

## DE JACOBINOS, NACIONALISTAS Y REACCIONARIOS. DOS ACERCAMIENTOS A LA HISTORIA RELIGIOSA DEL SIGLO XIX

Pablo Mijangos y González

Michael Burleigh, *Poder terrenal. Religión y política en Europa, de la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial*, Madrid, Taurus, 2005, 600 p.

Darrin M. McMahon, *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Nueva York, Oxford University Press, 2001, 262 p.

**U**n tema recurrente en la discusión política e intelectual de los últimos años ha sido el resurgimiento de los fanatismos religiosos, tanto en el mundo islámico como en el corazón mismo de la gran superpotencia de Occidente, Estados Unidos. A esta “revancha de Dios” –tomando prestada la expresión de Gilles Kepel– ha seguido una reedición, corregida y aumentada, del discurso laicista que se niega a conceder un espacio a la fe en la vida pública. En nombre de la tolerancia y la igualdad democráticas, Francia prohibió la ostentación de velos y crucifijos en las escuelas públicas, el constituyente europeo rechazó categóricamente incluir una mención del cristianismo en el preámbulo de su hoy incierta Constitución, y el actual gobierno español ha dado nuevos bríos al secular conflicto entre la Iglesia y el Estado, que al día de hoy siguen disputándose el derecho legítimo a definir el alcance de instituciones como el matrimonio o el contenido

do de los programas educativos oficiales en materia de religión. Más cerca de nosotros, vimos hace poco cómo un afamado escritor tachaba de “fundamentalista” religioso al secretario de Gobernación, y cómo éste reviraba acusando al primero de “fundamentalista” del laicismo.

A mi parecer, lo que muchas veces se oculta tras este tipo de discusiones políticas es un debate más amplio sobre el sentido de la historia occidental. Lo que más irrita y sorprende a los críticos de esta “revancha” de lo divino, creo, no han sido tanto los pobres intentos actuales de reconciliar fe y política, sino el escándalo que supone admitir una vuelta de lo religioso en pleno siglo XXI. No son pocos los historiadores e intelectuales que han dado por sentada la “muerte de Dios” a partir de la Ilustración y la Revolución francesa, asumiendo que la marcha de la historia consiste en el avance del racionalismo y del desencanto del mundo a costa de la creencia en los absolutos y en la dimensión trascendental de la vida humana. Si Dios vuelve –la anomalía histórica por excelencia– es porque no se ha puesto un coto definitivo a los agentes de la reacción y del fundamentalismo. La más reciente obra del historiador inglés Michael Burleigh, *Poder terrenal. Religión y política en Europa*, pone en tela de juicio esta interpretación triunfalista de la modernidad secular y nos recuerda que el siglo de Nietzsche y de los liberalismos, del que nuestra cultura actual es heredera, fue tan o más religioso que los que le precedieron. Su estupenda historia de las “religiones políticas” del siglo XIX parece sugerir que

lo religioso es prácticamente inseparable de lo humano y que los “fundamentalistas” de izquierda y de derecha se encuentran más cercanos entre sí de lo que aparentan.

Por sus dimensiones, la obra de Burleigh podría pasar por una historia general del “largo siglo XIX” europeo. Su objeto no es modesto: se trata nada menos que de analizar a grandes rasgos la “política de la religión” y la “religión de la política” en Europa, desde la Ilustración hasta la Primera Guerra Mundial. Y de hecho sorprende la familiaridad y soltura con que se mueve el autor en historiografías tan complejas como la rusa, la inglesa, la francesa, la italiana y, sobre todo, la alemana, que es su especialidad. Lo que da cierta coherencia a su narración, sin embargo, es la incesante denuncia de las “idolatrías” que ocuparon el trono vacío del Dios judeocristiano a lo largo del siglo XIX, el “siglo de las fes”. Burleigh no ve esta historia como una lucha entre creyentes y desencantados, sino como un conflicto incesante entre fanáticos de dioses distintos, hermanados por el anhelo de recuperar la unidad perdida, por la profunda convicción de estar a la vanguardia de la verdadera regeneración del hombre y, sobre todo, por la tenacidad con que buscaron imponer su propio evangelio a las muchedumbres sedientas de salvación.

