ver claramente lo anteriormente expuesto: “Séneca fue llamado a la corte de Nerón, debido al brillo de sus talentos y virtudes, por una mujer ambiciosa que tenía que reconciliarse con la nación, y que no sabía apreciar justamente la rigidez de los principios del filósofo o que se había propuesto quebrantarla. Cuando dejó de ser maestro del soberano, pasó a ser su ministro. Son estos dos papeles que importa distinguir. No tuvo prisa en desesperar de un joven príncipe a quien había colocado y al que se había propuesto conducir al lugar de los grandes soberanos... El corazón de un maestro virtuoso es para su alumno lo mismo que el de un padre para su hijo, y si el discípulo es emperador, si tiene en sus manos la felicidad y la desgracia del universo, un crimen, me atrevo a preguntarlo, el mayor de los crímenes, traído por un fatal encadenamiento de circunstancias donde fuera preciso que una madre perezca por su hijo, o el hijo por su madre, ¿bastaría para liberar al maestro de sus funciones o al ministro de sus deberes”²⁴.

²³ GINZO, A.: *Los antiguos y los modernos*. D. Diderot... p.89.

²⁴ DIDEROT: *Ibidem*, pp.76-84; 197-202 y 210-

3.2. *El hombre honrado, firme y constante*

Diderot presenta a Séneca como el hombre honrado y sensible que, muchas veces, se siente desolado, que se aleja, mira hacia atrás, vuelve sobre sus pasos y teme retirarse demasiado. El hombre firme se mantiene en su puesto, y aunque presiente que se acerca su perdición, él la desafía. Por eso defiende a Séneca que no se retira de su puesto ni hace dejación de responsabilidad alejándose del pervertido Nerón, a sabiendas de que arriesga la propia fama y vida. Al reflexionar sobre los emperadores romanos, fueran Calígula, Claudio o Nerón, venerados como dioses por el vulgo, Séneca piensa que la mejora de los mismos es posible, a pesar de sus comportamientos como déspotas, tiranos y autócratas. Los príncipes, aun con inclinaciones perversas, son mejorables y el famoso *quinquennium Neronis*²⁵ así lo demostró. Tal debe ser, puede leerse entre líneas, la actitud que debe adoptar el intelectual ilustrado, dispuesto a mancharse las manos con la esperanza de mejorar al rey y a su gobierno. El estoicismo aprendido de sus maestros enseñaba a Séneca cómo comportarse en tales situaciones.

Recobrar su libertad en vísperas de su muerte es lo que hizo Séneca. Veámoslo en el siguiente texto: “...Veo al hombre honrado y sensible sentirse desolado, alejarse, volver la mirada hacia atrás, detenerse, volver sobre sus pasos y sentir el temor de retirarse demasiado pronto. El hombre penetrante siente la inoportunidad de su presencia y de sus consejos: el

hombre firme se mantiene en su puesto, ve acercarse su perdición, y la desafía; no ha recobrado su libertad sino en el momento de una desgracia evidente, en la víspera de su muerte. Es lo que hizo Séneca. Poneos en el lugar del filósofo, del maestro y del ministro y pensad en la forma de conducirlos mejor que él...”. “...Algunos piensan que Séneca no ha filosofado sino en los libros. Por lo que a mí respecta lo considero tanto y más filósofo efectivo que de nombre...” Y no es Montaigne quien se expresa así, como podría sospecharse²⁶.

Séneca defiende la permanencia del hombre público en su puesto a pesar de las desazones y los contratiempos. El hombre público no puede desfallecer; gracias a su fortaleza, resistirá hasta el último momento, tiene que esperar a que lo echen. Cuando se encuentra en la corte de Nerón está animado porque los negocios prosperan, sus libros alcanzan una gran repercusión, sus opiniones son valoradas y es feliz en la nueva etapa de su vida: él está convencido de que es el momento de terminar con las intrigas, los asesinatos que marcan la política de Roma y, finalmente, que Nerón, guiado por él, será el gran innovador y renovador, es decir: el gobernante sabio que se esperaba²⁷. Él es un hombre de bien que trata de atemperar los instintos de su discípulo. Y arguye como razón que el hombre de bien no es nunca inútil como se ve a continuación: “He dicho y seguiré diciendo a los hombres públicos, cuando están ya repletos de desazones: “No hay que marcharse; es preciso esperar a que os echen”.

212.

²⁵ Es sabido por testimonio de Tácito que los cinco primeros años del gobierno de Nerón fueron óptimos y exitosos, resultado que el Historiador atribuye a Burro y a Seneca.

²⁶ *Ibidem*, pp.76-84; 197-202 y 210-212.

²⁷ VVAA, “El filósofo. Consejero imperial” en *Filosofía Hoy*, nº18, 2015, p.36.

Nerón crece y, a medida que pasa el tiempo, se cansa de sus preceptores porque no le permiten dar rienda suelta a su voluntad. Como explica Antonio Priante en *El suicidio como una de las Bellas Artes*, “Séneca, al principio, intentó eliminar aquellas tendencias desviadas del discípulo Nerón, pero no pudo; luego trató de controlarlas, pero tampoco pudo; finalmente se limitó a procurar encauzarlas para no salir él mismo mal parado. Y en este proceso acelerado de dejación, el severo filósofo llegó a verse tan implicado en las maldades del César que algunas ya no se sabe si tuvieron su origen en el discípulo o en el mismo maestro”²⁸. “No podía abandonar demasiado pronto a Nerón a su perversidad sin cometer una falta grave: no habría ninguna falta en abandonarlo demasiado tarde, en decirle sólo en último extremo: “Me canso de hacer esfuerzos superfluos. Sé malvado, puesto que quieres serlo; ya no me opondré más a ello...””.

Séneca permaneció hasta el último momento al lado del emperador aunque sabía que los esfuerzos que realizaba por educarlo eran baldíos; él ya había visto que tenía ante sí una fiera. “El hombre de bien no es nunca perfectamente inútil, siempre muere demasiado pronto” [...]. “Séneca, tú nunca conseguirás nada de Nerón, ni para los otros ni para ti”. “Para hacer el bien un ministro de las provincias tiene mil ocasiones diarias en las que el consentimiento del César es inútil, tanto para impedir como para reparar el mal, es la prerrogativa inseparable de su puesto. Los amigos, los parientes, los buenos ciudadanos, que habían estado ligados al filósofo, no fueron perseguidos sino des-

pués de la muerte de éste”²⁹.

A continuación Diderot nos invita a ponernos en el lugar de varios contemporáneos de Seneca: Novio Prisco, Paulina, Mela de Galión, etc., y de algunos de los que el ministro ponía en peligro con su muerte o con su retirada y reflexionemos si calificaríamos de baja la decisión de conservar su puesto y de pensar en nuestro bienestar. He aquí el pensamiento de Séneca dominado por la idea de solidaridad: “Creo haber hecho más por mis amigos alargando mi vida, que si hubiera muerto por ellos...” “No he considerado cuán resueltamente podía morir yo, sino cuán irresueltamente lo podían sufrir ellos...” “Me he obligado a vivir, y a veces vivir es magnanimidad...” Tal es el lenguaje de su filosofía y de su corazón, tal fue la regla de su conducta... Cuando a través del brillo de algunos signos de virtud, Séneca y Burro descubrieron en Nerón un germen de crueldad y de otros vicios prestos a florecer, se ocuparon si no de ahogarlo por lo por lo menos de retardar su desarrollo.

Esta intuición no les falló y, de hecho, el descubrimiento lo hicieron pronto: leyendo al viejo escoliasta de Juvenal vemos que Séneca se desahogaba con sus amigos advirtiéndoles del peligro que presentía de que el león retomase su ferocidad natural una vez que hubiese metido la lengua en la sangre. A pesar de todo, sus maestros decidieron permanecer junto a la bestia. Veámoslo en el texto de Diderot: “Pero este funesto descubrimiento no tardaron en hacerlo. Se lee en el viejo escoliasta de Juvenal que Séneca decía confidencialmente a sus amigos que

²⁸ *Ibidem*, pp.36-37.

²⁹ DIDEROT: *Vida de Séneca*, *op.cit.*, pp.76-84; 197-202 y 210-212.

el león volvería pronto a su ferocidad natural si metía una vez la lengua en la sangre. Ellos se determinaron, por tanto, a educar y a quedarse al lado de una bestia feroz”³⁰.

Pero ¿qué pone de manifiesto este pasaje? Este fragmento revela que, en el momento en el que se hace este diagnóstico, la lengua del tigre no estaba aún manchada de sangre. Entonces ¿podríamos reprochar a Séneca y a Burro haberla encadenado durante cinco años? Y, a continuación, podríamos preguntar al filósofo cordobés: “Séneca, ¿qué has hecho de Nerón? -Todo lo que era posible hacer. He puesto bozal al animal feroz; si no hubiera sido por mí, habría devorado cinco años antes”.

En este texto, Séneca deja claro que no se le puede reprochar nada pues ha hecho todo cuanto se podía hacer. El educador ha controlado el comportamiento del educando durante un tiempo pero, transcurrido éste, los instintos más bajos y sanguinarios se han desbocado. Y ¿habrá alguien lo suficientemente atrevido como para poner fecha límite a los preceptores de un soberano, para señalar a Séneca y a Burro el momento preciso en el que deben abandonar su puesto; es decir: para indicar al sabio cuándo le conviene morir? Dejemos que hable Diderot: “Pero ¿quién será bastante osado para señalar a los maestros de un imperio, a un Séneca, a un Burro, el momento en que les conviene dejar un puesto; al sabio, el momento en que le conviene morir?” Pelópidas decía a sus amigos, a sus soldados desolados alrededor de su lecho de muerte: “La verdadera gloria no consiste

ni en morir ni en vivir, sino en hacer bien lo uno y lo otro”.³¹

No se trata de alcanzar la corona de laurel por “morir” o por “vivir”; Pelópidas dilucida esta cuestión poniendo el acento en “hacer bien” aquello que hay que hacer en cada momento. A este respecto, nos surge la duda de si Séneca acabó aceptando el crimen y el vicio puesto que continuó en la corte una vez transcurrida la buena época de Nerón. Esta imputación podríamos hacerla extensiva a otros muchos personajes insignes que disfrutaron de los privilegios de los cargos, que lucieron los símbolos de los mismos, que permanecieron en las instituciones depravadas o que contemporizaron con cortes voluptuosas y disolutas. Estas permanencias ¿encubren una aprobación de las malas costumbres o una complacencia en la depravación? Es la pregunta que se hace Diderot: “Pero, puesto que Séneca sigue en la corte después de la buena época de Nerón, ¿se sigue de ello que ha mostrado alguna complacencia en el vicio y en el crimen?”. Después de haber leído lo que precede, un ciudadano tan justamente reverenciado por los talentos que le han conducido a los grandes puestos como por las virtudes de que dio muestras, me decía: “A pesar de todo eso, no creáis que vais a justificar a Séneca a los ojos de todo el mundo [...]”. “Me hallo muy lejos de esa pretensión –le contesté. Cuando exhumé al filósofo, oí los gritos que iba a suscitar. Dentro de cincuenta años, cuando yo ya no exista, es cuando se hará justicia a Séneca, si mi apología sobrevive”.

Séneca y Burro son dos preceptores

³⁰ *Ibidem*.

³¹ DIDEROT, *Vida de Séneca, op.cit.*, pp.76-84; 197-202 y 210-212.

que han de permanecer en su puesto hasta que llegue el momento en el que la muerte los releve. Ellos fueron fieles a su compromiso y cumplieron con su cometido; en una palabra, agotaron su tiempo. Diderot expresa su confusión ante la ligereza con la que unos hombres frívolos prescriben reglas de conducta a unos personajes ilustres y virtuosos que se vieron forzados a nadar contra corriente en una de las cortes más tempestuosas. Las intrigas, maquinaciones, temores, opiniones, esperanzas, los proyectos que cambian con las circunstancias, que, a su vez, éstas varían de un día para otro, constituyeron el caldo de cultivo en el que se movieron los pacientes educadores de Nerón. Diderot expresa su malestar por la liviandad de las críticas vertidas sobre ellos: "...Y lo que me confunde es la ligereza con que unos hombres frívolos prescriben reglas de conducta a personajes de una prudencia consumada y situados en la más tempestuosa de las cortes;...sin que sus falsas conjeturas sobre lo que ocurre a dos leguas de las orillas del Sena les inspiren la menor incertidumbre sobre lo que ha pasado hace dos mil años en las riberas del Tíber. Hablan no como si estuvieran bajo el vestíbulo de la mansión dorada, sino en el tocador de Popea. Que hablen, pues, ya que hallan auditores bastante pacientes para escucharlo y un apologista bastante imbécil para que los conteste"³².

3.3. Utilidad de la filosofía

Contrariando los consejos de su padre, Seneca se había decidido a dedicarse a la filosofía, a pesar de los riesgos que la decisión entrañaba. Inicia por ello contactos y lecciones con maestros afamados

como el estoico Atalo, el pitagórico Soción, el cínico Demetrio y el ecléctico Fabiano. Un abanico de doctrinas tendientes a orientar la vida y que le permitirán conducirla según el *Ideal del sabio*³³

Ante el peligro, el hombre prudente y el insensato adoptan posturas distintas. Es en este momento en el que entra en juego la filosofía. Ella nos ayuda a sustraernos al peligro y en eso radica la diferencia entre la actuación del hombre prudente y el insensato. "...¿Para qué sirve la filosofía, si no sirve en los momentos peligrosos?" Sirve para sustraerse al peligro, según que el bien general, el bien particular e incluso, a veces, su propio bien lo exijan; y eso es lo que distingue al prudente del insensato... "¿La filosofía consiste en predicar a los demás la inflexibilidad de la virtud, el desprecio a la vida y en dispensarse uno mismo de ello?"... El filósofo que da el precepto sin el ejemplo no cumple sino la mitad de su tarea. Séneca escribió, vivió y murió como un sabio. Ésta no es la opinión de Suilio y de sus discípulos, sino la de Tácito..." "No hay que predicar a los demás lo que somos incapaces de hacer". Ahora bien, esta máxima requiere una matización: "Hay que predicar a los demás todo lo que es bueno y loable, seamos o no capaces de hacerlo"³⁴. No porque carezcamos de cualidades, vamos a impedir dar un consejo. Se puede enseñar con el precepto y con el ejemplo como vemos en el siguiente texto: "Se enseña con el precepto, se enseña con el ejemplo; cada una de estas lecciones tiene su ventaja. Feliz aquel que puede ofrecernos las dos y que,

³² *Ibidem*.

³³ Ver MARTÍN SÁNCHEZ, F.: *El ideal del sabio en Séneca*, Córdoba, Pub. del M.P y Caja de Ahorros, 1984.

³⁴ *Ibidem*.

dotado del talento de Horacio, añade con su modestia: “Si no soy el instrumento que corta, ¡seré al menos la piedra que afila!”³⁵.

Séneca se adelanta a los tiempos actuales y pone en labios del hombre prudente el consejo ideal cuando éste se enfrenta a un tirano incorregible: entonces debe dedicarse a vivir y a conseguir el bienestar de las regiones cuya administración le confió un día. Además contrapone el príncipe disoluto, ignorante, feroz, débil al maestro valioso entregado a la formación de aquél: “El hombre sensato habría dicho a Séneca: “Cuando pierdas la esperanza de corregir a Nerón, vive y persiste para el bienestar de las regiones cuya administración te ha confiado. Cuanto más inaplicado, ignorante, disoluto, débil o feroz es un príncipe, más valioso es el sabio en su puesto...”

3.4. *Pedagogía blanda y comprensiva*

A los preceptores de Nerón (cap. XLVII) no les era ajena la imposibilidad de imbuir en aquel príncipe disoluto la austeridad de costumbres practicada por ellos. De ahí que trataran de sustituir la inclinación desmedida hacia las voluptuosidades ilícitas y groseras por el gusto por los placeres delicados y permitidos. Es decir: una pedagogía más permisiva y blanda que convirtiera al príncipe en un hedonista aceptable. La sed del príncipe por disfrutar de estos placeres queda reflejada en el siguiente texto: “¿Cuáles podían ser el fruto de su ejemplo y el efecto de sus discursos sobre un príncipe mal nacido y rodeado, además de esclavos corrompidos y de mujeres perdidas que, al aplaudir sus inclinaciones, le pin-

taban a Séneca y a Burro como dos pedagogos inoportunos; el uno más hecho para perorar en la sombra de una escuela que para ser admitido en la intimidad de un emperador; el otro, más propio para mandar en un campamento a la soldadesca que para representar un papel en un palacio³⁶?

El ambiente de depravación en la corte era enorme; los vicios, la perversidad, los abusos envilecían todo lo que se les acercaba, las mujeres pérdidas y malvadas compiten en la toma de decisiones con el emperador, incluso, doblegan la voluntad de su amante, como se pone de manifiesto en las siguientes líneas: “Plinio el Viejo dice que hubiera sido menos doloroso ver a Nerón consultar a los espíritus infernales que a las favoritas. Los hombres perversos de la corte se aprietan a su alrededor, doblan la rodilla ante ellas, y éstas envilecen todo lo que se les acerca. Son protectoras natas de los malvados, perseguidoras infatigables de las gentes honradas. Sentadas en el trono al lado de su señor, hay dos autoridades: ellas tienen su partido, su consejo, sus audiencias; el imperio del soberano es menos tiránico, menos caprichoso que el suyo. Doblegran a su gusto la voluntad de su amante, depoen a los ministros, dan generales a los ejércitos, señalan sus marchas en un mapa...”³⁷

3.5. *Dime la filosofía que profesas y te diré el hombre que eres*

El filósofo romántico J. G. Fichte estampaba en su *Teoría de la ciencia*: “Dime la filosofía que profesas y te diré el hombre que eres”. “El hombre se trasluce tras el

³⁵ *De Ars poética*, v. 348.

³⁶ DIDEROT: *Vida de Séneca*, op.cit., pp.76-84; 197-202 y 210-212.

³⁷ *Ibidem*.

filósofo Séneca”, escribe también Diderot. Frente a los críticos de Seneca que le acusan de que sus hechos contradicen a sus dichos, Diderot afirma que no entrará en reprochar esto a los críticos; él cree en el carácter de su espíritu y en el espíritu de su carácter. Ni siquiera el más sabio de los atenienses nació felizmente sino que tuvo que practicar la virtud aunque no le faltó la inclinación natural al vicio. Si Séneca fortaleció su debilidad natural con los principios de la filosofía estricta y rigurosa, es un motivo para apreciarlo más. “¿No es muy ridículo ver a un personaje grave hablar de virtud con sutileza?”. Puede parecer ridículo pero, precisamente, cuando se habla de virtud es cuando Séneca es entusiasta y deja de ser sutil.

A la gente y a la corte, no se le pasan desapercibidas las calumnias a las que se verá abocado por sus riquezas, sus bienes, su poder, el favor y la munificencia de César. Y este hecho, lo reconoce ante sí mismo y ante su discípulo. Y ¿cuál ha sido la postura de los enemigos del filósofo? Se han aliado con los detractores del filósofo y han añadido: “Estos son los reproches que os harán, y harán bien, pues los habéis merecido”... ¿Es posible creer que un hombre de espíritu (y se le concede a Séneca) sea bastante indiscreto para dirigirse, por boca de sus detractores, invectivas que su propia conciencia confesaría y bastante torpe para dirigírselas delante de un discípulo capaz de tomarlo a la letra?

Y prosigue Diderot: “Si uno de nuestros aristarcos hebdomadarios dice familiarmente a un amigo: “Ved lo que me ha ocurrido desde que me he metido en esta triste y miserable carrera. Sabía perfecta-

mente que no dejarían de acusarme de ignorancia, de parcialidad, de maldad, de venalidad, de hipocresía, de mala fe; pero sois vos quien lo ha querido”... “¿Era, pues, un mérito tan grande no haber sido el corrupto de su discípulo?”... No; pero, ¿era un mérito tan flaco el haber hecho de él, a despecho de la naturaleza, un gran emperador, y eso durante cinco años, casi la mitad de su reinado? “Séneca no era un sabio y Tácito no lo niega.”... Séneca ha dicho: *El clemente Neron*. Entonces se solían utilizar epítetos que precedían a los nombres de los emperadores.

Para atacar a Agripina basta con leer a Tácito y ver cómo el historiador la presenta en una de las numerosas orgías nocturnas del palacio. Al margen de que Dion sea un impostor, el autor de los *Anales* es verídico, que lo malo que yo he dicho de esa mujer, caracterizada por una ambición desmesurada que enervaba a los espíritus, *cunctis cupientibus infringi matris potentiam*, y en la que el ansia de reinar ahogó el sentimiento natural y acabó con el freno del pudor, está muy por debajo de todo lo malo que habría podido decir de ella sin calumniarla.

Otro autor serio, citado por Diderot en algunas ocasiones, emite este juicio: “Agripina, hija, hermana, mujer, y madre de emperadores, era un espíritu compuesto por toda clase de perversiones”. “Agripina se prometía una gran parte de la administración del Imperio; era preciso, pues, que esta princesa, que no carecía de luces y que conocía a los hombres, contara mucho con la flexibilidad *filosófica* del personaje. Parece que la llamada del destierro no honra mucho al exiliado”.

No se debe a Séneca, sino a la sagaci-

dad de Agripina y a sus opiniones, a lo que no hace mucho honor la llamada del filósofo. A la pregunta de cuáles fueron sus lecciones hay que responder que las de la filosofía que tanto desagradaba a Agripina hasta el extremo de desaconsejar a su hijo su estudio porque no convenía a un emperador. Y respecto a sus frutos, se consiguieron cinco años de un reinado envidiado por Trajano.

Respecto a la razón de la llamada de Séneca, Diderot se inclina a creer en la rabia que sentía Agripina contra los dos preceptores de su hijo: Séneca y Burro, entre los cuales no distingue; sin embargo, Tácito relata que Agripina no solicitó el levantamiento del destierro de Séneca y su nombramiento de pretor sino para ganarse la simpatía y la gracia del pueblo y así, disimular con un acto encomiable la serie de “fechorías” a las que le tenía acostumbrado, *ne malis tantum facinoribus innotesceret*, poniendo al lado de su hijo un maestro célebre por sus luces y virtudes³⁸.

El historiador no deja ningún cabo suelto y así prevé todas las imputaciones de la maldad. No obstante, si existiera cualquier aristarco que afirmase que Séneca no pudo evitar el educar al hijo en los principios de la madre, ¿no estaríamos ante un ignorante que no ha leído nada de Historia o ante un vicioso que suelta lo primero que se le viene a la mente?: “Séneca compromete a su amigo Sereño.” No parece ser así. ¿A qué podía comprometerlo, si fuera cierto? ¿Acaso a ocultar al público una relación vil que él no podía ni impedir ni romper o a sustraerla al conocimiento de la ambiciosa, celosa y furibunda Agripina, una mujer ca-

paz de llegar a extremos insospechados?

Y respecto a la condescendencia de Sereño ¿os parece deleznable? Ahora increpa a los censores preguntándoles: “¿Os trasplantaríais siempre desde vuestros graneros, desde el polvo de vuestros bancos, de la sombra de vuestras escuelas, al centro de los palacios de los reyes, y condenaríais intrépidamente la vida de las cortes conforme a vuestros principios monásticos y a vuestro régimen de colegios?”.

“Séneca sostiene a Acté frente a Agripina”. Esto no es cierto; lo que sí hizo Séneca fue servirse de Acté frente a la incestuosa Agripina. Ésta, con tal de conservar el poder, mantenía una relación incestuosa con su hijo. Séneca, al advertir esto, favoreció la entrada de la liberta Actea en la vida del emperador que la conoció en un banquete que ofreció el general Otón de quien era amante. Nerón quedó cautivado ante la belleza exótica de Actea que lo sedujo y, gracias a sus consejos, el emperador tomó las riendas del gobierno. “Mesalina temía el genio penetrante de Séneca. Nos parece que no hacía falta ser demasiado penetrante para percibir los desórdenes de la casa de Claudio”.

Muchos eran los desórdenes y licencias de esta casa; cuanta menos sutileza fuera necesaria para percibirlos, más de temer era un observador perspicaz. “Mesalina no podía temer que Séneca, que, además no era más que un simple particular, pensara en hacerle perder el favor de un príncipe incapaz de escuchar un buen consejo y de aprovecharlo”³⁹.

³⁸ DIDEROT: *Vida de Séneca, op.cit.*, pp.76-84; 197-202 y 210-212.

³⁹ *Ibidem*.

Mesalina era recelosa como lo son todos aquellos que abusan y gozan del favor, de la imbecilidad o de la debilidad de los soberanos: no soportan a su lado más que cómplices y cómplices subalternos; con sus celos consiguen alejar a todos los demás del entorno del soberano. En realidad, Claudio no era imbécil como para no darse cuenta de la maniobra que se operaba a su alrededor tratando astutamente de despojarle de su autoridad. Si hubiese tenido tal grado de estupidez como para no advertirlo, los malvados hubiesen seguido temiendo a Séneca. Es verdad que no era más que un particular muy valorado en la estimación pública y en la intimidad de los poderosos. Además es Tácito quien atribuye ese motivo a Mesalina.

Antes del asesinato de Agripina, la conducta de ambos era idéntica: son dos ministros relevantes pero, en el momento en que está echada la suerte sobre Agripina y se les confía su muerte, Diderot los ve igualmente inocentes. Una vez que se ha ejecutado la muerte, los dos siguen en la corte pero desempeñando diferentes papeles: uno hace de cortesano, el otro de censor.

Cuando el fantasma del crimen ha echado al príncipe de la Campania, Burro obliga a los soldados a doblar la rodilla ante el parricida, a felicitarlo por el peligro de que se ha librado y a besar unas manos todavía humeantes de la sangre de una madre; alaba al histrión y al cochero. Sin embargo, el pueblo acusa a Séneca como parodista del cantante y censurador del conductor del carro. “He colocado a Nerón por encima de Augusto”⁴⁰.

3.6. Rasgos sublimes de un autor de mucho ingenio

Séneca está dotado de múltiples rasgos sublimes. En primer lugar el *Estilo de sus cartas*. Diderot nos pone sobre aviso para enjuiciar el estilo epistolar de Séneca, caracterizado por una familiaridad que le permite verter pensamientos y expresiones que estarían fuera de lugar en otro género. Sus cartas están plagadas de cosas hermosas y, aunque, su traducción es bastante natural, Diderot prefiere la versión original: “...Seré indulgente con el estilo epistolar, admitiré que la familiaridad del género admite pensamientos y expresiones que no cabrían en otro, pero, aunque llenas de cosa bellas, sus cartas, bastante naturales en la traducción, no me dejan de parecer menos rebuscadas en el original”.

En segundo lugar sobresale por sus *Enseñanzas y preceptos*. Estos constituyen el *corpus* de un curso moral sin igual en la antigüedad. Algunos de estos preceptos hay que tenerlos presentes en la memoria, llevarlos grabados en el corazón, al igual que otras muchas reglas de conducta “so pena de faltar a los deberes más sagrados y de llegar a la desgracia,... hay que recibirlos de buena educación o deberlos a Séneca”.

Nuestro filósofo se ha convertido en un auténtico manual de consulta. Podemos hacer ver a nuestros hijos su utilidad pero no permitirles su lectura hasta que lleguen a la madurez. Entonces, cuando hayan conocido a otros autores antiguos y modernos y sus lecturas les hayan formado el gusto, estarán en condiciones de conocer a Séneca a través de sus escritos.

⁴⁰ DIDEROT: *Vida de Séneca*, op.cit., pp.84-76;

197-202 y 210-212.

Veamos lo que dice Diderot: “Que este filósofo sea, pues, nuestro manual asiduo: expliquémoslo a nuestros hijos, pero no les permitamos su lectura sino en la edad madura, cuando un trato habitual con los grandes autores, tanto antiguos como modernos, haya afirmado su gusto”.

En tercer lugar es admirable *su estilo* en general. Un estilo brillante y ligero, más parecido a la conversación chispeante del salón dieciochesco que al discurso árido del filósofo. Un estilo coloquial y narrativo aunque veces superficial en el tratamiento de los conceptos. Séneca escribe con precisión, de una manera viva, enérgica y un tanto abigarrada. Sus imitadores no alcanzarán jamás el nivel de sus bellezas originales. No sería conveniente que los jóvenes bebieran en sus obras y se convirtiesen en meros copistas. Veamos lo que nos dice Diderot: “Su manera es precisa, viva, enérgica, apretada pero no es ancha. Sus imitadores no se elevarán nunca a la altura de sus bellezas originales, y sería de temer que los jóvenes, cautivados por los defectos seductores del modelo, sólo se convirtieran en insípidos y ridículos copistas. Así pensaba yo de Séneca en una época en que me parecía más esencial decir bien que hacer bien, tener estilo que tener buenas costumbres, y conformarme a los preceptos de Quintiliano que a las lecciones de la cordura”⁴¹.

3.7. Apropriación de ideas y pensamientos

Y termina Diderot aludiendo a la cantidad de pensamientos e ideas con las que algunos de nuestros escritores más célebres han revestido sus obras. Si las analizásemos detenidamente, encontraríamos

que subyace el pensamiento de Plutarco, Séneca, Maquiavelo o Montaigne: “¡De cuántos pensamientos grandes y elevados, de cuántas ideas ingeniosas e incluso extrañas, se despojaría a algunos de nuestros escritores más célebres si se restituyera a Plutarco, a Séneca, a Maquiavelo y a Montaigne lo que han tomado de ellos sin citarlos! Amo la franqueza de este último: “Mi libro —dice— está hecho con los despojos de los otros dos”⁴². Yo permito que se tome prestado, pero no que se robe, y menos aún que se injurie a aquel al que se ha robado”⁴³.

4. CONCLUSIÓN

Al recordar a Séneca Denis Diderot toma postura ante la doble tradición que existe sobre aquel: una, la que le presenta como responsable de los vicios de las cortes imperiales de Claudio y de Nerón. Porque corrían por Roma críticas contra la acumulación de riquezas por parte de Seneca, contra la ostentación de sus villas y jardines, contra su autoestima excesiva. Y otra: la que vio en él al preceptor y moralista de un príncipe perverso a quien logró conducir hacia el bien durante los cinco primeros años de su gobierno.

A través de los eventos del imperio y de la actitud de Seneca ante los mismos se trasluce la valoración y actitud de Diderot ante su propia época. La conducta de Seneca sirve de referencia normativa para los intelectuales de la Ilustración. El presente es interpretado a la luz del pasado. Sobre la pauta del mundo antiguo el ilustrado erudito traza una imagen de la modernidad en la que destaca la figura del

⁴¹ DIDEROT: *Vida de Séneca, op.cit.*, pp.76-84, 197-202 y 210-212.

⁴² *Ensayos*, lib. II, cap. XXXII.

⁴³ DIDEROT: *Vida de Séneca, op.cit.*, pp.76-84, 197-202 y 210-212.

intelectual cumpliendo unas funciones específicas en la sociedad: consejero, educador, moralista. Solamente merece el nombre de filósofo quien se entrega a la búsqueda de la verdad y a la práctica de la virtud. El ensayo de Diderot, por tanto, más que un estudio histórico-crítico riguroso es una apología del sabio antiguo idealizado como ejemplo de comportamiento⁴⁴.

Hablar de Roma y de Séneca era hablar de sí mismo y de sus vicisitudes en la corte de Catalina II. Un paseo por la antigüedad clásica servía como instrumento para la comprensión de la historia del presente. Entre la Antigüedad y la Modernidad existían concordancias. París y Roma, tan distantes en el tiempo, no lo estaban tanto en costumbres y vicios⁴⁵. En Séneca Diderot lee e interpreta a intelectuales modernos, que como Voltaire en la corte de Federico II o el propio Diderot en la de Catalina II vivieron situaciones paralelas. El escrito de Diderot, por consiguiente, posee un carácter autobiográfico y polémico. Reflexionar sobre Seneca aporta comprensión sobre sí mismo y sobre la época en que tocó vivir a Diderot. Séneca aparece como el *alter ego* del ilustrado galo y al justificar éste a Seneca pretende justificarse a sí mismo⁴⁶.

Con ello el despotismo ilustrado es llamado a juicio y en su contexto se analiza la función del intelectual en la política y su misión de mejorar al príncipe y al gobierno. La meditación de Diderot es un alegato a favor del compromiso del filósofo con la sociedad, a favor de una filo-

sofía militante⁴⁷. Se pergeña por ese camino una filosofía política que trasciende los límites de una época para reivindicar validez más allá de las circunstancias temporales y locales. La historia aparece como tensión entre la virtud y el vicio, tensión que perdura también en la época en que vive Diderot.

⁴⁴ GINZO, A.: *Los antiguos y los modernos*. D. Diderot, *op.cit.*, p.93.

⁴⁵ *Ibidem*, p.95.

⁴⁶ GINZO, A.: *El problema de la filosofía y el poder*, *op.cit.*, p. 282.

⁴⁷ *Ibidem*, p.284.

EL MERCADO DEL ARTE. UNA RUPTURA

Adrià Harillo Pla
Máster en Mercado del Arte

RESUMEN:

El arte, como actividad humana, siempre ha sido un reflejo del ser humano y sus circunstancias mientras que, a su vez, ha afectado a los modos de concebir el mundo. Tras el desconcierto en el arte producido a partir de las vanguardias, nació la concepción del Mundo del arte como órgano decisor. Frecuentemente, se ha utilizado el mercado como elemento legitimador de las teorías vertidas por el Mundo del arte pero, actualmente, la teoría y el mercado han experimentado una ruptura que hace cuestionar los cimientos de dichas argumentaciones.

ABSTRACT:

Art, like human activity, has always been a reflection of human beings and their circumstances while, in turn, has affected the ways of understanding the world. After the confusion in art produced from the avant-garde, was born the concept of the art world as decision-making body. Often, we used the market as legitimizing element of the theories expressed by the world of art but currently the theory and the market have experienced a rupture that calls into question the foundations of such arguments.

PALABRAS CLAVE: *Mundo del arte, Danto, Mercado del arte, China, Arte contemporáneo.*

KEYWORDS: *Art world, Danto, Market of the art, China, Contemporary art.*

1.- INTRODUCCIÓN

El presente artículo busca plasmar y reflexionar acerca de la anómala relación existente en la actualidad entre la teoría del arte contemporáneo típicamente occidental y el mercado, especialmente tras la apertura y la prosperidad experimentada por China en los últimos tiempos.

Para ello, se tratará la influencia del ser humano en la concepción del mundo y en la formación de éste, concretamente, en lo referente al arte.

Tras ello, examinaremos la postura de Arthur C. Danto sobre el Mundo del arte

con pretensiones de comprender la actividad teórica que legitima a la artística, así como se analizarán algunas de las posibles problemáticas que surgen de su interacción con el libre mercado. La mayoría de estas críticas fueron expuestas, de forma detallada, por Félix Lucas Ovejero¹, aunque procurando un discurso diferente al aquí pretendido. La influencia de su obra se hace más que patente en las críticas aquí realizadas al libre mercado.

Por último, mediante el análisis de diferentes fuentes, se pretenderá mostrar una evidente discordancia entre la in-

¹ OVEJERO LUCAS, Félix: *El compromiso del creador*. Madrid, Galaxia Gutenberg, 2014.

fluencia del Mundo del arte y los resultados económicos obtenidos en el mercado. Este hecho genera una ruptura entre dos ambientes que, tradicionalmente, habían disfrutado de una clara correlación y, con ello, un problema de legitimación.

2.- EL MUNDO COMO REFLEJO DEL HOMBRE Y VICEVERSA

Los resultados de las investigaciones llevadas a cabo en los últimos tiempos por dispareas disciplinas académicas, que abarcan desde la biología hasta la sociología, nos han permitido certificar, con cierta garantía, que el mundo tal como lo entendemos es el resultado de una composición de factores y elementos de diferente índole.

Desde el preciso momento en que el individuo se encuentra insertado en el mundo, percibe una serie de elementos objetivos, que son externos a él y preexistentes a su vida. Consecutivamente a su recibimiento, el ser humano codifica y asimila esos objetos. A pesar de eso, el hombre, no actúa como un mero receptáculo compilador de informaciones en forma de *inputs* de manera pasiva. Mediante este proceso de intervención, transmuta asimismo la condición del mundo, ya sea en un ámbito físico o representacional.

El Doctor Jesús Mosterín, en correspondencia a este hecho manifestó en una ocasión:

De igual modo, lo que pensemos y digamos del mundo no depende sólo de él, sino también de nuestro sistema conceptual, que selecciona, condiciona y determina los aspectos del mundo que tenemos

en cuenta, en los que pensamos y de los que hablamos. El mundo pensado es también resultante de dos factores: nuestro sistema conceptual y el mundo real².

El ser humano yace, por consiguiente, de forma mudable en el mundo y es transformado por los factores objetivos y existentes en éste. A su vez, mediante su presencia, el concepto del mundo se ve modificado entre sus dominios. En este proceso, influyen compuestos diversos como la genética y, no menos importante, la cultura³.

Ésta fue definida (entre muchos otros) por Edward B. Taylor en 1871 del modo que sigue:

Un todo complejo [...] que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otras competencias y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad⁴.

Como puede observarse, en la descripción ofrecida por Taylor, no hay ninguna alusión que vincule la cultura a la idea positiva con la que asiduamente es relacionada, una concepción que supone desacertadamente que la cultura conlleva consigo misma una extraordinaria erudición y sabiduría buenas y positivas en

² ESTANY PROFITÓS, Anna: *Introducción a la filosofía de la ciencia*. Bellaterra, Servicio de publicaciones de la UAB, 2006, p. 101

³ La cultura no es innata, en los seres humanos, sólo una parte de su comportamiento es instintivo ya que nuestro comportamiento social no se ha adquirido genéticamente sino que ha sido aprendido. Ward Goodenough sostiene que la cultura se compone de cuatro elementos interdependientes: conceptos, relaciones, valores y reglas.

⁴ TYLOR, Edward B.: *Primitive Culture*. Londres, J. Murray, 1871.

términos absolutos⁵.

No parece ilógico ante esta tesitura, sostener que, el ser humano, está en relación más o menos consciente con los elementos que él mismo ha creado y concebido⁶. Sin su presencia, algunos de los campos no habrían tenido lugar en el mundo pero, tras su invención, la ligazón entre invención e inventor es bilateral. Especialmente nos interesan, en este caso, dos factores concebidos: son el arte y el mercado.

3.- EL PROBLEMA DE LA FALTA DE REGLAS CLARAS EN EL ARTE

En las prácticas artísticas contemporáneas y actuales, todavía no se ha establecido, a día de hoy, un criterio preciso que permita, acertadamente, disociar entre aquellos objetos y prácticas que puedan ser catalogadas como arte y sus contrarias, es decir, aquellas que no alcancen a conquistar semejante título. Este hecho puede atribuirse a la inexistencia de unas directrices normativas conocidas y aceptadas que, merced a su dominio, nos permitiesen evaluar, deliberar, o decretar nuestro parecer en lo referente a este punto⁷.

⁵ En tanto que todas las prácticas sociales son adquiridas, requieren un cierto grado de aprendizaje y de conocimiento. Sin embargo, la propia antropología se plantea si cualquier actividad debe ser aceptada, por el simple hecho de ser tradicional y típica o si, contrariamente, pueden ser sujetas a disputas morales, sin caer en el etnocentrismo.

⁶ Conocimiento como sinónimo de conciencia de los propios estados mentales, no desde la relación entre el sueño y la vigilia fisiológica.

⁷ La vigente multiplicidad y albedrío del arte, ha excedido cualquier tentativa por definir y delimitar sus particularidades indispensables. Esta tesitura llevó a Arthur C. Danto a plantear la idea de “El

A diferencia de lo que sucede en la actualidad, primitivamente, la persona diestra en los asuntos de las artes tenía unas reglas. Éstas, permitían dictaminar quién era sobresaliente en su delicadez y exquisitez, gracias a su mayor competencia⁸. Buena descripción de ello dio David Hume en su obra “*The Standard of Taste*” cuando, mediante la exposición de un caso particular, evidenció cuál era su idea acerca de lo que debía ser un esteta. Éste aparecía como una persona que, forzosamente, debía cumplir con tres características para situarse en el citado nivel superior. Este sujeto debía ser versado en la relación con los objetos artísticos, debía, asimismo, ser un individuo que hubiese sometido a comparación varios bienes artísticos y, postteriormente, encontrarse libre de prejuicios.

El escocés encarnó oportunamente a este personaje citando un fragmento del popular Don Quijote de la Mancha⁹.

En el caso de reconocer que el arte

fin del arte” en su conocido libro *After the End of Art*, publicado en 1997.

⁸ El arte se comprendía como sinónimo de verdad. Conocer la verdad plasmada en él era el objetivo. En la interacción con él, incluso se concebía la idea del Síndrome de Stendhal, algo impensable en la actualidad.

⁹ Todas estas concepciones fueron plasmadas en su libro “*The Standard of Taste*”, texto que vio la luz por primera vez en el año 1757 y que se encontraba incluido en sus “*Four Dissertations*”. En el fragmento aludido, Don Quijote y Sancho Panza presumen de ser altos entendidos en el conocimiento de las actividades de la enología. Ante una opinión totalmente dispar entre ambos amigos, son motivo de burla general por parte del resto de presentes. Uno, por su parte, decía notar un gusto metálico mientras, el otro, a un material parecido al cuero. Al vaciar la bota de vino, se descubrió una llave oxidada atada a un cordón en el fondo, lo que les dio la razón a ambos, aunque ambos apreciases cosas distintas

existe¹⁰, debe pretenderse un consenso, como ya sugirió Kant, que permita instaurar una objetividad¹¹ y un principio al que remitirse pues, a pesar de que algunos consideren que «para un economista arte es todo aquello que un individuo considera que es arte»¹². Este hecho no es posible en términos esenciales pues, para pensar algo como arte, debe poder limitarse a algo y ser compartido como tal¹³. En el caso de no hacerlo, si el dictamen no se cimienta en factores como pueden ser la excelencia, el método, el canon, la belleza, o en algún otro componente, nos queda el todo, y eso, significa disminuirlo a la nada. Algo imposible pues el arte es algo, aunque no seamos capaces de determinar el qué.

4.- LA RESPUESTA DE DANTO, EL MUNDO DEL ARTE

Sumidos en esta tesitura, emergió una de las teorías mayormente aplaudidas y aceptadas por la comunidad académica desde su aparición hasta el día de hoy. Ésta fue la probabilidad de la existencia

de un resolutivo Mundo del arte¹⁴.

El Mundo del arte al que se refería el pensador norteamericano ha sido acertadamente descrito como:

El complejo formado por los artistas, galeristas, museos, coleccionistas, fundaciones, críticos de arte, algunas revistas y otros medios de comunicación y algunas instituciones docentes. Algunas instituciones políticas y algunos mecenas que tienen prácticas sociales como producir obras de arte, venderlas, comprarlas, tasarlas, coleccionarlas, exhibirlas, escribir sobre ellas, defenderlas, atacarlas, gozar de ellas, fascinarse y obsesionarse con ellas¹⁵.

Llama la atención el hecho de que, a pesar de que todas las piezas de este conjunto se encargan de un mismo objeto, a saber, el arte, este grupo no está compuesto por un conjunto uniforme, ni en los métodos, ni en las pretensiones, ni en las labores¹⁶. Debido a este factor, debemos plantearnos si el anhelo final en descubrir aquello que es el arte, es general e igual entre la mayoría de los miembros de esta colectividad llamada Mundo del arte.

En el arte contemporáneo y actual, la congregación a la que Danto apuntó atesora un elemento diferenciador en la disyuntiva situación de tener que resolver, de forma excluyente, qué hace que un

¹⁰ Hecho necesario, pues los físicos no se plantean si existe la física, los matemáticos si existe la matemática o los psicólogos la *psíque*. Todos ellos dan por hecho que el objeto de sus investigaciones existe, y mediante éstas, intentan descubrir más acerca de sus características y cualidades.

¹¹ Una objetividad no como algo ajeno a nosotros y con unas características inmutables, sino como un consenso en el conjunto de la opinión.

¹² RASCÓN CASTRO, Cristina: *Para Entender La Economía del Arte*. México, Nostras Ediciones, 2009, p. 13

¹³ Una mesa es una mesa porque todos compartimos una idea general de mesa. Cuando un niño se equivoca en la referencia ya que no conoce el significado exacto, se le corrige y reeduca, de modo que pueda comprender la idea de mesa y, por lo tanto, referirse a ella de forma correcta.

¹⁴ Este concepto apareció por primera vez en el artículo de Arthur C. Danto titulado “*The Art-world*”, que fue publicado en la edición 61 de *The Journal of Philosophy* (1964).

¹⁵ VILAR I ROCA, Gerard: *Las razones del arte*. Boadilla del Monte (Madrid), Antonio Machado, 2005, p. 80

¹⁶ Semejante hecho conlleva que no se actúe como un conjunto único y, en muchas ocasiones, dentro del mismo Mundo del arte, sus miembros desconocen el trabajo de unos y otros (por ejemplo, los coleccionistas y los historiadores, o los expertos en su mercado y los teóricos)

mero artefacto o una unión de ellos pueda convertirse, en ocasiones, en arte y en otras no.

Según la hipótesis del de Michigan, frente a dos objetos indiscernibles, existe una suerte de atmósfera teórica, que determina que objeto merita ser comprendido bajo la naturaleza de arte y cuál no¹⁷. Este hecho, nos remite a la situación en que dos elementos sensiblemente indiscernibles entre sí pueden ser catalogados en categorías diferentes, con su correspondiente disparidad de precios¹⁸.

Danto consideraba que, el público ajeno al mundo del arte, era como un sujeto que, sin la teoría, ignoraba el potencial de la obra, pues meramente realizaba una inspección trivial del objeto¹⁹. Este hecho fue utilizado por Danto para sostener que las obras artísticas siempre pertenecen a dos mundos: el real y el del arte²⁰.

Ante semejante situación, el arte no se revela como tal *per se*, como defendían grandes clásicos y hombres de razón como por ejemplo Aristóteles. Al establecer

la necesidad de un componente externo, las opiniones y pareceres del público no son determinantes puesto que no forman parte del Mundo del arte. Este panorama lo que origina es una subordinación ante las teorías vertidas por el Mundo del arte²¹. Una situación que, sin unas reglas establecidas, facilitan en gran manera posibles abusos de poder ya que no existe ningún elemento en el que justificar y apoyar la perspectiva personal.

Se ha defendido, con la pretensión de resguardar esta concepción bajo un supuesto halo de objetividad que, una vez insertados en un marco teórico, es ya imposible salirse de él y relacionarse con el objeto de distinto modo del que la teoría nos muestra. El hecho de que los instrumentos sensoriales y empíricos no sean adecuados para discernir entre lo que es arte y lo que no lo es, así como el factor de que una vez insertados en una atmósfera teórica concreta no podamos ser capaces de salir de ella, parece que, más que una manifestación en pro de la objetividad, genera un manifiesto emplazamiento dogmático de las concepciones artísticas.

La gran cuestión que envuelve a la validez de esta hipótesis nace de la duda acerca de: ¿en base a qué el mundo del arte determina qué es arte?

¹⁷ Esta hipótesis fue reflejada en *"The transfiguration of the commonplace"*

¹⁸ Hughes escribió en la revista *"Time"* un artículo llamado *"The Great Massacre"* en 1990 en el que afirmaba que "El mercado del arte es inherentemente volátil porque, al revés de otros mercados, está ligado a valores no intrínsecos. El precio del arte está determinado pura y simplemente por antojo." Basta con recordar la pasada edición de la feria de arte contemporáneo ARCO, donde se ofertaba un vaso de agua medio lleno de Wilfredo Prieto por 20.000 euros.

¹⁹ Recientemente apareció en la televisión un anuncio en el que un niño gritaba emocionado con un palo en la mano pensando en su utilidad para el juego cuando este fuese combinado con su imaginación.

²⁰ En el primero, gobernaría seguramente la utilidad del objeto, para que fue creado, su finalidad. En el segundo, otra cosa.

²¹ Esto es normal. El médico cura la salud, no el abogado ni el vendedor, pero el problema es que si no hay unas reglas para ver si se hace bien o mal, no se puede establecer un criterio objetivo, como el mejor médico es el que mejor restaura la salud. En portugués existen dos términos que ejemplifican a lo que nos referimos, *brincar* y *jogar*. El primero, el hecho es parecido, solamente que *jogar* implica unas reglas establecidas y conocidas, *brincar* no. Por lo tanto, en el primer segundo de los casos, existen unas igualdades de condiciones para llegar a un objetivo, en el primero, solamente existe el fin.

En este sentido, y a diferencia de la teoría institucionalista que posteriormente propuso George Dickie²², para Danto, el mundo del arte es un mundo de razones.

Esta aclaración parecía, aparentemente, contribuir a evitar la detracción por arbitrariedad dentro del Mundo del arte. Bajo esta condición en base a la cual en el Mundo del arte no imperaría, hipotéticamente, la sinrazón sino un cúmulo de justificaciones, se deriva un Mundo del arte conformado por los más capaces y, cuyas ideas, surgen del superior debate de sus miembros. Este paradigma supliría de forma análoga al del ya citado crítico de la antigüedad, concebido como una persona altamente instruida en las cuestiones artísticas, un sujeto con una delicadeza sobresalientemente refinada y pulcra, con capacidad para percibir propiedades que el individuo menos preparado no advertiría.

La dificultad nace a partir del momento en que se hace necesario distinguir, jerárquicamente, a aquellos integrantes del grupo que se hallan en emplazamientos destacados dentro del propio Mundo del arte²³. Una condición lógica de la limitación que supone no saber apenas nada sobre las cualidades inherentes al arte, es que las premisas no son falsables y, la discusión que se presupone debería existir dentro de ese universo teórico, no puede ser factible ya que no existe la posibilidad de obtener un concierto concluyente, al no conocer la correspondencia real entre aquello que se refiere y aquello que se pesquiza, unos elementos taxativos frente

a otros manifiestamente equivocados²⁴.

5.- LOS MÁS INFLUYENTES DENTRO DEL MUNDO DEL ARTE

Por su parte, cada año, la prestigiosa revista londinense *Art Review*, publica su clasificación sobre las 100 personalidades más influyentes en el Mundo del arte. Esta ordenación se presenta bajo el ya tradicional “*Power 100: A ranked list of the contemporary artworld's most powerful figures*»²⁵.

En su última edición divulgada, correspondiente a datos del año 2014, podía advertirse como, de las cien celebridades que constituyen la lista, la mayor cuota de representación se encontraba conformada por dos mayúsculos líderes tradicionales del sector. Estas dos entradas corresponden a los Estados Unidos de América con 26 miembros aportados a la lista y el Reino Unido con 18.

El hecho de que los componentes de este dúo anglosajón representen el 44% del crédito en lo referente a las teorías necesarias, hace que cuando de relacionarse con el arte se trata, deba acudirse a un oligopolio de la opinión, con los pro-

²² DANTO, Arthur C.: *Beyond the Brillo Box*. Nueva York, FG&S., 1992, pp. 5, 11, 38 13

²³ Puede pensarse que todos los miembros tienen el mismo valor, pero el autor de este artículo considera que esta visión es poco crítica y excesivamente idealista.

²⁴ Artistas como Rauschenberg, Mazzoni, Duchamp... han pasado a la historia del arte por obras que, inicialmente, fueron concebidas por los propios artistas como bromas y formas de ridiculizar al *establishment*. Si la premisa es falsa, la conclusión es falsa, y por lo tanto, si las premisas que sostienen el argumento no son sólidas, probablemente la conclusión también lo sea.

²⁵ El índice, realizado en el Reino Unido, puede ser atacado por defender una postura occidentalista. Lo cierto, es que ebido a lo complejo de los datos, no debe pensarse que el resultado sea exacto ni absoluto. Evidentemente, los datos pueden tener un cierto porcentaje de error pero, tal como se verá, este hecho tampoco afectará sustancialmente al discurso aquí planteado, pues la diferencia es abismal.

blemas que ello supone²⁶. *De facto*, esto pone en entredicho la factibilidad del supuesto ideal del Mundo del arte que promulgaba Danto.

No solamente los sujetos individuales que se encuentran establecidos en ambos países anglosajones han tenido tradicionalmente una función predominante, sino que, en la mayoría de ocasiones, sus instituciones también han representado y acogido las piezas que más interés originan²⁷.

Sin embargo, para el desarrollo de nuestro discurso es clave resaltar que, un país como la República Popular de la China solamente cuenta con cuatro entradas en la lista de los más renombrados, cinco si contamos la región administrativa especial que es Hong Kong²⁸.

La divergencia entre la trascendencia porcentual de unos y otros no solamente varía en 39 puntos sino que, analizando las posiciones ocupadas por cada uno de sus respectivos miembros, el país chino sale también perjudicado pues el estado oriental ve como el último lugar de la lista es encabezado por uno de sus asociados mientras que, los representantes anglosajones ocupan la lista ya desde la primera posición, lo que equivale no solamente a

una diferencia de representación cuantitativa, sino también cualitativa.

El dilema de esta clasificación que, aparentemente, no incorpora ninguna información nueva destacable, surge en el momento de establecer una relación, como habíamos manifestado inicialmente, por una parte, entre un Mundo del arte que afronta sus responsabilidades sin poder evitar ser hijo de su tiempo, eso es, en fricción con el influjo del mercado y, por la otra, el propio mercado.

En público, personajes relacionados con la compra-venta en subasta como Tobias Meyer, no dudaron en afirmar en sus entrevistas que «El mejor arte es el más caro, porque el mercado es muy inteligente²⁹» o Michael Findlay, director de la galería Acquavella, que «El arte bueno es caro³⁰». Artistas de primer nivel, de quien antiguamente se suponía un espíritu elevado, tampoco se han escondido al mostrarse movidos por el ruido del dinero. Warhol expresó posturas como que «Ser bueno en los negocios es el tipo más fascinante de arte», «ganar dinero es arte y el trabajo es arte y un buen negocio es el mejor arte» o que «el arte comercial es mucho mejor que el arte por el arte³¹», o Damien Hirst, el artista más rico del

²⁶ El oligopolio ocurre cuando una cantidad reducida de miembros concentran la satisfacción de toda la demanda, con su consecuente inexistencia real de competencia.

²⁷ A veces, no parece claro si la marca empresarial justifica a sus empleados o si, como debería acontecer, es ciertamente el mejor personal quien dota de prestigio a la empresa.

²⁸ Puede alegarse que los dos países anglosajones tienen una mayor presencia ya que son una pareja mientras que, en el caso de China, solamente es uno el Estado. Sin embargo, la población China supera en más del doble a la de EEUU y el Reino Unido juntas.

²⁹ SESÉ, T., *Bienvenido, mister coleccionista*. Madrid, La Vanguardia (2014)

Disponible desde:

<http://www.lavanguardia.com/20140219/54401434997/bienvenido-mister-coleccionista-teresasese.html>.

³⁰ GARCÍA VEGA, Miguel Ángel, *El arte bueno es caro. Michael Findlay, director de la galería Acquavella*. Madrid, El País (2014).

Disponible desde:

<http://blogs.elpais.com/con-arte-y-sonante/2014/03/el-arte-bueno-es-caro-michael-findlaydirector-de-la-galer%C3%ADa-acquavella.html>.

³¹ WARHOL, Andy: *Mi filosofía de A a B y de B a A*. Barcelona, Tusquets, 2000.

mundo que afirma que «El arte trata de la vida, el mercado del arte trata de ro³²».

6.- EL MUNDO DEL ARTE Y SUS REFERENCIAS AL MERCADO

Los ejemplos citados son solamente algunos de los ejemplos que nos demuestran que no debe presuponerse, en realidad, un desinterés como el kantiano en el Mundo del arte. Si bien otros miembros del mismo colectivo se han posicionado en contra³³.

Puede parecer inocente una afirmación como la de Findlay, especialmente si aceptamos que el arte se basa en el principio de no dos iguales o no similitud y que, por ende, la poca oferta y la gran demanda, aumentan el precio del bien³⁴.

Sin embargo, sin un método firme que justifique las ideas, abogar al mercado como índice de la calidad, es un procedimiento quebradizo y puede hacer que, por desconocer sus principios, caro sea sinónimo de arte, y no al revés, siendo el precio la causa y no una consecuencia.

El índice monetario al que se aboga, surge de la incapacidad de evaluar la im-

portancia directamente mediante el trato con el objeto artístico y, de este modo, se portea la responsabilidad de su aceptación a lo que se conoce como el libre mercado.

Los bienes, en este caso artísticos, son presentados en el mercado con un precio que, supuestamente, se ajusta al valor de mercado de éstos. Un miembro del Mundo del arte con función mercantil, espera que un coleccionista desembolse, como mínimo, esa cantidad para que ocurra una transacción, lo que legitimaría su juicio.

En el caso del arte contemporáneo, la información es asimétrica, por lo que, el sujeto del Mundo del arte que participa en esta situación como oferente tiene un mayor conocimiento acerca de la naturaleza del producto y, por ende, ésta no es una situación de perfecta competencia y libertad real, como defiende el libre mercado.

En teoría económica, el precio natural de mercado es el producto de un mercado en un contexto de rivalidad ideal. Posturas como la de Meyer, Findlay y otros, vinculan mercado con competencia entre oferta y demanda y, a su vez, un elevado precio natural de mercado como sinónimo de calidad³⁵.

Sin embargo, justificar las decisiones acudiendo a semejante entorno de legitimación, ocasiona una fragilidad absoluta ya que, ese hecho, no es más que una

³² Así lo recogió Adam Lindemann en su reconocido libro *Coleccionar arte contemporáneo*. De hecho, un autor como Platón expuso en *La República* el mito del Anillo de Giges, mediante el cual reflexionaba acerca del comportamiento de los individuos si éstos fuesen invisibles. Ello, nos lleva a pensar en lo que puede suceder en cuál puede ser la situación privada, si en público se realizan afirmaciones así.

³³ Banksy es uno de los ejemplos, así como muchos vanguardistas (que no todos). A pesar de ello, todos han acabado siendo absorbidos por el mercado.

³⁴ Excepto el arte mediante métodos de reproducción múltiple como gravat, foto....

³⁵ Más, si se tiene presente que, el arte, se considera un Bien de Veblen, esto es, que cuanto más aumenta el precio, más aumenta la demanda, por lo que los elevados precios son el reflejo, siguiendo la idea de Meyer o Findlay, de una elevada calidad y, no por ello, suscitan menor interés.

mera personificación. Ésta, surge de dotar al mercado de unas facultades críticas y decisorias de las que, como ente inanimado, no dispone. Si bien es cierto que el libre mercado destaca por estar exento de cargas u obligaciones en la fijación del precio, el mercado está compuesto y encarnado por las empresas, unas compañías con ánimo de lucro que fijan un valor de mercado donde ya se incluye un margen de beneficio a los elementos que en este se introducen³⁶.

Otro de los problemas de justificar la calidad en el precio pagado por el agente demandante es que, en un mercado idealmente libre, las mejores mercancías, acabarían siendo las más atractivas y, por lo tanto, las más demandadas. Sin embargo, al ser el arte una mercancía de información asimétrica y sin una definición concreta y clara, el argumento de la demanda, no es concluyente. La argumentación de la mayor demanda, como sinónimo de mayor calidad, sin un conocimiento certero de aquello que se demanda, no es más que un *argumentum ad populum* mientras que, si fuese una minoría quien lo prefiriera, tampoco convertiría al objeto en bueno ni en malo, pues seguirían sin existir unos elementos sólidos para formarse un criterio.

No fue Hume el primero en hablar de la necesidad del desinterés. Ya el propio Kant, autor cuyo papel fue clave en la historia de la estética gracias a su *Kritik der Urteilkraft*, donde concebía el juicio estético con pretensión de universalidad, desinteresado y sin concepto³⁷. Con el

paso del tiempo y la transformación en los modos de concebir y de ser del mundo, el juicio ya no puede ser definido, de forma categórica, como desinteresado, pues desde el punto de vista del Mundo del arte y el mercado del arte, resulta altamente complicado mirar las cosas solamente con un criterio estético³⁸.

En este contexto, puede dudarse de las nobles intenciones que deberían ser presupuestas. De este modo, se cae inmerso en un espiral en el que, el prestigioso Mundo del arte, determina aquello que es arte, un arte que, gracias a su categorización como tal, suele ser recibido positivamente en el mercado lo que, como resultado, reafirma la privilegiada posición del agente interno en el Mundo del arte en un espiral irracional de poder y dinero.

El contacto de las teorías artísticas con el mercado hace que, la reflexión, no pueda ser desinteresada pues no se puede pensar que el mercado funciona como un ente omnipotente y omnisciente, sino que está compuesto, como se ha dicho anteriormente, por un cúmulo de agentes con voluntades lucrativas que buscan su máximo beneficio. En el Mundo del arte debería decidir la teoría y, en mercado, el

todavía una de las referencias a la hora de tratar cuestiones relacionadas con la estética y, académicamente, mantiene una gran presencia en muchas aulas que tratan temas relativos a ésta.

³⁸ Félix Lucas Ovejero hace referencia a un artículo titulado *On Criticism* en el cual, N. Carroll, defienden que el 75% de los críticos considera que la evaluación es lo menos importante de su profesión cuando, evidentemente, parece que su oficio se base, precisamente, en la evaluación. De este modo, si el arte por sí mismo no es suficiente, y en el otro terreno el soberano es el dinero, resulta, cuanto menos difícil, que el arte se encuentre en un mundo superior alejado de la economía del modo más directo.

³⁶ Un ánimo de lucro lo más alto posible y, al ser de información asimétrica, no puede darse por supuesto el buen juicio del comprador.

³⁷ Esta obra, publicada en 1790, se considera

dinero, pero si ambos se relacionan, el poder decisivo no puede recaer en ambos, a la vez, ni en cantidades iguales.

Si bien puede argumentarse que el libre comprador es una persona entendida, y que no está sometida a ningún factor que afecte a su acto adquisitivo, probablemente esta opinión simplificaría en exceso el proceso de compra y no tendría en cuenta los múltiples factores que influyen en este acto³⁹.

Esta situación de sumisión ya citada nos lleva fácilmente a la posibilidad de una situación de abuso de poder por parte del Mundo del arte, ya que no hay reglas a las que acudir para defenderse de la arbitrariedad. En el arte, con frecuencia, no son sus características las explicativas del precio sino a la inversa. Si no tenemos unos criterios de calidad previos ya establecidos, el factor del precio influye de modo más decisivo aún en nuestras opiniones⁴⁰.

De todos modos, en el momento en que el Mundo del arte decide y filtra, de entre todos los bienes artísticos, aquellos que merecen ser apreciados, es el Mundo del arte quién decide qué es arte o, de entre todo, qué puede ser así considera-

do, independientemente de las posteriores opiniones del gran público⁴¹. De este modo, el arte, deja de ser independiente como se alega.

Se puede argüir que, de los componentes de la definición anteriormente citada acerca del Mundo del arte, no todos tienen una relación de influencia directa con el mercado. Esta réplica es cierta pero, siguiendo los datos publicados en el índice *Power 100: A ranked list of the contemporary artworld's most powerful figures*, llama la atención de forma incalculable el hecho de que, solamente, una entrada de la lista esté ocupada por sujetos que realizan una actividad meramente intelectual, como los filósofos del arte mientras que, en el resto, se instalan categorías en una directa relación con el mercado, como galeristas, con una cuota de importancia del 30%, frente al escaso 1% ya citado en el caso de los filósofos⁴².

Mediante el análisis de estos datos, parece evidente que una parte importante del Mundo del arte, tiene una influencia directa en el hecho de que un bien sea aceptado como artístico por una cantidad

³⁹ Algunas investigaciones, como la realizada por Antonio Rangel en 2008 mostró muestras de vino idénticas una serie de personas a las cuales se dijo que el precio era distinto, a pesar de ser el mismo. El vino más caro fue considerado el de mayor calidad. En otro experimento que refleja de forma evidente la sumisión humana a la persuasión, un grupo de individuos que nunca habían estado en Disneylandia fueron convencidos de que sí habían estado, en el pasado, en el parque temático.

⁴⁰ El filósofo español José Ortega y Gasset llegó a afirmar en *La deshumanización del arte* que el arte moderno hace que “la masa se sienta ofendida en sus derechos de hombre porque es un arte que no está hecho para hombres en general”

⁴¹ Nelson Goodman defendió la postura de que todo lo que se encontraba en una institución artística debía ser valorado en clave a su artisticidad. Si el arte dependiese de su ubicación, bastaría con situar cualquier artefacto en un museo, galería o casa de subastas para considerarlo arte y venderlo como tal sin embargo, ello nos lleva a una paradoja nuevamente expresada de forma más que acertada por Ovejero, a saber: Si la obra no sale de la galería no es una obra de arte según la idea del libre mercado pero, si se queda, en este caso, ¿lo es?

⁴² Este porcentaje simplemente refleja el número de entradas, no la posición ocupada por cada uno, aunque si se procediera a hacerlo, todavía se decantaría más la balanza en favor de profesiones como los galeristas frente a los filósofos, aunque estos últimos también dependen del mercado, pero en un modo menos directo.

representativa de sujetos y que, a su vez, semejante hecho, genera una comunidad que, anteriormente, podía ser del gusto pero que, ahora que el arte ya no se rige por la belleza, es de otro tipo.

Esta comunidad, cumple con su función de valorar y poner precio. Éste lo establece la valoración que de él se hace, no su valor real, pues como no hay un criterio sólido, no puede saberse cuál es de modo objetivo. Sin embargo, para que este hecho sea posible, debe generarse una demanda fuerte, para que esta pieza reciba la aceptación esperada en el mercado y es que, en el caso de no tener conocimiento del objeto, no podría plantearse la compra y, evidentemente, tanto su valor de mercado como su precio de mercado descenderían.

En la actualidad, sin embargo, los números del mercado nos dirigen a un paradigma insólito en que la típica correlación entre la influencia del Mundo del arte y el mercado, debe ponerse en tela de juicio.

7.- LOS NÚMEROS DEL MERCADO DEL ARTE CHINO

Según el prestigioso índice publicado por *Art Price*, en el que se muestra, de forma anual y global, los resultados económicos de las compra-ventas de arte contemporáneo, en el año 2014 (el último ejercicio del que se tienen datos clausos), de las diez ciudades que más dinero facturaron en la venta de este tipo de arte, siete fueron chinas. Aunque Nueva York, Londres y París también conforman la lista.

Resulta patente la disparidad entre la

influencia global del Mundo del arte chino⁴³ y su poder demostrado en la terreno mercantil.

Frente a la coartada de que, tras la progresiva apertura del mercado chino, los compradores optan por adquirir piezas de artistas occidentales promocionadas por agentes y empresas del Mundo del arte occidental, basta con seguir examinando el resto de datos para ver que eso no es así y que, la ruptura tradicional, se produce en todos los aspectos.

De las diez casas de subastas que más dinero facturaron⁴⁴, nuevamente siete son nativas del país del dragón, mientras que las otras tres son anglosajonas⁴⁵.

Este nuevo escenario nos sumerge en una situación en que, la influencia del Mundo del arte, no se ve plasmada en el mercado, argumento, como hemos visto, en muchas ocasiones utilizado como comprobación de legitimidad teórica por parte de sus propios miembros.

Los datos tratados, nos muestran cómo, a pesar de que incluso los artistas chinos superen en ventas a los norteamericanos⁴⁶, la diferencia entre el mercado y la teoría también en ellos se hace presente.

⁴³ Como recordamos, solamente disponía, contando con Hong Kong, con seis miembros en la lista de los más influyentes.

⁴⁴ Dentro del mercado del arte, se considera que las casas de subasta son lo más parecido al libre mercado por su sistema de oferta y demanda, en un lugar concreto y en un momento concreto.

⁴⁵ A pesar de ello, Christie's fue la casa de subastas más rentable en el pasado gracias a sus negocios en territorio chino.

⁴⁶ Según las mismas fuentes, el presente año los artistas chinos fueron, en cantidad, más vendidos incluso que los estadounidenses. No solamente eso, sino que entre los más cotizados, los artistas chinos también tienen una representación crucial.

Siguiendo el ranking *FP Top 100 Global Thinkers*, de entre los intelectuales más influyentes del mundo, ninguno de los que se dedican a prácticas artísticas atesora la nacionalidad china. Ampliar el campo geográfico puede aumentar, si cabe, todavía más la percepción de semejante desavenencia, y es que solamente dos miembros norte-asiáticos conforman la lista ⁴⁷.

Para ser justos, debe decirse que, en la lista publicada por *Art Review*, sí aparece un único artista chino, el popular Ai WeiWei.

Ello nos muestra una clara ruptura entre el prestigio teórico, claramente en posesión occidental y el juez encarnado por el mercado, claramente favorable a China. Esta nueva situación, plantea el dilema acerca de si, al no corresponderse la teoría con el elemento justificador alegado en incontables ocasiones por el Mundo del arte, éstas teorías quedan desacreditadas.

Por otro lado, si el éxito mercantil no puede considerarse un argumento sinónimo de calidad, el Mundo del arte, debería basar sus razones y justificaciones aludiendo a otros elementos probatorios.

8.- CONCLUSIONES

En el presente artículo hemos pretendido mostrar de forma clara como, el arte, en cuanto que actividad humana, es un reflejo del ser humano en un contexto concreto.

Debido a las características del arte

contemporáneo, se hizo necesaria la necesidad de reflexionar acerca de qué determinaba la existencia del arte, ante lo que surgió la teoría del Mundo del Arte de Arthur C. Danto.

Los miembros de este *corpus* teórico, con frecuencia, han justificado sus decisiones aludiendo a la correspondencia con el éxito de sus opiniones en el mercado, estableciendo un paralelismo entre la calidad de sus decisiones y la aceptación por parte del público en el contexto mercantil.

Tras exponer algunos factores que ponen en duda la legitimidad del mercado como ente legitimador, se han analizado los resultados publicados en diferentes medios acerca de la influencia de los agente de este Mundo del arte y, por otra parte, de los datos económicos acerca del arte.

Éstos muestran una clara ruptura entre el prestigio teórico, claramente en posición occidental y el juez encarnado por el mercado, claramente favorable a China. Esta nueva situación plantea, para posteriores reflexiones, el dilema acerca de si, al no corresponderse la teoría con el elemento justificador alegado en incontables ocasiones por el Mundo del arte, estas teorías quedan desacreditadas.

Por otro lado, si el éxito mercantil no puede considerarse un argumento sinónimo de calidad, el Mundo del arte, debería basar sus razones y justificaciones aludiendo a otros elementos probatorios.

⁴⁷ Uno de ellos, de nacionalidad surcoreana, el otro miembro, japonesa.

LA RECEPCIÓN DEL PENSAMIENTO ESTÉTICO DE VLADIMIR JANKÉLÉVITCH

María Celia Camarero Julián
Doctora por la Universidad de Salamanca

RESUMEN:

La mayor parte de los estudios que tratan el pensamiento estético de Vladimir Jankélévitch se han escrito en Francia y en Italia. Estos trabajos nos muestran las obsesiones del autor, su filosofía de lo intangible y su amor incondicional por la música.

ABSTRACT:

Most of the studies that treat the aesthetic thought of Vladimir Jankélévitch have been written in France and in Italy. These works show us the obsessions of the author, his philosophy of the intangible and his unconditional love for the music.

PALABRAS CLAVE: *Je-ne-sais-quoi, Presque-rien, entrevisión, instante, ironía, odisea, charme.*

KEYWORDS: *Je-ne-sais-quoi, Presque-rien, glimpse, instant, irony, odyssey, charme.*

Afirmar que la recepción de Jankélévitch en Europa tiene color mediterráneo es una constatación inequívoca. Las monografías más relevantes sobre el filósofo son francesas e italianas. Hay publicados más de una veintena de libros (algunos procedentes de tesis doctorales) que nos acercan a su pensamiento moral, a su particular metafísica, a su visión estética y a su filosofía de la música. Son trabajos que convergen a la hora de presentarnos sus grandes obsesiones, pues la reflexión del autor se construye en torno a un tándem recurrente, el *Je-ne-sais-quoi* y el *Presque-rien* que, articulado bajo el signo de la *entrevisión*, esboza sutilmente la aporía de la existencia. Si la posición filosófica en sí misma nace necesariamente del desconocimiento, Vladimir Jankélévitch sugiere recobrar una nesciencia que ha de

sentirse próxima a la inocente operación de la docta ignorancia que nos enseñaba Nicolás de Cusa¹. Además de ello, es imprescindible adscribirse a una provisionalidad que debe ponerse en camino. La idea es trascender el racionalismo procedente tanto de la herencia de Descartes como de la kantiana y sobreponerse por igual al nihilismo y a las filosofías postmodernas en pos de un reencuentro con lo enigmático que, como observa Isabel de Montmollin, ha estado ahí desde que el hombre es hombre².

¹ Cf. JANKÉLÉVITCH, V.: *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*. 2. *La méconnaissance. Le malentendu*. Seuil, París, 1980, pp.13-18.

² Cf. DE MONTMOLLIN, I.: *La philosophie de Vladimir Jankélévitch. Sources, sens, enjeux*. Presses Universitaires de France (PUF), París, 2000, pp.5-6.

Precisamente *La philosophie de Vladimir Jankélévitch* de I. de Montmollin, trabajo publicado en marzo del año 2000, es el primer intento exhaustivo de acercamiento global a un cuerpo filosófico que busca su sitio entre los más originales del siglo XX. De momento, y a nuestro juicio, continúa siendo el trabajo más completo que se ha publicado sobre el pensamiento del filósofo. Piensa Montmollin que en los albores del siglo XXI, cuando desencanto y codependencia económica son dos de los rasgos más característicos de la sociedad occidental, la filosofía de Jankélévitch aporta un propósito de no dirigirse hacia saber alguno, si por saber entendemos la estructuración de un pensamiento sistemático. La monografía a la que nos referimos no contiene, ni ha sido concebida desde la crítica del autor³. Se trata más bien de un acercamiento comprensivo hacia su obra guiado por la sospecha de que aún precisará de mayor perspectiva histórica para ser valorada con justeza. Escrito desde la actitud de empatía con el mundo espiritual del filósofo, el trabajo se estructura en cinco partes dedicadas a las fuentes filosóficas, literarias y místicas que influyen sobre el pensamiento jankélévitchiano, a la filosofía del *je-ne-sais-quoi* propiamente dicha, al tema de la infancia como destino, a la problemática temporal presentada como tiempo perdido y tiempo reencontrado y, por último, a la persona y el sentido del amor. En el estudio de Montmollin no existe subcapítulo alguno dedicado a la relación de Jankélévitch con la música, pero sí numerosas ocasiones en las que se alude a ella⁴. La investigadora se fija en la

diversidad de sentidos hacia los que apunta su obra filosófica y en las apuestas personales de una reflexión cuya belleza poética es señalada desde el comienzo como una de sus virtudes principales. Montmollin ya partía de un estudio pionero sumamente interesante escrito por Lucien Jerphagnon en 1969, durante los años profesoriales del filósofo⁵ en el que merece la pena detenerse.

Lucien Jerphagnon escribe sobre Jankélévitch cuando nuestro catedrático de La Sorbona vivía ese momento de esplendor intelectual y madurez profesional que supone, para un hombre de letras y un profesor universitario, la barrera de los 65 años. El trabajo tuvo como primer título, *Vladimir Jankélévitch ou de l'effectivité*, pero casi cuarenta años más tarde, mucho después de que la primera edición se agotara y se hiciera imposible de encontrar, Jerphagnon revisó y aumentó el opúsculo siendo reeditado con el título de *Entrevoir et vouloir: Vladimir Jankélévitch*. No nos parece, ni mucho menos, anecdótica la elección de este cambio. Estamos en 2008 y el filósofo ha desaparecido hace ya casi veinticinco años. Es ahora, a co-

ritu del *je-ne-sais-quoi* y del *presque-rien*, así como el paradigma de la teoría del instante jankélévitchiana); 96 (a Rimsky-Korsakov y su ópera sobre la ciudad invisible de Kitej); 104 y 108 (a Gabriel Fauré y su *Balada en Fa sostenido menor*); 241 (a la cualidad nocturna de la música romántica y a su significación simbólica para Jankélévitch); 245 (a la expresión del mundo moral en la música de Gabriel Fauré); 273 (a las “modulaciones inteligentes” de Fauré como metáfora a través de la cual Jankélévitch sugiere un buen manejo de nuestra insatisfacción existencial); 290 (a la técnica musical de la “modulación” y su pertinencia para entender la teoría jankélévitchiana del instante); 301 (a los comentarios de Schumann sobre las sinfonías de Schubert); 314; 371 (a la ópera *Pélleas y Mélisande* de Debussy).

³ Cf. DE MONTMOLLIN, I., *op.cit.*, p 6.

⁴ Encontramos referencias musicales en las páginas 86 (al *Andante Spianato* de Chopin); 87; 88; 200; 303 (a Debussy, músico que encarna el espí-

⁵ JERPHAGNON, L.: *Vladimir Jankélévitch ou de l'effectivité*. Seghers (Philosophes des tous les temps). París, 1969.

mienzos del siglo XXI, cuando el goteo de escritos sobre el legado jankélévitchiano empieza a situarlo en el lugar que merece dentro de la historia de la filosofía. Para Jerphagnon, el pensamiento de Jankélévitch, mejor que *Weltanschauungen* de gran envergadura, lo que pretende es presentarnos sugerentes «entrevisiones» del mundo, entendiendo por éstas concepciones muy sutiles, muy afinadas sobre la vida y la realidad para cuya articulación, la *intuición* va a jugar un papel fundamental. Aparece, claro está, la influencia de Bergson, pero no es la única: Plotino, Schelling, Simmel, así como algunos místicos y Padres de la Iglesia forman un cuerpo de inspiradores sobre los que hay consenso entre todos los estudiosos. Jerphagnon nos presenta al filósofo como un verdadero pedagogo para quien es necesario decir y repetir una y mil veces⁶. En su caso particular se trata de una cuestión no sólo metodológica. Es una verdadera necesidad, una fórmula de seducción, una cuestión –podríamos decir– de trascendencia estética. Para darnos cuenta de cuánto valor tiene para él la iteración valga acudir a este texto:

Quien no dice nada, *a fortiori* no puede repetir [...] para el creador la repetición es cargante, mientras que para el lector llega a ser una necesidad pedagógica requerida por nuestra lentitud en comprender, nuestra falta de atención o nuestra sordera mental [...]. En música y en poesía, por el contrario, la reiteración puede constituir una renovación tanto para el creador como para el oyente o el lector. A un matemático o al código civil se les criticará que digan dos veces la misma cosa si con una ya era suficiente, pero no se reconviene al salmista que se repita, porque él

quiere crear en nosotros una convicción religiosa, no desarrollar ideas: su arte de persuasión no es apodíctico, sino pasional⁷.

Como vemos, está más que justificado que Jerphagnon nos invite a pensar en Jankélévitch como un filósofo de la *repetición*, pero no debemos perder de vista que también nos lo presenta como un filósofo del *instante*⁸. Este concepto, en el contexto de la obra jankélévitchiana, es una noción esperanzadora. Tenemos ante nosotros un pensamiento de carácter atmosférico o, si queremos decirlo de otro modo, *impresionista*⁹ ya que es bastante plausible afirmar que Jankélévitch pretende abrir unos caminos a la filosofía semejantes a los que su admirado Debussy inicia en la música. Jerphagnon también se da cuenta de que la música hace efectiva la idea de *entrever*. Por eso el investigador pone cuidado en una distinción cuando habla de nuestro filósofo como «*musicophane plûtot que musicologue*»¹⁰. Nos gusta el juego de palabras porque el sufijo *-phane* nos remite al sustantivo *phanie*¹¹, que en francés moderno alude a una suerte de “intensidad luminosa percibida, en relación a la percepción subjetiva de la intensidad”¹².

⁷ JANKÉLÉVITCH, V.: *La música y lo inefable*. Traducción de Rosa Rius y Daniel Andrés, Alpha Decay, Barcelona 2005, pp.48; 50; 50-51.

⁸ Cf. JERPHAGNON, L., *op.cit.*, p.16.

⁹ El término lo utiliza también Jorge Ayala en su artículo “Vladimir Jankélévitch admirateur de Gracián”, en *Philosophie XII-XIII-XIV*. Université de Toulouse-Le Mirail, 1986-1987-1988, tomo I, p. 157. Cf. también nuestro artículo en el número anterior de *La Albolafia*: CAMARERO JULIÁN, M.C.: “Vladimir Jankélévitch el instante y la música como no-lugar”, en *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura*, n°3, feb. 2015, pp.171-177.

¹⁰ JERPHAGNON, L., *op.cit.*, p.18.

¹¹ A su vez del griego, φαῖνός – φανήλα de φαίνω, “aparecer”. Procede por tanto de la misma raíz etimológica que “fenómeno”.

¹² Fuente: *Le Trésor de la langue française*. Versión

⁶ *Ibid.*, p. 16.

Lo que Jerphagnon parece estar sugiriendo es que Jankélévitch vislumbra la aportación, profundamente relevante para su pensamiento, del fenómeno musical, lo cual nunca le separa de su condición de filósofo frente al tratamiento de musicólogo que algunas veces, no con demasiado rigor, se le ha otorgado. Y es que la reflexión jankélévitchiana, ya se ocupe de temas tradicionales o tome la música como punto de partida es, en definitiva, filosofía en estado puro, especulación sobre la vida y la muerte, sobre la clásica relación entre el *plenum* y el *vacuum* con la propuesta de vislumbrar una instancia intermedia, que va a ser precisamente el *instante*, capaz de superar las dialécticas de opuestos que tienen su origen en los diversos racionalismos.

En Jankélévitch se produce una identificación entre ontología y estética que ha sido muy bien entendida en Italia. Especialmente la profesora Enrica Lisciani-Petrini puede ser considerada como la mayor experta en ese país sobre su obra. Ella comienza a escribir sobre el filósofo en 1983, año en el que ve la luz un interesante estudio publicado aún en vida del pensador que fue concebido dentro de la actividad de un grupo de investigación en el que intervinieron las Universidades de Milán, Pisa, Salerno y Palermo, colectivo dedicado a temas relacionados con lo que llamaron “Fenomenología y crítica del saber: ontología, ética y estética”. Desde esta órbita, el trabajo de Lisciani-Petrini trata de tender puentes entre la visión estética de tres significativas figuras del XX: Bergson, Jankélévitch y Heidegger. Se llama precisamente, *Memoria e poesia*:

informatizada.

Bergson, Jankélévitch, Heidegger¹³. La autora precisa en el prólogo del libro¹⁴ que el cometido del mismo es delinear un camino primero desde Bergson hasta Jankélévitch y posteriormente desde Jankélévitch hasta Heidegger con dos intenciones como punto de partida: en primer lugar, poner en evidencia la proximidad de Bergson y Jankélévitch estudiando sus posibles relaciones con la filosofía de Heidegger y, en segundo lugar, trazar con precisión el recorrido del pensamiento ontológico a través de estos filósofos. Dice moverse por el interés que suscita el hecho de tratarse de tres grandes personalidades que pueden situarse al margen de la metafísica tradicional porque, en oposición a esta mentalidad, ellos reivindican la necesidad de conservar la *intuición*—que en el caso de Jankélévitch estamos denominando también *entrevisión*— y la *comprensión* de una dimensión totalmente otra. Para Lisciani-Petrini, Jankélévitch sostiene que la música, situada al margen de lo profundo, expresa paradójicamente la profundidad del devenir. El autor considera que, en términos absolutos, la música no existe, es decir, no tiene entidad porque es sólo apariencia: no es *ser*, sino *fenómeno*. Así lo atestigua este texto de *La música y lo inefable*:

La música, fantasma sonoro, es la más vana de las apariencias, y la apariencia, que sin fuerza probatoria ni determinismo inteligible cautiva a su víctima, es, en cierto modo, la objetivación de nuestra debilidad¹⁵.

¹³ LICIANI-PETRINI, E.: *Memoria e poesia: Bergson, Jankélévitch, Heidegger*. Edizioni Scientifiche Italiani. Nápoles, 1983. (Poiesis).

¹⁴ *Ibidem*, pp.7-8.

¹⁵ JANKÉLÉVITCH, V.: *La música y lo inefable*. op. cit., p.19.

La música, que no tiene otra cosa que expresar más allá de su propia factura, consiste solamente en su mero pasar o suceder, en su mismo acontecer como ejemplo paradigmático de la fugacidad encerrada en una forma que se desvanece en su propia temporalidad. Lisciani-Petrini piensa que el filósofo entiende el fenómeno musical como portador de la experiencia ontológica de la finitud. El arte musical lleva consigo el sentido de la temporalidad destinal y una apertura a la *poiesis* que se define como generosa y gratuita eferencia o espontaneidad creadora. Para el autor, la decisión poética no se apoya sobre lo preexistente sino sobre lo inaugural, esto es, sobre una iniciativa fundante y creativa capaz de superar la imitación prosaica marcando con ello un comienzo, un impulso drástico que permite no tanto cerrar un círculo como crear una espiral ascendente de carácter anticipador¹⁶. La experiencia del dolor y la conciencia de lo destinal marcan el aprendizaje del artista. De ahí, como mecanismo de defensa, surge la *ironía*. Lo irónico representa una toma de conciencia de la invalidez del hacer humano debida a la constatación de que todo es efímero. La visión irónica produce una serie de realizaciones artísticas evanescentes, sin interioridad, a las que Jankélévitch se refiere como ficciones o mentiras deliciosas¹⁷. Entre ellas se encuentra, por supuesto, la música. Lisciani-Petrini entiende que el gusto jankélévitchiano por la

ironía lo coloca en un cierto escepticismo estético que le ayuda a superar la retórica del sustancialismo. En su opinión, es este escepticismo el que marca el comienzo de un ejercicio ascético, de una conversión radical a la efectividad y al devenir que se deja traslucir en su interés por músicos como Ravel o Satie. Para la profesora italiana, la renuncia a la retórica fácil, sentimental y gratificante que cristaliza en la ironía ridiculiza el principio de identidad, la idea de un fundamento eterno y hasta el concepto mismo de sujeto. De la catarsis irónica deben nacer un nuevo sentido de la alteridad y una reencontrada inocencia. El papel del artista consiste en hacernos comprender, a través de ello, que la realidad está llena de misceláneas y contradicciones que no han de ser incompatibles con la generosidad cuya búsqueda apasionada desembocaría en el amor que, al igual que la música, «es movimiento y no sustancia»¹⁸. Lisciani-Petrini defiende que el arte y la música, en la ontología jankélévitchiana, ponen en operación la *poiesis* por excelencia, es decir, un deseo de *hacer-ser* que nos enseña que la creatividad del hombre, para ser verdaderamente fecunda, necesita avanzar hacia el encuentro con el otro y con lo otro.

Nos parece oportuno mencionar otro de los trabajos de Lisciani-Petrini aparecido mucho más recientemente, en 2012. Se trata de *Charis. Saggio su Jankélévitch*¹⁹. Aborda en general la filosofía del autor incardinándolo dentro de la reacción anti-romántica que caracteriza a la estética del

¹⁶ Cf. JANKÉLÉVITCH, V.: *Philosophie première*, Presses Universitaires de France. Col. Quadrige 86, París, 1986, pp.202-208.

¹⁷ Nuestro autor dice concretamente: «Es bien sabido que el arte no es sino una deliciosa mentira, la más encantadora de todas las mentiras». JANKÉLÉVITCH, V.: *Ravel. Ravel*. Traducción de Santiago Martín Bermúdez, Musitalia Scherzo, 9, Machado Grupo de Distribución, Madrid, 2010, p.131.

¹⁸ JANKÉLÉVITCH, V.: *Lo puro y lo impuro*. Versión española de José Luis Checa Cremades, Taurus, Madrid, 1990, p.235.

¹⁹ LISCIANI-PETRINI, E.: *Charis. Saggio su Jankélévitch*. Mimesis, Milán, 2012.

siglo XX.

Pero la riqueza de la aportación italiana para clarificar la propuesta estética de Jankélévitch pasa por otros nombres como los de Antonio Fari²⁰, Giuseppina Santucci²¹ y, sobre todo, Carlo Migliaccio, autor de *L'odisea musicale nella filosofia di Vladimir Jankélévitch*²². Nos resulta sumamente interesante cómo reinterpreta el italiano la idea de *odisea*, muy significativa dentro de la filosofía jankélévitchiana, a la que ya había aludido Isabelle de Montmollin. La investigadora calificaba la filosofía del *Je-ne-se-quoi* como una «odisea espiritual» que atraviesa varias etapas²³. Para Montmollin, la filosofía de Jankélévitch muestra un espíritu de aventura que le impele a transformar su relación con las cosas del mundo, con los demás e incluso consigo mismo. Se trata de un camino interior que cristaliza en su pensamiento ético y en su amor a la sabiduría. Ambos deben permanecer guiando el viaje apasionante hacia el destino humano cuyo punto de partida es la nesciencia y cuyo punto de llegada debe ser, necesariamente, una inocencia ulterior que se alcanza mediante un proceso de despojamiento y de sublimación que representarían perfectamente músicos en los que brilla el ascetismo como por ejemplo, los españoles Falla o Mompou. La «odisea» jankélévitchiana está referida a la conciencia como elemento que inserta en la filosofía del *je-ne-sais-quoi* el activo dinamizador con el

que evita la instalación complaciente en la mediocridad y sugiere no quedarse estancado ante la decepción y el dolor que produce la finitud. Ese espíritu de aventura le permite permanecer abierto a una continua renovación, a un permanente *renacimiento*. La noción de «odisea» es introducida por el filósofo muy tempranamente, ya en su tesis doctoral, *L'Odysée de la conscience dans le dernier philosophie de Schelling*, de 1933, pero vuelve a trabajar sobre ella en *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, de 1963. La idea de aventura es una constante de su filosofía. Carlo Migliaccio recupera el concepto para hablar de la filosofía de la música jankélévitchiana entendiendo que en ella se nos descubre una búsqueda que responde a una incesante intención de renovación, de apertura a la sorpresa y a lo inasible. Ciertamente el filósofo, en *Fauré et l'inexprimable*, expresa la necesidad de reconocer un *no-sé-qué* más allá de todos los análisis musicales que coincide con la búsqueda mística de un horizonte lejano²⁴. Reconocidos y denunciados los peligros del sustancialismo, toda forma de hacer filosofía a partir de ahora –también la que se plantea desde la música– constituye una «odisea» que deberá atravesar los residuos de la tradición occidental para encontrarse con la gratuidad y la gracia de ciertos momentos fundantes cuyo valor escapa por completo a lo irreversible para apenas rozar la eternidad. Cada uno de estos momentos es un *instante* privilegiado que se nos presenta concerniente tanto a la contemplación estética desde la percepción musical, como a la acción moral desde el amor. La música tiene una capacidad desrealizante que la convierte en fulgor, en destello, en síntesis conciliadora entre lo efímero y lo

²⁰ FARI, A.: *Il canto dell'ombra. La musica per Vladimir Jankélévitch*. Schena Editore, Brindisi, 1992.

²¹ SANTUCCI, G.: *Jankélévitch: La musica tra charme e silenzio*, Milella Edizioni (Collana di cultura filosofica diretta da Antonio de Simone dell'Università di Urbino), Galatina, 2001.

²² MIGLIACCIO, C.: *L'odisea musical nella filosofia di Vladimir Jankélévitch*. CUEM (Il dodecaedro), Milán, 2000.

²³ Cf. DE MONTMOLLIN, I., *op.cit.*, pp.243-259.

²⁴ Cf. JANKÉLÉVITCH, V., *Fauré et l'inexprimable* Plon, París, 1974, pp.283-284.

que permanece²⁵. Migliaccio propone un recorrido por los compositores que tocan la sensibilidad del filósofo para hacernos comprender el discurso entre ficción y realidad que, en su opinión, constituye la *forma mentis* del análisis estético de nuestro autor. Desde su punto de vista, para Jankélévitch la música representa una auténtica «odisea temporal» que se aproxima mejor que cualquier concepto metafísico o que cualquier discurso filosófico a la vida humana porque es capaz de captar la ipseidad de la existencia, ya que se mueve en un plano superior al del lenguaje²⁶.

Destacaremos, para finalizar, un estudio francés de reciente factura que ha puesto el acento sobre otra de las obsesiones jankélévitchianas, el *charme*, lo que traduciríamos por una especie de «encanto atrayente». El libro al que nos referimos se titula *Vladimir Jankélévitch: une philosophie du charme* y lo firma Joëlle Hansel²⁷ en 2012. La autora estudia bien la ligereza crucial de la intuición en Jankélévitch, su vocación de riesgo, su relación con el instante, su carácter dinámico, su renuncia al confort que procura el acceso gradual al conocimiento y la apuesta por lo que se nos presenta con el atractivo incitante y seductor de lo fugitivo²⁸. Cabe hacer un paralelismo entre lo que Hansel llama «filosofía del *charme*» y los que Montmollin ha denominado «filosofía del *Je-ne-sais-quoi*». Pero, la llamemos como mejor nos parezca, estamos hablando de una manera de reflexionar que casi nos permite tocar lo intangible y decir lo in-

efable siempre que asumamos como punto de partida, la experiencia musical. Hansel caracteriza esta primacía de lo acústico en la obra jankélévitchiana como lo que posibilita la tensión entre la nostalgia que se inclina hacia el pasado y el imperativo que nos mueve a la acción impulsándonos hacia el porvenir. Esta visión puede apoyarse en dos momentos de la entrevista que B. Berlowitz mantiene con el filósofo en *Quelque part dans l'inachevé*. En el primero, Jankélévitch afirma: «la música es el Hacer en estado puro»²⁹. Más adelante dice: «la nostalgia es de esencia musical»³⁰. A estas palabras podemos añadir la consideración que hemos transcrito arriba sobre la reiteración nunca idéntica. La experiencia musical descubre nuevos matices, alimenta nuevas intuiciones a través de las repeticiones que contiene en sus partituras y del hecho de ser interpretada de diferente manera una y otra vez. Esta capacidad de novedad permanente presente en la música es propia del *charme*. La fascinación de la repetición cumple los objetivos pedagógicos fundamentales de vencer «nuestra lentitud en comprender, nuestra falta de atención o nuestra sordera mental» y «ahondar en el mismo lugar»³¹ o lo que es lo mismo, avanzar hacia dentro, hacia el conocimiento, e introducir los matices cualitativos que pueden proyectarse tanto hacia el pasado como hacia el futuro en un eterno presente. La realidad evasiva y misteriosa, pero al tiempo familiar y cercana del *charme* revela algo de inalcanzable que nunca decepciona y algo de indemostrable que lo sitúa en el terreno de aquello

²⁵ Cf. MIGLIACCIO, C., *op. cit.*, pp.18-23.

²⁶ Cf., *Ibidem*, pp.175-179.

²⁷ HANSEL, J.: *Vladimir Jankélévitch, une philosophie du charme*, Éditions Manucius, París, 2012.

²⁸ Cf. *Ibidem*, pp.36-40.

²⁹ JANKÉLÉVITCH, V. en colaboración con BERLOWITZ, B.: *Quelque part dans l'inachevé*. Gallimard, París, 2010, p.209.

³⁰ *Ibidem*, p.216.

³¹ JANKÉLÉVITCH, V.: *La música y lo inefable*, *op. cit.*, p.50.

clamorosamente presente, pero en ningún caso subsumible bajo el yugo de la existencia. Así, podemos escuchar una obra una y otra vez más y cada nueva interpretación será hermosa y rica en diferentes matices, pero algo se nos escapará. Abrazaremos, pero no poseeremos. Sentiremos inequívocamente que se trata de un *No-sé-qué*, de un *Casi-nada*, de una «fugitiva exaltación», dirá el autor³². Es el *charme*, invisible e intangible, pero cuya efectividad real se produce con la fuerza del *acontecimiento*, como observa Joëlle Hansel³³ y apunta hacia el acto creador del artista en general. El *charme* que, en la escucha musical, combina el impulso creativo del compositor y la recreación iterativa del intérprete que requiere ascesis, sacrificio y apertura hasta que finalmente parece resolverse como un estado de gracia sometido al misterio. Todos los estudios sobre Vladimir Jankélévitch parecen conducirnos a tan inasible sutileza en la que, incómoda y poéticamente, reside el núcleo de uno de los pensamientos estéticos más originales y bellos del siglo XX.

³² Cf. JANKÉLÉVITCH, V.: *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien. I: La Manière et l'occasion*. Seuil, París, 1980, p.91.

³³ Cf. HANSEL, J., *op.cit.*, p.105.

EL FRACASO DE LA APERTURA DE 1974 Y SUS PROTAGONISTAS

Juan Andrés García Martín
Universidad Rey Juan Carlos

RESUMEN:

El dictador Francisco Franco murió en Noviembre de 1975, dando comienzo la transición a la democracia. Sin embargo, los últimos años de vida del franquismo distaron de ser tranquilos, ya que el régimen vivió en su seno la lucha entre quienes pretendían la continuidad de su obra sin su creador y quienes ya se postulaban ante la llegada de la democracia. Es lo que se conoció como la primavera o apertura informativa de 1974. Prensa y varios jóvenes políticos fueron testigos de esta dialéctica que a través de la historia oral es recuperada por el autor del presente artículo.

ABSTRACT:

Francisco Franco died in November 1975 and his death allowed the beginning of the transition to democracy in Spain. Nevertheless, the last years of françoisism were everything but quiet in due to the struggle between those who meant to keep the dictatorship even without its creator and those who supported the transition to democracy. It was the so called spring of 1974. Press and many young politicians were witnesses of this struggle that, thanks to oral history, it has been rescued by the writer of the present paper.

PALABRAS CLAVE: *Primavera informativa, Pio Cabanillas, Apertura, Girón de Velasco.*

KEYWORDS: *Informative spring, Pio Cabanillas, Opening, Girón de Velasco.*

1.- INTRODUCCIÓN: ¿CÓMO EXPLICAR LA TRANSICIÓN ESPAÑOLA?

¿Qué fue la transición española? Fue una etapa en la que se materializa el cambio de la dictadura franquista a la monarquía democrática. Trazando una línea temporal, dicho cambio abarcaría el espacio comprendido entre la proclamación de Juan Carlos I como sucesor de Franco y Rey de España y la promulgación de la Constitución de 1978, ya que es el período en el que se evoluciona desde un régimen caracterizado por la falta de libertades individuales a otro democrático

con ellas. La transición española tuvo determinados rasgos característicos que la diferencian de otras transiciones en países vecinos: se ha discutido mucho si fue una reforma o una ruptura. Este proceso se llevó a cabo desde dentro del régimen vigente y no desde fuera del mismo.

Los últimos años de vida de la dictadura franquista vienen marcados no solo por la larga agonía de su creador, sino por la pugna existente en el seno de aquella entre los diferentes grupos políticos que la conforman. A la sazón, la clase política del régimen se encontraba dividida en dos

bloques. Por un lado, quienes pretendían a toda costa el mantenimiento de la obra de Franco, del Estado del 18 de Julio, más allá de la muerte de su creador, erigiéndose además como garantes de las esencias del régimen. Blas Piñar con su grupo Fuerza Nueva, la Falange de Fernández Cuesta y Girón y sectores ligados al catolicismo y al viejo tradicionalismo son algunos de los integrantes de esta corriente.

Frente a ellos, se posicionaba un grupo de jóvenes políticos que habían crecido dentro del régimen pero que eran conscientes de los cambios experimentados por el país en los últimos años. Sabían de la dificultad de supervivencia del régimen una vez fallecido su creador y pretendían tomar parte del juego político que estaba por venir. La pugna entre ambos grupos definió la vida de los últimos gobiernos de Franco como jefe de Estado y gran parte de las disputas del momento.

2.- EL ESPÍRITU DEL 12 DE FEBRERO: ¿ESPÍRITU O FANTASMA?

Ante las presiones internas y externas el nuevo presidente del Gobierno, Carlos Arias Navarro, se decidió a dar un paso al frente. El 12 de Febrero pronunció un discurso presentando su programa de gobierno para los siguientes cinco años en el que se aprecian ciertos avances democratizantes. El carácter aperturista de la alocución dio origen al llamado “Espíritu del 12 de Febrero”. En el propio seno del gobierno, confiesa Marcelino Oreja, los aperturistas lo recibieron con “esperanza”.

La prensa también se beneficiaría de mayor libertad. Publicaciones netamente

opositoras al franquismo como *Triunfo* apenas dieron bombo a la noticia. Otras como *Cambio 16* estaban más interesadas en jalear cualquier intento de avance. Esta revista acogió con entusiasmo el “espíritu del 12 de Febrero”. Federico Ysart, José Oneto, Miguel Ángel Aguilar o Román Orozco constituían parte de un grupo de periodistas que habían vivido prácticamente defenestrados desde que salieran del diario *Madrid* en 1971. La apertura informativa puesta en marcha permitió que todos ellos desempeñaran nuevamente, dentro de los límites marcados por el régimen, la función periodística, uniéndose a lo largo de 1974 a la redacción de *Cambio 16*. Ésta vio en el discurso claros avances hacia la democracia y manejó habilidosamente los elementos progresistas que el programa contenía. Ello le condujo a aplaudir en un primer momento el proyecto político de Arias Navarro. En su conjunto no significaba que estuviera de acuerdo con la línea política. Podría definirse como una doble moral por parte del semanario, en el que el discurso aperturista es un medio para alcanzar el fin. Esta actitud es corroborada por los miembros de la publicación. Para el accionista Miguel Muñiz, el espíritu del 12 de Febrero fue “algo horrible”, mientras que Jorge Martínez Reverte, redactor de la revista, puntualiza que:

“El 12 de Febrero fue desolador porque marcaba una apertura. Hubo un momento en que parecía que iba a marcar una apertura pero inmediatamente Arias Navarro demostró lo que era. Ese espíritu del 12 de Febrero, en parte aperturista, se desvaneció de manera inmediata”¹.

¹ Entrevistas concedidas por Miguel Muñiz y Jorge Martínez Reverte al autor en Madrid en Enero de 2013.

Por su parte, Joaquín Leguina, colaborador de la revista y a la sazón entrando y saliendo del Chile de Pinochet, opina sobre el “espíritu del 12 de Febrero”:

“Era un juego del escondite: la apertura, pero no la apertura. Una partida de coña. Era la disolución del viejo régimen pero que no acababa de parir uno nuevo, entre otras cosas, porque Franco estaba vivo”².

Pero quizás la opinión más interesante sobre cómo fue recibido el cambio de gobierno a finales de 1973 es emitida por Luis González Seara, accionista del Grupo 16:

“Las cosas marchaban regularmente bien, pero se produjeron acontecimientos políticos como el problema de la desaparición del almirante Carrero o el gobierno Arias Navarro... Curiosamente, en contra de lo que la gente pueda creer, no teníamos problemas grandes con Carrero Blanco, pero sí los tuvimos y muy seriamente con Carlos Arias, que había hecho y llegó haciendo su gran discurso de la apertura”³.

La oposición de izquierdas y el mundo sindical miraron el acontecimiento con una mezcla de desprecio y curiosidad. Los sectores reformistas del franquismo lo vieron con esperanza. Por su parte, los radicales del régimen se la tenían jurada a Arias y su programa desde este momento. Y es que en el discurso se habían visto novedades importantes. Se trataba de otro estilo y lógicamente, despertaba no solo expectación sino también miedos y recelos.

² Entrevista concedida por Joaquín Leguina al autor en Madrid en Junio de 2012.

³ Conferencia pronunciada por Luis González Seara el miércoles 23 de Junio de 2010 en la Fundación Transición Española.

En términos políticos, la apertura consistía en un intento realizado desde dentro del régimen por un sector del gobierno, con el apoyo de los grupos reformistas situados en distintos niveles de la administración, de abrir el campo político existente. Es, además, un esfuerzo por modernizar el franquismo. Incluso puede ser visto como una tímida apuesta por la supervivencia futura del régimen. Arias quedó a partir de entonces en el limbo, recibiendo golpes de uno y otro bando e inclinándose hacia un lado u otro dependiendo de la procedencia de aquéllos. Sobre Arias Navarro, señala Joaquín Leguina que:

“Mi visión de Arias Navarro es que era un tipo sin ninguna capacidad de vuelo propio. No íbamos a ningún sitio. Nadie iba a ningún sitio con él”⁴.

3.- AÑOVEROS: MENUDO OBISPO: ¡CON LA IGLESIA HEMOS TOPADO, SANCHO!

Las relaciones Iglesia-Estado durante el Franquismo se condensaron en una palabra: Nacionalcatolicismo. La guerra civil recibió el título de cruzada, Franco y sus tropas eran libertadores, se firmó un concordato con la Santa Sede, la Iglesia apoyaba al régimen en los momentos delicados de éste y el Gobierno otorgaba a la Iglesia notorias prebendas.

La prensa tomó diferentes actitudes ante la colisión entre Iglesia y Estado. *Cambio 16*, que había constatado el cambio de actitud por parte de la Iglesia, apreció de igual modo las diferentes tendencias que dentro del seno de la institución eclesiástica habían surgido. Así pues, *Cambio 16* informaba y opinaba sobre

⁴ *Ibidem*.

episodios como curas multados por su afinidad con los marxistas, los llamados “curas obreros”, sobre miembros del clero que pedían libertades políticas, sobre discrepancias en el seno de la Conferencia Episcopal... Criticaba, por contra, a los obispos ultras o intransigentes y afines al régimen vigente⁵, pero igualmente, criticaba a los jerarcas más recalcitrantes.

La última semana de Febrero y la primera de Marzo de 1974 son una fuente de noticias para la historia de España y de disgustos para el franquismo. Las ejecuciones del activista anarquista barcelonés Salvador Puig Antich y el polaco Heinz Chez tensaron el ambiente. Diecisiete días habían transcurrido entre el discurso de Arias en las Cortes y el ajusticiamiento de estos dos hombres, dando un fuerte golpe a la credibilidad del “espíritu del 12 de Febrero”.

La lectura el 24 de Febrero en todas las iglesias de Vizcaya de la homilía escrita por monseñor Añoberos, obispo de Bilbao, encendió la chispa. Esto, doce días después del discurso programático de Arias en las Cortes, acabó resultando un drama en el que el gobierno entró al tra-

po⁶. La secuencia es la siguiente. Añoberos escribe una homilía defendiendo el derecho de los pueblos a que se reconozcan sus particularismos; el gobierno conoce de antemano el texto e intenta evitar su lectura recurriendo a Tarancón, quien como presidente de la Conferencia Episcopal ni siquiera tiene esa facultad. Las relaciones Iglesia-Estado se agrian durante varias semanas, con amenazas de excomunión y expulsión del país⁷. La situación del momento es descrita por el padre Martín Patino, subsecretario del Cardenal Tarancón, en respuesta a la pregunta que le hicimos al respecto:

P. ¿Cómo fueron las relaciones de la Iglesia con Arias Navarro?

R. “Con Arias muy malas. Tuvimos el asunto de Añoberos. Por repetir unas frases del concilio le detuvieron en casa y le quisieron echar de España. [...] Yo me enteraba de las cosas unas por Tarancón y otras directamente. La semana de Añoberos viví muy intensamente y gracias a Pio Cabanillas y a Marcelino Oreja logramos que viniera Añoberos a Madrid y tuviera una reunión con Tarancón y Antonio Carrero. Éste fue un hombre muy duro, pero logramos que le dejara salir de Bilbao porque él estaba en arresto domiciliario”⁸.

Del cambio de actitud de la Iglesia con respecto al régimen Joaquín Leguina sostiene que:

“Es otro de los giros importantes. Es otra de las bases genéticas del cambio político

⁵ Consultar los siguientes ejemplares: *Cambio 16*: “La rebelión de las monjas”, 4 de marzo de 1974, pp.5 y 13-20; *Cambio 16*: “Obispos. Jornadas de inventario”, 1 de junio de 1974, pp.12-13; *Cambio 16*: “Zaragoza, los curas dimiten”, 5 de agosto de 1974, p.5; *Cambio 16*: “Los obispos piden cambios”, 30 de septiembre de 1974, pp.18-19; *Cambio 16*: “Ultrasotanas en Cuenca”, 7 de octubre de 1974, pp.13-14; *Cambio 16*: “Curas de Navarra. Multas a go-go”, 10 de febrero de 1975, pp.13-16; *Cambio 16*: “Obispos a la greña”, 21 de julio de 1975, pp.10-13; *Cambio 16*: “Curas en penitencia”, 18 de agosto de 1975, p.13; *Cambio 16*: “Curas. Multas excesivas”, 27 de octubre de 1975, p.22; *Cambio 16*: “Iglesia. Cura de multas”, 17 de noviembre de 1975, pp.40-41; *Cambio 16*: “Iglesia-Estado por libre”, 22-XII-1975, p.25.

⁶ En su obra *Así se hizo la Transición*, Victoria Prego muestra el incidente como una provocación deliberada de Añoberos para comprobar la sinceridad del aperturismo de Arias. PREGO, V.: *Así se hizo la Transición*, pp.102-105.

⁷ Comentarios en PREGO, V.: *Ibidem*, y PRESTON, P.: *Franco, caudillo de España*, p. 286.

⁸ Entrevista concedida por P. Martín Patino al autor en febrero de 2012.

inmediatamente después de la muerte de Franco. Todo ese giro de la Iglesia se puede resumir en la homilía que dio Tarancón en los Jerónimos”⁹.

En la prensa democratizante y en la que se podía incluir *Cambio 16*, no se olvidaban los postulados pasados de la Iglesia. El redactor argentino Óscar Caballero confesaba que no recordaba la presencia de un sólo católico en la redacción del semanario y que a pesar de la evolución de la Iglesia desde el Concilio Vaticano II, veían a la Iglesia como parte del régimen. Al respecto, precisa:

“Evidentemente te caía más simpático el cura Lezama, pero que sacaba al chico de la calle para darles trabajo, y gente de esa, él a ese nivel sin ideología precisa y otros de izquierda. Evidentemente eran los que leían *Cambio 16* y los que venían a visitarnos. Los otros ni los tratabas ni te parecía coherente”¹⁰.

Cambio 16 informó sobre esta tormenta ensalzando al obispo, o al menos eso se desprende de su portada del número siguiente al escándalo (nº 121 del 11 de Marzo), en la que rezaba, con un título en letra mayúscula sobre fondo oscuro y letra de gran tamaño, “Añooveros, ¡Menudo Obispo!”. Dentro de este ejemplar, *Cambio 16* criticó las relaciones existentes entre Iglesia y Estado como anticuadas y reclamó la necesidad de renovarlas para ponerlas en sintonía con los tiempos que corrían. Del mismo modo, intentó quitar hierro al asunto y atrevió a sugerir tranquilidad para los implicados¹¹. En opinión

de Ander Landaburu, corresponsal en el País Vasco, fue un acto de valentía tremendo¹².

Las noticias relativas al temporal del caso Añooveros no terminaron con el número 121 de la revista que acabamos de describir. El número siguiente (122) supone un contraste absoluto con el ejemplar predecesor. Con portada, editorial y reportaje bajo el título de *Crisis*, la revista recopiló los problemas que aquejaban a la salud del régimen en la última semana. Incluso se atrevió el editorial a dar el remedio para tales males¹³.

Los ejemplares citados no fueron los últimos que versaron sobre el obispo pamplonés. En Julio de 1974, al mismo tiempo que Franco enfermaba de una flebitis internado en el hospital, *Cambio 16* publicaba una entrevista realizada a monseñor Añooveros por Ander Landaburu¹⁴. En esta ocasión, con el título de *Añooveros se confiesa*, el semanario publicó una entrevista con tintes de “exclusiva” concedida a la revista. En ella, el periodista vasco formulaba diversas preguntas al obispo de Bilbao sobre diversos temas candentes como las orientaciones que tomaría la diócesis en la aplicación de la homilía del 24 de Febrero, el Concordato y la renovación de la Iglesia española, la relación entre Iglesia y el mundo laboral, e Iglesia y Estado. En todas las respuestas, se aprecia a un monseñor Añooveros cauteloso y confiando sus respuestas a la doctrina de la Iglesia a través de principios tales como equidad, clemencia, leal independencia entre Iglesia y Estado, justicia so-

⁹ Entrevista concedida por Joaquín Leguina al autor en junio de 2012.

¹⁰ Entrevista concedida por Óscar Caballero al autor en París, en agosto de 2012.

¹¹ *Cambio 16*: “¡Menudo obispo!” (editorial), 11 de marzo de 1974, p.5, y *Cambio 16*, 11 de marzo de 1974, “¡Menudo Obispo!”, p. 6.

¹² Entrevista concedida por Ander Landaburu al autor en Julio de 2013.

¹³ *Cambio 16*: “Crisis”, 18 de marzo de 1974, p.5.

¹⁴ LANDABURU, A.: “Añooveros se confiesa”, *Cambio 16*, 22 de julio de 1974, pp.18-19.

cial y libertad.

4.- LA REVOLUCIÓN DE LOS CLAVELES: UNA SPÍNOLA EN EL CORAZÓN

De todo lo acontecido en la primera mitad de 1974, el evento que mayor resonancia tuvo en España fue la revolución portuguesa. Los sucesos de Abril de 1974 preocuparon sobremanera a Franco. Portugal es parte de la Península Ibérica. Para lo bueno y lo malo, ha tenido y tiene una historia bastante paralela a la española. Portugal llevaba décadas de gobierno autoritario con rasgos fascistoides, presidido primero por Oliveira Salazar y después por Marcelo Gaetano. La guerra colonial con Angola desangraba al país en el que también soplaban aires de libertad y democracia. Un golpe de estado dirigido por un grupo de jóvenes capitanes derrocó al gobierno y encauzó al país hacia la democracia no sin riesgos de implantación de una dictadura comunista. La revuelta de los capitanes portugueses ha pasado a la historia con el título de *revolución de los claveles*.

Las contradicciones que padecía el régimen en general y el gobierno de Arias Navarro en particular se pusieron nuevamente de manifiesto con ocasión de la revolución portuguesa. Marcelino Oreja, a la sazón subsecretario del Ministerio de Información y Turismo, recuerda que la tarea periodística durante aquellas jornadas fue facilitada por la permeabilidad informativa decretada por Pío Cabanillas y la apertura patrocinada por su ministerio, a pesar de los temores de los gerifaltes franquistas:

“Recuerdo por ejemplo cómo las informaciones que llegaban de Portugal a raíz de la Revolución de Abril del 74, que mu-

chos se obstinaban en impedir que traspasaran nuestras fronteras, él (Pío Cabanillas) dispuso que circularan libremente”¹⁵.

Desde luego, los temores informativos del régimen no eran infundados. En opinión de Miguel Ángel Aguilar, la preocupación del régimen radicaba en que fueron los propios militares lusos quienes, educados en la adhesión al salazarismo, estaban rompiendo el régimen. Aquello sin duda iba a servir en España para escarmentar en cabeza ajena y para que los sectores más aperturistas enviaran mensajes de entendimiento a las fuerzas democráticas en previsión de que Franco no fuera eterno¹⁶. El periodista José Oneto, cuyas crónicas de la época para la revista permitieron el despegue de la misma, lo recuerda así:

“En nuestra ingenuidad pensábamos que también se iba a producir un contagio en el ejército, contagio que fue mínimo en la UMD, en pequeños grupos”¹⁷.

Para los periodistas españoles la noticia fue un auténtico *boom* informativo. Todas las publicaciones enviaron nutridos grupos de reporteros al país vecino a la caza y captura de unas noticias que esperaban que no sólo cruzaran la frontera, sino que también tuvieran su eco en el resto de la Península Ibérica y por qué no decirlo, se imitaran en España. *Cambio 16* no desaprovechó la ocasión para traer las aguas al propio molino y encontró un filón en la revolución portuguesa, desplegando un equipo de redactores para se-

¹⁵ Extracto de la conferencia ofrecida por Marcelino Oreja en homenaje a Pío Cabanillas en octubre de 2012 en la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación.

¹⁶ Entrevista concedida por Miguel Ángel Aguilar en Madrid en julio de 2013.

¹⁷ Entrevista concedida por José Oneto al autor en octubre de 2013.

guir los acontecimientos. Periodistas como Manuel Velasco, Jorge Martínez Reverte, Crisanto Plaza, Antonio Ivorra y José Oneto se desplazaron a Portugal para nutrir de información a la redacción madrileña sobre los sucesos lusos. Ellos también deseaban que Portugal fuera un espejo en el que nuestro país se pudiera mirar, aunque sabían de la dificultad de que eso sucediera en España.

La *revolución portuguesa* les puso en bandeja un manjar suculento. Hablar de lo que sucedía en Portugal permitía leer entre líneas lo que se acercaba y deseaba en España¹⁸. En palabras de Miguel Muñiz, la “revista se volcó”. Los reportajes escritos desde Portugal, llegaban cargados de noticias tomadas de primera mano. Como alguno de los integrantes de la corresponsalía ha confesado, era fácil obtener información y llegar a los dirigentes y entrevistarlos. Pero además de adentrarse en los entresijos del país luso, los periodistas desplazados a Portugal también ejercían en cierto modo como activistas políticos. Así lo confiesa Crisanto Plaza, redactor del semanario, quien estuvo presente junto a varios de sus compañeros en las manifestaciones del país:

“Recuerdo que fuimos a Portugal el 25 de Abril y estábamos allí con Antonio Ivorra. E Ivorrita cogido de mi brazo y mirando, diciéndome que era emocionante. (...) La

manifestación del 1 de Mayo era impresionante. (...) El ambiente de Lisboa era espectacular. Nos pudimos meter donde la PIDE. Portugal era un sitio interesante para informar”¹⁹.

Todo había comenzado con la publicación del libro *Portugal y el futuro* por el general Spínola, hecho recogido en el ejemplar 122 del semanario²⁰, si bien con la matización de recoger la información a través de publicaciones extranjeras por no tener a los reporteros sobre el terreno. A partir del ejemplar 123 *Cambio 16* se dedicó en cuerpo y alma a los eventos portugueses con titulares como *¡Ay Portugal!* o *Portugal, liberado* y numerosos informes, elaborados por José Oneto, quien fue el último periodista en cruzar la frontera hispanoportuguesa²¹. A estos textos que se publicaban en *Cambio 16*, se añadieron jugosos artículos que marcaban los paralelismos entre España y Portugal sin disimulo pero sin llegar a la obscenidad. Columnistas como Alejandro Muñoz Alonso, Carlos Zayas y Luis González Seara redactaron numerosos artículos de opinión sobre los paralelismos entre Portugal y España, interpretando lo que sucedía en el país vecino como reflejo de lo que podría suceder en España²². La culminación del interés de la revista en los asuntos portugueses llegó con la visita de las mazmorras y documentos de la PIDE, la policía política portuguesa, que quedó

¹⁸ Dos portadas y sendos títulos se dedican al tema: “Ay Portugal”, en *Cambio 16*, n° 123, 25-III-1974; *Cambio 16*: “Portugal liberado” (editorial), 16 de mayo de 1974, p.7; *Cambio 16*: “Primavera en Portugal”, 13 de mayo de 1974, pp.34-45; y PARDO, J. en “Memorias de memoria”, pp.129-130 describe las intenciones y el detalle de la “operación Portugal”. Una portada: un cigarrillo humeante sobre un cenicero y un titular: “Portugal en ascuas”. *Cambio 16*: 31 de marzo de 1975, pp.80-86, dan cuenta de la situación del país vecino.

¹⁹ Entrevista concedida por Crisanto Plaza al autor en Febrero de 2013.

²⁰ *Cambio 16*, “Una crisis portuguesa”, 18 de marzo de 1974, p.7.

²¹ Entrevista concedida por José Oneto al autor en octubre de 2013.

²² Ver GONZÁLEZ SEARA, L.: “Una primavera muy ibérica”, *Cambio 16*, 13 de mayo de 1974, p.27; MUÑOZ ALONSO, A.: “Convergencias hispano-lusas”, *Cambio 16*, 6 de mayo de 1974, p.23; ZAYAS, C.: “Portugal ante las urnas”, *Cambio 16*, n° 11-XI-1974, p.47.

recogido en el ejemplar 133 y que permitió mostrar al país las entrañas del país vecino²³.

5.- LA REACCIÓN DEL BUNKER: EL GIRO-NAZO

El diario *Arriba* del domingo 28 de Abril publicaba un artículo escrito por José Antonio Girón de Velasco, líder de los sectores más recalcitrantes del régimen franquista. En él, el ex ministro cargaba las tintas contra “falsos liberales” y “sectas” que supuestamente se habían introducido en el Gobierno y denunciaba “maniobras sinuosas” tales como la aparición de prensa autorizada que ridiculiza al jefe del Estado y al Régimen del 18 de Julio. La receta sugerida por Girón parecía sencilla: no solo no olvidar, sino renovar el compromiso con el pueblo español. Semejante sermón apuntaba a un objetivo con nombre, apellidos y cargo: Pío Cabanillas, ministro de Información y Turismo, al que se hacía clara referencia como el autorizador de la prensa irrespetuosa²⁴ y al que, como representante de la línea aperturista del gobierno, daba de lleno en su línea de flotación.

La importancia del artículo dominical reside no sólo en lo que en él se dice, sino en aquello que el autor representaba. Se trataba de un hombre de El Pardo, leal a Franco y con acceso a él. Tenía además un importante sector del régimen tras él, probablemente no mayoritario pero sí poderoso políticamente.

Mucha bilis debió de tragar Girón de Velasco para escribir estas líneas. Por

muy “niño travieso” del régimen que fuera²⁵, observar a Pío Cabanillas, las paradojas del asociacionismo o el discurso del 12 de Febrero, debieron en su conjunto ser saliva avinagrada en la garganta del ex ministro. Pero la espoleta que activó la bomba lanzada por Girón, por coincidente en el tiempo, debió ser la Revolución de los claveles portuguesa. Sin duda, esto avivó las apetencias reaccionarias de la camarilla de El Pardo²⁶. Arias, que sabía de la existencia del artículo, había intentado en vano convencerle de que no lo publicara. A Franco, por su parte, no le disgustó²⁷. El objetivo, Pío Cabanillas, fue de las pocas ocasiones que su entorno le vio enojado²⁸.

Los semanarios tardaron algunos días en recoger el incendiario artículo. Aunque había sido introducido mínimamente en el ejemplar 129 del 6 de Mayo de 1974, la prioridad de los asuntos portugueses mandaban y no fue hasta el número del 13 de Mayo de 1974 cuando *Cambio 16* habló de Girón y su artículo. La actualidad mandaba y *Cambio 16* prefirió dar prioridad al asunto de la revolución portuguesa en el número que habría correspondido, esto es, el anterior (129, 6 de Mayo de 1974)²⁹. En el texto titulado “La voz que clama en Fuengirola”, *Cambio 16* copiaba las palabras de Girón de Velasco, pero sin apenas verter opinión sobre ellas. Tan solo se limitaba a citar textual-

²⁵ Manuel Saco, en la entrevista concedida en mayo de 2012 al autor, definió a Pío Cabanillas como el “niño travieso del régimen”.

²⁶ *Cambio 16*: “El gironazo”, 13 de mayo de 1974, p.23; ver PRESTON, P., *Franco, caudillo de España*, p.827.

²⁷ PRESTON, P.: *Franco, caudillo de España*, p.827.

²⁸ Entrevista concedida por Marcelino Oreja al autor en enero de 2013.

²⁹ *Cambio 16*: “Portugal liberado” (editorial), 6 de mayo de 1974, p.7.

²³ *Cambio 16*: “Las mazmorras de la PIDE”, 3 de junio de 1974, pp.48-50.

²⁴ *Cambio 16*: “El gironazo”, 13 de mayo de 1974, p.22.

mente algunas de las frases emitidas en el artículo³⁰. La manera en la que *Cambio 16* trata la noticia da la impresión de querer desautorizar el inoportuno momento elegido por Girón para su ataque y queriendo dar crédito al gobierno en su política aperturista.

Pero la semana grande en *Cambio 16*, en lo que al Gironazo se refiere, fue la correspondiente al número del 13 de Mayo de 1974. La prensa filodemocrática no se había achicado a pesar de los truenos. De la mano de Pío Cabanillas, había ganado una parcela de libertad y no estaba dispuesta a perderla. La actitud de *Cambio 16* al respecto queda enmarcada en una beligerancia poco habitual contra el manifiesto de Girón, tratándose de un personaje de su talla. En su número 130, *Cambio 16* dedicó portada, editorial, informe y artículo a Girón de Velasco. La portada con su foto bajo el título de “El Gironazo” mostraba al antiguo ministro de Trabajo caminando con uniforme. El editorial, “¿Quién dijo miedo?”, define el artículo escrito por el ministro palentino como “un gran estruendo”. La línea argumental de *Cambio 16*, al igual que en todas sus editoriales, vuelve a ser sencilla pero contundente: España es un país que ha sabido superar las diferencias antagónicas que provocaron la Guerra Civil. *Cambio 16* parecía incluirse en esta dinámica, algo perfectamente comprensible toda vez que su plantilla es joven, y al igual que una gran generación de españoles, no han vivido los estragos de la Guerra Civil ni sus consecuencias.

6.- FINAL: EL BÚNKER SE LLEVA EL GATO AL AGUA

Una guerra consta de muchas batallas. El bloque aperturista del régimen había obtenido algunos tímidos triunfos a lo largo de 1974, pero el regreso de Franco a la Jefatura del Estado a finales del verano, había cambiado momentáneamente el signo de este enfrentamiento. La prensa aperturista como *Cambio 16* había alentado la posibilidad de una sucesión en la jefatura del Estado, pero ésta no se produjo. Quizás temeroso de ello, el búnker cobraba fuerza. Su gran victoria llegó en pleno otoño. Hasta la fecha se habían publicado diversos artículos atacando el aperturismo informativo y a la figura de Pío Cabanillas, a las asociaciones políticas o al mismo presidente del Gobierno por su “traición”. Siempre se había hecho desde las diferentes trincheras de cada uno de los bandos y no dejaba de ser un intercambio de golpes. Sin embargo, en Octubre de 1974 Franco fue abordado por la camarilla del búnker y se le entregó un dossier de páginas de revistas españolas elaborado por el ministro de la Gobernación, García Hernández, y por el director del diario *Pueblo*, Emilio Romero. El dossier en cuestión contenía diversas páginas de prensa española y extranjera entre las que se habían intercalado anuncios de bañadores y bikinis, así como similares a pornografía, lo que molestó a Franco notablemente. Ello, unido a que Pío Cabanillas había hecho más bien poco por mantener a Nicolás Franco alejado de las páginas periodísticas por el caso del aceite de Redondela, hicieron que el caudillo se decidiera a prescindir del ministro de Información.

Las horas contadas del ministro de Información y Turismo al frente de su car-

³⁰ *Cambio 16*: “La voz que clama en Fuengirola”, 6 de mayo de 1974, p.8.

go son narradas así por su colaborador Marcelino Oreja:

“Era todo el estilo, todo el aire del Ministerio de Información y Turismo que disienta del resto de la Administración y por consiguiente era de alguna forma extravagante. Vagaba por fuera de lo que eran las reglas normales. Pío Cabanillas estaba convencido de que cesaban [...]. Lo de la *Prima Angélica*, los viernes en el Consejo de Ministros le solía preguntar Franco que qué iba a hacer con la película de la *Prima Angélica*. “¿Y tú que le has dicho?”, le preguntaba yo. A lo que me respondía “Nada”. Yo le volvía a preguntar: “¿qué vas a hacer?”. Y de nuevo, me respondía. “Nada”. Y claro, siguió la película, que era por cierto muy divertida. Y evidentemente esto era una muestra de muchas de lo que significaba una actitud que como digo, vagaba por fuera de lo que eran los cauces normales”³¹.

El 28 de este mes Arias le notificó el cese a su ministro. Al día siguiente era el XLI aniversario de la fundación de la Falange Española por José Antonio Primo de Rivera y hubo un acto con todo el gobierno presente. En él, el ministro cesado no estuvo por petición propia. Quien sí estaba, era Antonio Barrera de Irimo, Ministro de Hacienda, que permaneció durante todo el acto de brazos cruzados sin aplaudir los discursos pronunciados. Entonces, no se sabía que por solidaridad con el cesado, Antonio Barrera de Irimo acababa de presentar su dimisión³². La victoria del búnker era evidente, por lo que Arias Navarro y el vicepresidente Antonio Carro sugirieron a Franco equilibrar el gobierno destituyendo a

Utrera y Ruiz Jarabo, algo que el Jefe de Estado rechazó rotundamente debido a la lealtad de ambos³³.

Para la prensa como *Cambio 16*, todos estos movimientos eran síntomas inequívocos de la putrefacción que experimentaba el régimen³⁴. *Cambio 16* informó a partir de su ejemplar 155³⁵ con una obvia actitud de desencanto. La portada no incluía ninguna referencia a la noticia debido al cierre de edición. La escasa información disponible sí aparecía en el editorial. Poco más ofrecía el número ya que la noticia llegó cuando sonaba la bocina del cierre de la edición del número de la semana.

Con el clarificador encabezado *Crisis de gobierno*, el editorialista recibe con pesar el cese de Pío Cabanillas. Se ponía fin a la primavera informativa que vivía la prensa del país. La destitución de Pío Cabanillas sacudió como una bomba que las redacciones, en opinión del autor³⁶.

La nueva fue recibida con pesimismo, pero un análisis más calmado aportó una perspectiva más fría y pragmática, dentro de la línea del semanario. Según Miguel Ángel Aguilar, la crisis y las dimisiones posteriores fueron hechos de poca relevancia y para Federico Ysart, no era más que una batalla perdida en una guerra que a largo plazo se iba a ganar claramente³⁷.

³³ PRESTON, P.: *Franco, caudillo de España*, pp.831-832.

³⁴ Entrevista concedida por Jorge Martínez Reverte al autor en Enero de 2013.

³⁵ *Cambio 16*, nº155, 4 de noviembre de 1974.

³⁶ *Cambio 16*: “Crisis de gobierno” (editorial), 4 de noviembre de 1974, p.3.

³⁷ Entrevistas concedidas por Federico Ysart y Miguel Ángel Aguilar al autor en Junio y Julio de 2013. Miguel Ángel Aguilar mengua la importancia de las dimisiones señalando que fue una “casca bastante pequeña”.

³¹ Entrevista concedida por Marcelino Oreja al autor en Enero de 2013.

³² PREGO, V.: *Así se hizo la Transición*, pp.129-186.

Disponiendo de más información debido al paso de varios días, *Cambio 16* continuó informando sobre este asunto en su siguiente número 156 del 10-17 de Noviembre. Este ejemplar comienza con sendas imágenes de Pío Cabanillas y Antonio Barrera de Irimo bajo el título “Por qué se fueron”. Consecuentemente, se centra en las razones que condujeron al cese de Pío Cabanillas y a la posterior dimisión de Barrera de Irimo. El editorial, titulado “Tiempo de dimisiones”, compara la crisis ministerial española con una hipotética crisis ministerial británica. Es decir, ya hay indicios del comportamiento democrático de Europa occidental en la vida política española³⁸.

De esta forma desenfadada *Cambio 16* no se toma a mal el cese de uno de sus políticos predilectos. Las dimisiones dan a *Cambio 16* la oportunidad de poner el dedo en la llaga de algo que debilitaba al régimen: la existencia de tensiones profundas entre sus diferentes tendencias políticas. Es consciente la revista del “duro enfrentamiento entre los inmovilistas de siempre y las fuerzas que apoyan consistentemente la política de apertura del Gobierno Arias”. El reportaje de “este país”, firmado por José Oneto, comienza de forma astuta:

“Pío Cabanillas, el ministro de Información y Turismo que había dado a la prensa su Mayor libertad en los últimos cinco años, fue destituido en un importante reajuste ministerial hacia la derecha [...]. Desde hacía meses y desde determinadas zonas del poder se venía insistiendo en el “Desmadre informativo”. El propio Emilio Romero, consejero nacional y director del diario “Pueblo” decía tener un “Dos-

sier” de la apertura informativa del Ministerio Cabanillas”³⁹.

El cese de uno de los hombres del gobierno más positivamente valorados por la prensa española del momento provocó las dimisiones de su compañero de gobierno Barrera de Irimo y varios funcionarios en solidaridad con el cesado. *Cambio 16* optó por interpretar la retirada de Barrera de Irimo y los dimisionarios como un acto de coherencia que honra a los protagonistas. Algo así como una retirada honrosa que permita reorganizarse en sus cuarteles de invierno para volver cuando las circunstancias sean más favorables⁴⁰.

Finalmente, como sucede con todos los acontecimientos que atañen a la apertura, *Cambio 16* recopila de forma paralela al reportaje las impresiones escritas por el resto de compañeros de “la prensa independiente” sobre la crisis ministerial (*Informaciones, ABC, Aragón Express, Diario de Mallorca, Ya*). Era una forma de protegerse contra posibles censuras o ataques:

“La prensa independiente, que durante los últimos diez meses había apoyado sin reservas las metas gubernamentales, reacciona dolorida y de forma espontáneamente unánime a favor del cesado”⁴¹.

De este modo, *Cambio 16* recoge el sentir de la prensa no adicta al régimen y da todo su apoyo al ministro y a la línea de acción que él encarnaba. Pero la conclusión más nítida de lo que significaron

³⁸ *Cambio 16*: “Tiempo de dimisiones” (editorial), 11 de noviembre de 1974, p.3.

³⁹ ONETO, J.: “Cabanillas y Barrera. Por qué se fueron”: *Cambio 16*, 11 de noviembre de 1974, p.11.

⁴⁰ *Cambio 16*: “El comunicado de Tácito”, 11 de noviembre de 1974, p.13; YSART, F.: “Las 20 dimisiones”, *Cambio 16*, 18 de noviembre de 1974, p.7.

⁴¹ ONETO, J.: “Cabanillas y Barrera. Por qué se fueron”, *Cambio 16*, 11 de noviembre de 1974, pp.14-19.

aquellos acontecimientos tanto para aquel momento como para los meses siguientes, la realiza José Oneto con las siguientes palabras:

“Evidentemente. Aquello se tenía que romper porque entre Carlos Arias y Pío Cabanillas no había ningún elemento de conexión. Y sobre todo, porque Pío estaba ya jugando sobre lo que sucedería después de la muerte de Franco. Dentro de su posibilismo, él y Marcelino Oreja, eran dentro del régimen los únicos que estaban convencidos de que todo tenía que cambiar y de que los parches que quería poner Carlos Arias, como las asociaciones, pues no llevaban a ningún sitio”⁴².

7.- CONCLUSIÓN

El cese de Pío Cabanillas y la marcha de varios de sus colaboradores en diversos organismos oficiales marcaron el final de la apertura informativa iniciada a principios de año. En su lugar se puso al frente del ministerio de Información y Turismo León Herrera, con el correspondiente cambio de aires que ello significaba. Para el búnker era una victoria que les hacía creer que las esencias del régimen estaban garantizadas con sus berrinches. Para los aperturistas, aunque el panorama parecía desolador, leían con mayor amplitud de miras el panorama político español y durante el año siguiente acercaron posiciones con los miembros más tibios de la oposición franquista.

La apertura informativa auspiciada por el ministerio de Información y Turismo encabezado por Pío Cabanillas permitió la creación de varias publicaciones como *Doblón* y el despegue de otras como el

propio *Cambio 16*, siempre atentas a abrir brecha en cualquier resquicio que ofreciera el régimen. La prensa gozó de unas cuotas de libertad que no había experimentado hasta la fecha, acordes con la sociedad española con la cual sintonizaba cada vez más, pero con el lastre de un régimen obsoleto. Por otra parte, la figura de Arias Navarro quedó totalmente desautorizada y desenmascarada. Se había presentado como alguien que supuestamente podía avanzar hacia la democracia, pero sus vacilaciones le hicieron permanecer más en el régimen que fallecía que en el que se vislumbraba en el horizonte.

Los protagonistas de aquellos días, como era los casos de José Oneto, Federico Ysart, José Martín Patino o Ander Landaburu, continuaron sus labores informativas o coordinando los esfuerzos de instituciones como la Iglesia y la prensa para preparar la llegada de lo inevitable: la democracia.

⁴² Entrevista concedida por José Oneto al autor en Octubre de 2013.

Reseñas bibliográficas

RESEÑA BIBLIOGRÁFICA

MATTHEWS, J.: *Voces de la trinchera. Cartas de combatientes republicanos de la guerra civil*, Madrid, Alianza Editorial, 2015.

El lado humano de la guerra

En las guerras que cotidianamente introducen en nuestras vidas los medios de comunicación, nos resulta fácil percatarnos de la crueldad que las mueve. Las imágenes que nos ofrecen hablan por sí solas de las penalidades humanas que provocan, como el sufrimiento, el miedo, el horror, la sangre, la destrucción, etc. y nos acercan a la tragedia. Vemos en vivo y en directo lo que es la guerra. Al margen, claro está, de que esas imágenes sean fugaces, las relativizamos por ser cotidianas y terminemos por asumir las tragedias que hay tras ellas como algo que, sencillamente, pasa a otros.

Las guerras de antaño nos resultan más difíciles de entender. Necesitamos testimonios que nos ayuden a comprenderlas y a explicarlas mejor. Esto nos ocurre cuando nos acercamos a nuestra Guerra civil. Abundamos en el análisis de las batallas, teorizamos sobre la filosofía que mueve el conflicto, hablamos de guerra de ideas, de dos Españas... pero ¿llegamos a saber cómo la vivieron aquellos que, desde las trincheras o los campos de batalla, eran protagonistas directos? ¿Qué pensaban aquellos soldados de lo que tenían entre manos, tan peligroso como para poder terminar con sus vidas?

Una manera de aproximarnos a la historia real de la guerra es a través de las cartas que los soldados enviaban desde el frente. Encontramos así el lado humano de la guerra. Es lo que aporta el libro que acaba de publicar Alianza Editorial “*Voces de la trinchera. Cartas de combatientes republicanos en la Guerra civil española*”. Es de James Matthews que hace un par de años nos ayudaba a conocer mejor al soldado que luchó en dicha guerra en su interesante “*Soldados a la fuerza. Reclutamiento obligatorio durante la Guerra civil*” (Alianza Editorial, 2013).

La utilización de estas cartas como documento histórico nos obliga a tener en cuenta los condicionantes a los que estaban sometidas: la censura militar, el miedo que movía a sus protagonistas, la autocensura, etc. Sin olvidar que quienes las escribían eran reclutas forzosos, no voluntarios. No es por ello extraño que en ellas no aparezca el lado heroico de la guerra. El soldado, expuesto a sufrir las peores consecuencias de la guerra, solo tiene claro una cosa: que en el campo de batalla o mata o le matan. Porque en eso, en matar, consisten sustancialmente las guerras. Y, claro está, esto tan importante, el riesgo a perder la propia vida genera lo que muestran estas cartas una y otra vez: cansancio, deseos de que finalice, escepticismo, descreimiento político... y deseos de volver a casa.

El libro aquí comentado muestra unas dimensiones poco conocidas de la realidad cotidiana de la guerra. Citaré alguna de las más notables. Por ejemplo, no era infrecuente la confraternización con el enemigo, el entendimiento entre los dos bandos que día tras día

permanecen en las trincheras. Esto llevaría a intercambio de productos, a ponerse de acuerdo para no dispararse en ocasiones concretas... A la memoria me viene “La vaquilla”, el film de 1985 de García Berlanga con aquel brigada Castro encarnado por un magnífico Alfredo Landa y el teniente Broseta al que José Sacristán da vida.

¿Qué nos cuentan hoy estas cartas escritas en el Frente de Andalucía desde mediados del 38 hasta marzo del 39? Echan la culpa de aquella guerra a quienes están en las alturas –y no en el frente, claro—. Los soldados viven con disgusto las directrices de los comunistas –que dominan el Ejército Popular– y se quejan del trato desigual. Muestran un odio contra los fascistas y contra italianos y alemanes, a los que consideran invasores extranjeros. Pasan hambre. Desconfían cada vez más del discurso oficial. No tienen un material adecuado para la lucha. El rancho es escaso, igual que el agua, y los víveres están estropeados –muestran asco al comer carne de burro– y, consecuencia de todo ello, sienten que pierden peso.

La escasez de todo, la precariedad, interesa más que la violencia a la que recuerdan en sus cartas: “no podemos salir de la trinchera ni para orinar siquiera que nos cosen a tiros”; como principal peligro apuntan “la aviación enemiga”. Maldicen la época que les ha tocado vivir. Algunos, aun desde sus postulados izquierdistas, invocan la ayuda de Dios.

Por otra parte, las cartas revelan infracciones graves de la disciplina en el Ejército Popular. No faltan huidas, desertiones... Y, en algunos casos, ante la falta del pago correspondiente apuntan como solución: “el próximo mes en el Ejército de Franco”.

También nos permiten conocer estas cartas que, desde las trincheras, los soldados siguen el curso de la guerra y conocen las diferentes campañas, así como a los líderes, incluidos Franco y Hitler. Sin embargo es curioso que no aparece jamás ni Stalin ni referencia a la URSS, tal vez, comenta Matthews, por miedo a la reacción del SIM si la carta caía en manos de la censura. Se hace seguimiento de cómo se realizaban los reemplazos. Y, en fin, los silencios son también indicativos. Silencio sobre un tema tan presente como la prostitución o las no infrecuentes automutilaciones.

En resumen, en este libro el autor ha sabido utilizar con destreza un material documental procedente del Archivo de Ávila que nos permite ampliar nuestro campo de visión sobre un tema tan complejo como la Guerra civil española.

Luis Palacios Bañuelos
Universidad Rey Juan Carlos

RESEÑA BIBLIOGRÁFICA

PÉREZ-GARCÍA, M.: *Vicarious consumers: trans-national meetings between the West and East in the Mediterranean world, 1730–1808*, Farnham, Ashgate, 2013 (375 páginas).

Con la obra de Manuel Pérez García nos encontramos ante un trabajo doblemente inspirador. De un lado, tenemos un libro novedoso y de calidad científica y, de otro, un trabajo que refleja la potencialidad de esos jóvenes investigadores españoles que han de abrirse camino fuera de nuestras fronteras.

A la hora de empezar a glosar esta obra debemos comenzar por su autor. Pérez García es un acabado ejemplo del investigador español internacional e internacionalizado. Tras doctorarse por el European University Institute (Florence, Italia) en 2010, inició una carrera universitaria del más alto nivel más allá de nuestras fronteras. En su currículum se pueden encontrar centros de reconocido prestigio de tres continentes: *Department of History and Civilization, European University Institute; Faculty of Economics and Department of History of University of California at Berkeley; School of Humanities, Tsinghua University; Centre for Global History, University of Oxford*; Centro de Estudios China-México de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); *Department of History, Peking University; Department of History of Warwick University*. Ocupando en la actualidad la plaza de Profesor Titular del *Department of International Politics of Renmin University* en Pekín, una de las más prestigiosas del Reino del Centro.

En segundo lugar debemos resaltar la importancia científica de esta obra. Publicada en inglés por Ashgate gracias a la financiación del *European University Institute*, es una obra anclada a las teorías más modernas como la “Global History”, innovadora metodológicamente y valiosa por las aportaciones que finalmente ofrece.

Pues la obra de Pérez García señala un punto de no retorno en la investigación española sobre las redes de distribución y los agentes responsables de los cambios en los patrones de consumo en la Edad Moderna. Su trabajo se centra en el Reino de Murcia, una región con una posición geográfica privilegiada donde confluyen las redes comerciales mediterráneas de aquella España transatlántica y pluri-continental.

El objetivo principal de este estudio es el análisis de las pautas de consumo y el comportamiento del consumidor durante el periodo de transición del Antiguo Régimen a la era capitalista moderna. El tema ha sido considerado en los trabajos académicos más prominentes de las últimas décadas. Y desde que McKendrick (1982) lanzase su tesis del “goteo” o “trickle-down” y Jan de Vries (2008) la teoría de la “revolución industrial”, ambas líneas de investigación han marcado los estudios posteriores sobre el consumo. Sin embargo, la historiografía española no ha prestado especial atención a estos conceptos, pese a la exis-

tencia de un importante número de artículos, documentos e incluso algunas tesis doctorales que han investigado los patrones de consumo de la sociedad española durante el Antiguo Régimen. Esta carencia y dichas investigaciones previas son su punto de partida.

Frente a todos ellos esta obra aporta un elemento innovador como es el análisis del rol que ejercieron los comerciantes como mediadores y consumidores “vicarios” estimulando la demanda de una amplia sección de productos que anteriormente no habían sido anhelados por la mayor parte de la sociedad. Entendiendo por consumo “vicario”, siguiendo las teorías de Thorstein Veblen (1934), aquel modo de consumo que se revela a través de la adquisición de productos selectivos tales como prendas de vestir elaboradas o raros objetos de lujo.

Los agentes “vicarios” son normalmente aquellos actores sociales que pertenecen a las clases altas o sectores comerciales que establecieron y popularizaron nuevos artículos para estimular el consumo personal. Por ello, su visión de la teoría del “goteo” o “trickle-down” es crítica, ya que la circulación de determinados productos no va de arriba hacia abajo en la jerarquía social. Sino que la dinámica no fue tan rígida como la describió McKendrick.

Esta afirmación tan rotunda se basa en un adecuado análisis de las fuentes. Éstas, las fuentes, son uno de los puntos fuertes de este libro. La fuente primaria de investigación fueron los protocolos notariales, sometidos a un proceso de estandarización mediante una Base de Datos conformada con una muestra de 273 inventarios *post mortem* correspondientes a las áreas urbanas y rurales de Murcia y Cartagena para el periodo comprendido entre 1730 y 1808. Dicha muestra se extiende a todos los estamentos de la jerarquía social. Además de los inventarios y las dotes de legalización tradicionales se utilizaron las series estadísticas de los registros comerciales de la Cámara de Comercio de Marsella y el Catastro de Ensenada. De esta manera, el autor reconstruye red Marsella-Murcia, una de las más importantes del Mediterráneo Occidental. Y con ello, incluye en su trabajo el “estudio de caso” de una de las empresas comerciales más importantes en ese momento, el Roux-Frères, fundada en 1728 en Marsella.

Con estas fuentes y métodos, Pérez García consigue analizar la distribución de los productos y los patrones de consumo de la región, examinado dos redes distintas: la primera, la red generada por comerciantes franceses se asentaron en esta zona y, la segunda, las generadas desde los puertos del Reino de Murcia hacia el interior. Estudiando cada una de ellas analiza el comportamiento de los consumidores tras la llegada de nuevos productos. La imagen que en la obra va apareciendo es la del protagonismo de unos comerciantes franceses que se especializaban en el comercio a larga distancia generando una comunidad basada en la confianza y en función de su origen, la lengua y los lazos familiares.

Como ya hemos señalado, gracias a este fundamentado trabajo, el autor matiza la teoría goteo (trickle-down theory) de McKendrick sin negar el papel de las élites en la emulación de los patrones de consumo. Él considera el papel activo del grupo comerciante francés como agentes de nuevos patrones socioculturales que favorecen el efecto de goteo hacia

arriba (the trickle-up effect) y la estimulación de la demanda por parte de todos los estratos sociales gracias a un acceso directo a lejanas novedades. Novedades que podrían cambiar los mercados y crear otros nuevos.

Los productos demandados fueron los textiles (productos franceses coloreados con cochinilla), productos alimenticios coloniales (café, té, Chocolate) y mercancías exóticas de Asia (porcelana). Con ello, el sur-este de España, a través de Marsella, estaba relacionado con las industrias de lujo de todo el mundo conocido. El aumento de los ingresos y demanda, combinado con los bajos precios de los productos importados de Francia y los cambios en el gusto y moda facilitaron la penetración de nuevos productos en la región de Murcia.

No sólo las clases altas, sino también a los grupos sociales intermedios participaron en la expansión del consumo de los hogares. Sin embargo, el autor señala que a pesar del aumento de la demanda no se produjo la llamada “revolución industrial”. La demanda de Castilla sin duda favoreció la importación de productos listos para su uso a través de Marsella y de las exportaciones de materias primas, pero sin estimular el sector secundario o un aumento en la productividad. La Monarquía reaccionó rápidamente mediante la implantación de medidas proteccionistas que pretendían potenciar la producción nacional. Pero en lugar de ello, impulsaron el contrabando, como se demuestra al comprobar el cese de entradas de porcelanas en los registros comerciales oficiales, especialmente hacia finales del s. XVIII e inicios del s. XIX, en contraste con su incremento en los inventarios notariales.

En resumen, este libro consigue combinar numerosas fuentes, así como el manejo de una extensa bibliografía y diferentes enfoques. Se emplea un enfoque econométrico para medir el comportamiento del consumidor, también el análisis de los circuitos comerciales en el Mediterráneo desde una perspectiva social, es decir, desde el punto de vista de los consumidores y los comerciantes, así como, se toma en cuenta el género, los estratos sociales y la evolución de gustos. Con lo cual, en primer lugar, este trabajo contribuye positivamente a una mejor comprensión de las redes y los patrones de consumo en el Mediterráneo.

En segundo lugar deja demostrado que los comerciantes eran los consumidores “viciarios” que estimularon la demanda a nivel local fomentando al mismo tiempo fuertes vínculos comerciales a escala más global entre Europa y el Mundo: en primer lugar, mediante la introducción de productos de los que el propio grupo mercantil era el principal consumidor y, en segundo lugar, mediante el fomento de nuevos deseos por adquirir tales bienes entre la población local.

Finalmente, Cartagena y Murcia destacan como enclaves fundamentales en el sureste español para la recepción y comercialización de estos productos exógenos a escala global, lo que significa que la disponibilidad y el consumo de los mencionados productos crecieron de forma notoria. Pero los condicionantes económicos y políticos de aquella sociedad no pudieron sustituir dicha dependencia de las importaciones mediante la “revolución indus-

triosa”. El conservadurismo social y la burocratización del Estado evitaron que la España del Sur-Este diera aquel primer paso hacia la Revolución Industrial en los momentos previos a la Gran Guerra que cambiaría el destino de los pueblos hispánicos.

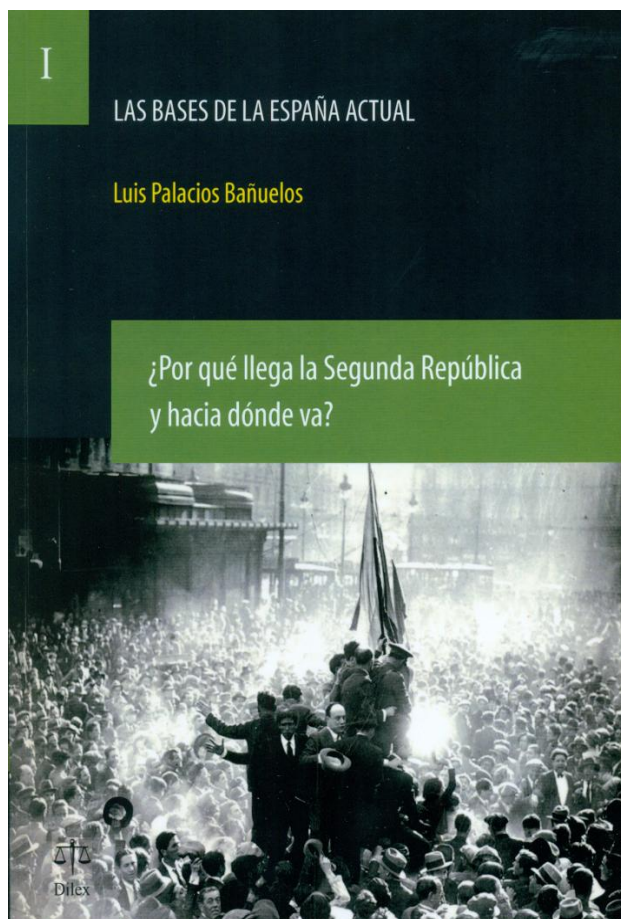
Raúl Ramírez Ruiz
Universidad Rey Juan Carlos

Libros

Novedades

LAS BASES DE LA ESPAÑA ACTUAL: I. ¿POR QUÉ LLEGA LA SEGUNDA REPÚBLICA Y HACIA DÓNDE VA?

LUIS PALACIOS BAÑUELOS



Índice

Nota preliminar

Introducción: la historia heredada

Liberalismo, monarquía y dictadura

¿Por qué llega la Segunda República?

De una monarquía agotada a una República

El Gobierno provisional y sus protagonistas

La República de izquierdas

La transformación del Estado y de la sociedad. La Constitución.

La acción de gobierno

La República de derechas

La acción política de radicales y CE-DA

La revolución de Asturias

Educación y cultura, temas de atención preferente

La educación y su referente: la Institución Libre de Enseñanza

El mundo de la cultura. Las misiones pedagógicas

La descentralización del Estado

El Gobierno del Frente Popular

Una España partida

¿Hacia dónde va la República?

Bibliografía

Referencia bibliográfica:

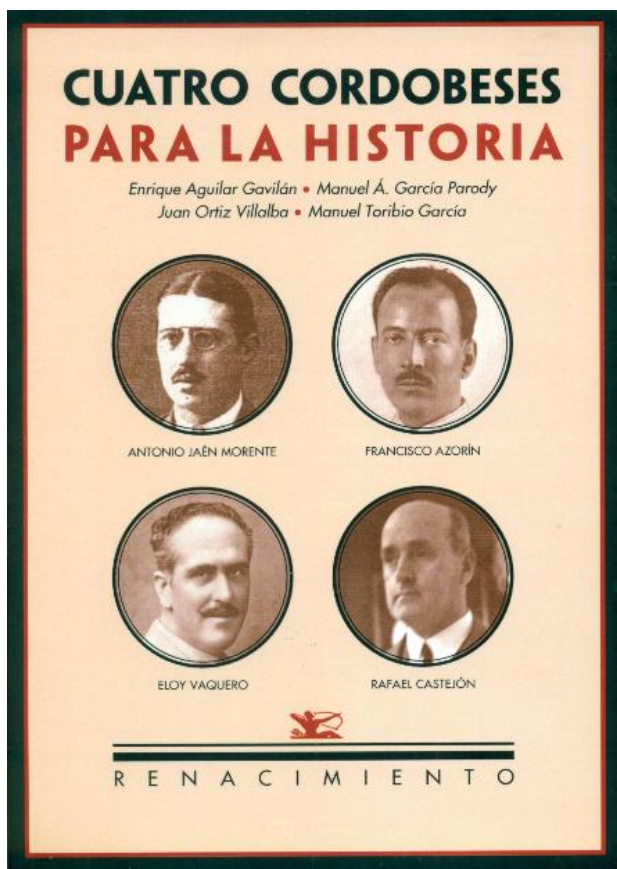
PALACIOS BAÑUELOS, L.: *Las bases de la España Actual: I. ¿Por qué llega la Segunda República y hacia dónde va?*, Madrid, Dílex, 2015.

Resto de volúmenes:

Vol. II: *Dos España en guerra (1936-1939)*. Vol. III: *Franco y el Franquismo*. Vol. IV: *La Transición desde la dictadura a la democracia, con el Rey y Suárez*. Vol. V: *El reinado democrático de Juan Carlos I*.

CUATRO CORDOBESES PARA LA HISTORIA

ENRIQUE AGUILAR GAVILÁN, MANUEL Á. GARCÍA PARODY,
JUAN ORTIZ VILLALBA, MANUEL TORIBIO GARCÍA



Índice

Prólogo

de Juan Miguel Moreno Calderón

Introducción

de Manuel Ángel García Parody

Antonio Jaén Morente

por Manuel Toribio García

Francisco Azorín Izquierdo

por Manuel Ángel García Parody

Eloy Vaquero Cantillo

por Juan Ortiz Villalba

Rafael Castejón y Martínez de Arizala

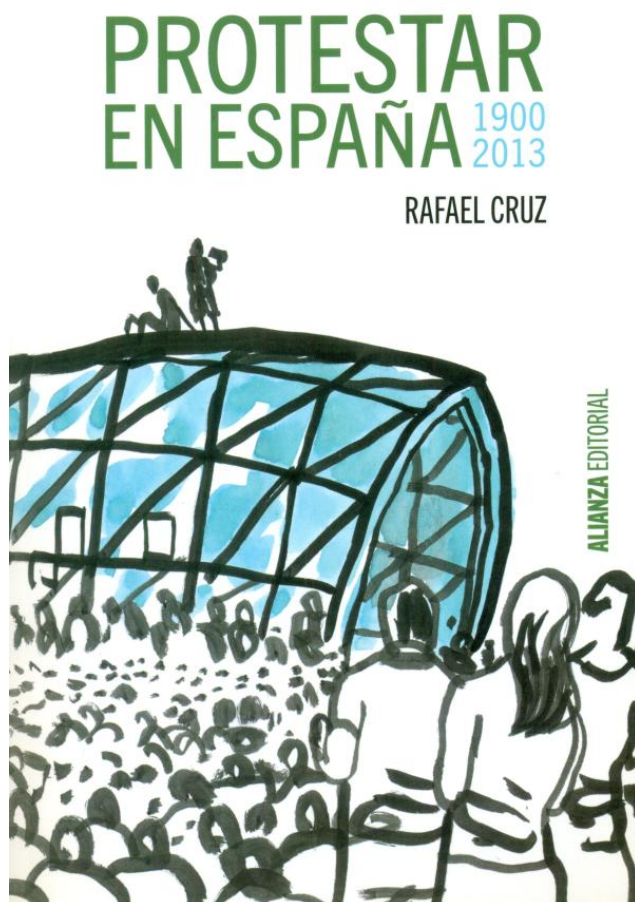
por Enrique Aguilar Gavilán.

Referencia bibliográfica:

AGUILAR GAVILÁN, E., GARCÍA PARODY, M.A., ORTÍZ VILLABA, J., TORIBIO GARCÍA, M.: *Cuatro cordobeses para la historia*, Sevilla, Editorial Renacimiento, 2014.

PROTESTAR EN ESPAÑA, 1900-2013

RAFAEL CRUZ



Índice

Listado de fotos

Agradecimientos y dedicatorias

1. La política de la protesta

Política, cultura e historia de la protesta

El contexto internacional y español

El control policial de la protesta

Protestar antes de 1900

PRIMERA PARTE: Al vaivén de los regímenes políticos, 1900-1939.

Introducción

2. Dos culturas de la protesta, 1900-1923

A motín diario

Llamar la atención

Ciclos de protesta

La calle es del Gobierno

3. La soberanía popular en la calle, 1924, 1939

Gritos y silencios

Nuevas oportunidades

El frenesí

Al calor de una guerra

4. La política revolucionaria

El atractivo revolucionario

Recursos y actuaciones para la revolución

Diversidad de experiencias

SEGUNDA PARTE: Protestar en tiempos difíciles, 1939-1977

Introducción

5. Un túnel oscuro, 1939-1963

El Imperio es azul con permiso de la Iglesia católica

La protesta subversiva

No colaboración

6. Muchas oportunidades, 1964-1973

La protesta elíptica

Resquicios de legalidad
Repertorio democrático
El control autoritario de la protesta

7. Ciclo de protesta y cambio de régimen, 1974-1977

Una ola gigante de protesta
Repertorio maestro
Policías en transición

TERCERA PARTE: La política del movimiento social, 1978-2013

Introducción

8. Institucionalización y protesta, 1978-1982

Fin de ciclo
El nuevo mapa de la protesta
Años de plomo

9. Manifestarse en democracia

Toda una cultura
El control democrático de la manifestación
Ocupar la calle

10. Las huelgas de la monarquía parlamentaria

Entre la institucionalización y la huelga general
La huelga como solución al conflicto
La caída del imperio de la clase

11. El esplendor del movimiento social

Campañas de protesta llenas de mensajes
Los últimos movimientos sociales del siglo XX
Un ciclo de protesta
En contexto de crisis

12. Más de cien años de protesta

Bibliografía citada

Índice analítico

Referencia bibliográfica:

CRUZ, R.: *Protestar en España, 1900-2013*, Madrid, Alianza Editorial, 2015.

EL EUROPEÍSMO. UN RETO PERMANENTE PARA ESPAÑA

RICARDO MARTÍN DE LA GUARDIA



Referencia bibliográfica:

MARTÍN DE LA GUARDIA, R.: *El Europeísmo, un reto permanente para España*, Madrid, Cátedra. 2015.

Índice

Capítulo 1. El europeísmo, hoy

Quo vadis Europa?

Europa como solución y como problema

Capítulo 2. España en el Siglo de las Luces

Europa como civilización, progreso y razón en los ilustrados españoles

La Historia en el pensamiento ilustrado

La ciencia y el avance de la humanidad

Capítulo 3. El europeísmo en tiempos de mudanza (1808-1833)

La Europa de los primeros liberales

Españolidad y europeidad de los afrancesados

El pensamiento tradicional

España en el Congreso de Viena

Capítulo 4. La España isabelina y del Sexenio (1833-1874)

La España europea de los románticos

El moderantismo

El ideal europeísta de Balmes y Donoso Cortés

Federalistas y republicanos

El reformismo krausista

Capítulo 5. De la Restauración a la Gran Guerra (1874-1914)

Aprender al ritmo de Europa: la Institución Libre de Enseñanza

El espíritu del regeneracionismo

La crisis del 98: la europeización como refundación de España

Capítulo 6. El europeísmo en tiempos convulsos (1914-1931)

Europa como ideal para la Generación del 14

El movimiento paneuropeo en España

Capítulo 7. Los intelectuales ante la Segunda República (1931-1939)

Europeísmo y pacifismo, ¿fundamentos del nuevo régimen?

Europa en el socialismo de los años treinta

Maeztu y Europa

La otra Europa: falangistas y comunistas

Capítulo 8. Europa en la España de Franco (1939-1975)

Europa en el pensamiento español de la inmediata posguerra

La controversia entre católicos y falangistas

Una brisa liberal: el último Ortega y su discípulo

España ante la gestación de las Comunidades Europeas

Europeísmo desde el exilio

España ante las Comunidades Europeas: desde el inicio de las negociaciones hasta la muerte del general Franco

Capítulo 9. España en Europa (1975-2014)

Transición como europeización

La integración en Europa, un gran desafío para el Gobierno socialista

El centro-derecha ante la Unión Europea

El regreso de los socialistas

Bibliografía

Referencia bibliográfica:

MARTÍN DE LA GUARDIA, R.: *El europeísmo. Un reto permanente para España*, Madrid, Cátedra, 2015.

EL REGENERACIONISMO. LA CONTINUIDAD REFORMISTA

ANDREU NAVARRA ORDOÑO

LA HISTORIA DE...

EL REGENERACIONISMO

LA CONTINUIDAD REFORMISTA

Andreu Navarra Ordoño



CÁTEDRA

Índice

Capítulo 1. Sobre las crisis y las decaencias

Sobre el concepto de regeneracionismo

Los noventayochos

Regeneración y revolución

Regeneracionismos actuales

El hierro y las tijeras: los nuevos arbitristas

Capítulo 2. El universo cultural de los arbitristas

¿Quiénes eran los arbitristas?

1635: la guerra que lo torció todo

Capítulo 3. Reformismo y Luces

La conciencia crítica a mediados del siglo XVIII

La plenitud proyectista

Arbitrismo e Ilustración

Capítulo 4. Patria y liberalismo

Entre ruinas

La España española

Capítulo 5. El estallido regeneracionista

Costa

Arbitristas actuales

¿1898 o 1875?

Capítulo 6. Portadores de la llama I: la literatura del Desastre

El fin de siglo

Ni de izquierdas ni de derechas

Capítulo 7. Portadores de la llama II: el novecentismo e institucionalización

Europeísmo sin peros

Posibilismo

El ocaso del reformismo

Capítulo 8. Las realizaciones políticas (1898-1923)

Silvela

El reformismo político entre 1898 y 1923

Catalanismo político y regeneracionismo hispánico

La dictadura de Primo de Rivera

Los fundamentos de la Segunda República

Capítulo 9. El franquismo: reabriendo el sepulcro del Cid

La enfermedad de pensar

Los posibilismos franquistas
A tientas

Conclusiones: el rayo que no cesa

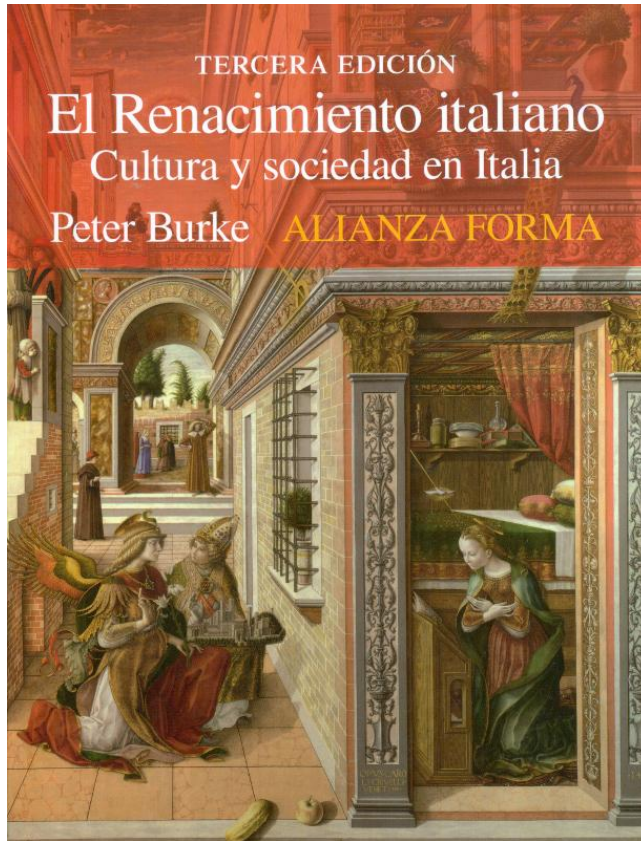
Bibliografía

Referencia bibliográfica:

NAVARRA ORDOÑO, A.: *El regeneracionismo. La continuidad reformista*, Madrid, Cátedra, 2015.

EL RENACIMIENTO ITALIANO. CULTURA Y SOCIEDAD EN ITALIA

PETER BURKE



Índice

Listado de ilustraciones

Introducción

El tema

El enfoque

Una edición revisada

Primera Parte: El problema

1. Las artes en la Italia del Renacimiento

2. Los historiadores: el descubrimiento de la historia social y cultural

Segunda Parte: Las artes en su medio

3. Artistas y escritores

Extracción social

Formación

La organización de las artes

El estatus de las artes

La atipicidad social de los artistas

4. Patronos y clientes

¿Quiénes eran los patronos?

Patronos frente a artistas

Arquitectura, música y literatura

La irrupción del mercado

5. Usos dados a las obras de arte

Religión y magia

Política

La esfera privada

Arte por placer

6. El gusto

Las artes visuales

La música

La literatura

Variedades del gusto

7. La iconografía

Tercera parte: El conjunto de la sociedad

8. Concepciones del mundo. Algunos rasgos dominantes

Concepciones del cosmos

Concepciones de la sociedad

Concepciones del hombre

Hacia una visión mecanicista del mundo

9. El entramado social

La organización religiosa

La organización política

La estructura social

La economía

10. El cambio social y cultural

Generaciones

Los cambios estructurales

11. Comparaciones y conclusiones

Los Países Bajos

Japón

Apéndice. La élite creativa

Notas

Bibliografía

Índice onomástico

Referencia bibliográfica:

BURKE, P.: *El renacimiento italiano. Cultura y sociedad en Italia*, Madrid, Alianza Forma, 2015.

EQUIPO EDITORIAL

Todo el contenido publicado en *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura* es sometido a un proceso de revisión realizado por destacados profesionales en todos los campos de las Humanidades y de la Cultura. El *Dossier* y los artículos de la sección *Miscelánea* son analizados a través del método de revisión por pares ciegos, con el fin de garantizar su calidad y rigor científico. Las reseñas bibliográficas son sometidas a una revisión simple, siempre por profesionales de igual o mayor rango que el autor.

CONSEJO ASESOR

Stanley G. Payne. Doctor en Historia y profesor emérito de la Universidad de Wisconsin-Madison (Estados Unidos). Hispanista.

Fernando Suárez Bilbao. Catedrático de Historia del Derecho en la Universidad Rey Juan Carlos (España). Rector de la Universidad Rey Juan Carlos.

José Manuel Cuenca Toribio. Catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Córdoba (España).

Robin Attfield. Catedrático de Filosofía en la Universidad de Cardiff (Reino Unido). Miembro del Comité de la UNESCO para ética medioambiental. Regente del Park College de Oxford.

José María García Gómez-Heras. Catedrático de Filosofía Moral y Política de la Universidad de Salamanca (España).

Manuel Alvar Ezquerro. Catedrático de Lengua Española de la Universidad Complutense de Madrid (España).

Cristóbal García Montoro. Catedrático de la Universidad de Málaga (España).

Antonio Narbona Jiménez. Catedrático de Filología Hispánica de la Universidad de Sevilla (España).

Celso Almuiña Fernández. Catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Valladolid (España).

Ursula Wolf. Catedrática de Ética en la Universidad de Mannheim (Alemania). Directora del Departamento de Filosofía II.

Antonio Rodríguez de las Heras. Director del Instituto de Cultura y Tecnología de la Universidad Carlos III de Madrid (España).

Raffaele Rodogno. Profesor de Ética Medioambiental de la Aarhus Universitet (Dinamarca). Department of Culture and Society.

Ignacio Henares Cuéllar. Catedrático de Historia del Arte de la Universidad de Granada (España).

Txetxu Ausin. Científico Titular en el Instituto de Filosofía del CSIC (España). Director de la revista electrónica DILEMATA.

Patricia Córdova Abundis. Profesora Universidad de Guadalajara (México).

Desiderio Vaquerizo. Catedrático de Arqueología de la Universidad de Córdoba (España).

Fernando de Sousa. Catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Oporto (Portugal). Director del CEPESE (Centro de Estudos da População, Economia e Sociedade).

José Morilla Critz. Catedrático de la Universidad de Alcalá de Henares (España).

Josefina Cuesta Bustillo. Catedrática de Universidad de Salamanca (España).

Manuel Moreno Alonso. Catedrático de la Universidad de Sevilla (España).

CONSEJO DE REDACCIÓN

Ramón Morillo-Velarde Pérez. Catedrático de la Universidad Rey Juan Carlos.

Aurora Miró Domínguez. Catedrática de la Universidad Rey Juan Carlos.

Begoña Villar García. Profesora titular de la Universidad de Málaga.

José Luis Rodríguez Jiménez. Profesor titular de la Universidad Rey Juan Carlos.

María José Castañeda Ordoñez. Profesora titular de la Universidad Rey Juan Carlos.

Fernando López Mora. Profesor titular de la Universidad de Córdoba.

José María de Francisco Olmos. Profesor titular de la Universidad Complutense de Madrid.

Sara Núñez de Prado Clavell. Profesora titular de la Universidad Rey Juan Carlos.

Isabel María Pascual Sastre. Profesora titular de la Universidad Rey Juan Carlos.

Pablo Ozcáriz Gil. Profesor titular de la Universidad Rey Juan Carlos.

Raúl Ramírez Ruiz. Profesor de la Universidad Rey Juan Carlos.

Agustín Martínez Peláez. Profesor titular de la Universidad Rey Juan Carlos.

Ana Vico Belmonte. Profesora titular de la Universidad Rey Juan Carlos.

NÚMEROS ANTERIORMENTE PUBLICADOS...