La historia comienza en Francia, con una monarquía decrepita, una Iglesia católica profundamente dividida en sus lealtades –galicianas o ultramontanas– y una efervescencia intelectual que corroía a toda prisa los cimientos ideológicos de la alianza entre el

trono y el altar. A decir de Burleigh, janenistas e ilustrados habían logrado expulsar a “un Dios infinitamente bueno muy lejos de este mundo corrupto”, convirtiendo a este último en una realidad autónoma, “observable y potencialmente maleable” (p. 64). Esta expulsión, lejos de inaugurar una época de racionalidad y tolerancia, es la que hace posible el surgimiento de los nuevos cultos y fanatismos que recogerían la “herencia psicológica” del Antiguo Régimen. La revolución de 1789 pasa rápidamente de la moderación al radicalismo, y de la mano de los jacobinos se convierte ella misma en una nueva religión que, a decir de Tocqueville, “inundó la tierra con sus soldados, apóstoles y mártires” (p. 116). Burleigh enfatiza que la religión revolucionaria no es la del racionalista Voltaire, a quien cínicamente disgustaba que se hablara de ateísmo enfrente de la servidumbre, sino la de Jean Jacques Rousseau, quien propugnaba una religión civil que “integrase las comunidades con más eficacia de lo que habían estado bajo un cristianismo divisorio e intolerante” (p. 100). Así, mientras el genio artístico de David immortaliza a los primeros mártires de la revolución en los lienzos dedicados a Marat y al joven Bara, las primeras fiestas en honor de la Patria adoptan el ritual de las procesiones cristianas y terminan convirtiéndose en orgías “de pertenencia, identificación y unidad” (p. 99). A los niños pequeños se les regalan Bastillas y guillotinas de juguete, y a los mayores se les adoctrina con manuales que seguían el modelo de los catecismos (p. 105):

Pregunta: ¿Qué es Comunión?

Respuesta: La asociación propuesta a todos los pueblos por la República Francesa, con el fin de formar en la Tierra una sola familia de hermanos que no acepten ni rindan culto a ningún ídolo o tirano.

Como buen credo intolerante y universalista, la Revolución elimina a sus propios herejes –los rústicos traidores a la Patria que se levantaron en La Vendée, por ejemplo– y exporta su evangelio a todos los rincones de Europa. Paradójicamente, las cruzadas revolucionarias y las guerras napoleónicas no lograron unificar al continente bajo los ideales de la igualdad y la fraternidad, sino que fortalecieron la ideología política más poderosa del siglo XIX (y del XX), el nacionalismo. Influído por el subjetivismo pietista y el culto a la emoción de los pensadores románticos, el clérigo luterano Johann Gottfried Herder afirmaría que el bien general de la humanidad pasaba “por lo intensamente local más que por una insípida adscripción a principios universales” (p. 183). Reaccionando contra el cosmopolitismo de la élite intelectual, Herder afirmaba que las lenguas vernáculas y las canciones populares autóctonas eran las que mejor encapsulaban el espíritu dado por Dios a cada nación, y consideraba a ésta como el intermediario ideal entre el individuo y la humanidad, el único espacio donde puede realizarse la plenitud humana. Otros pensadores alemanes, menos sutiles que Herder, desarrollarían la creencia en un Pueblo elegido por la divinidad para cumplir una misión providencial, y llamarían al indi-

viduo a hacer el último y verdadero sacrificio: el martirio en el altar de la patria.

Burleigh repasa las múltiples formas y los matices que adquirió el credo nacionalista en Alemania, Irlanda, Polonia e Italia, y dedica algunas de las mejores páginas de su libro a exponer el modo en que los líderes del *Risorgimento* italiano transformaron un mero ideal político –la unificación– en una verdadera religión nacional. Muchos de ellos veían en el impulso religioso “algo innato, orgánico, como la sexualidad, la propiedad y la familia”, y consideraban que la tarea de los políticos era canalizarlo “hacia el bien y el beneficio máximo de la sociedad” (p. 231). El credo nacional, establecido a través de cuadros, fiestas, aniversarios, monumentos y libros de texto, llegaría al extremo de canonizar secularmente a patriotas ejemplares como Garibaldi, cuyas botas agujereadas y calcetines ensangrentados se convirtieron en las reliquias de la época. Esta religión nacionalista alcanzaría su cenit con la Gran Guerra de 1914, interpretada por muchos combatientes, clérigos e intelectuales como una guerra santa, “un choque de civilizaciones y un enfrentamiento de virtudes y valores nacionales” rivales entre sí (p. 501). El káiser Guillermo no tendría empacho en afirmar que sobre él, como emperador alemán, había descendido el espíritu de Dios: “Yo soy Su arma, Su espada y Su visera. ¡Ay del que no obedezca! ¡Muerte a los cobardes y los incrédulos!” (p. 506).

Nuestro autor, un experto en la historia del Tercer Reich, sostiene que “los sentimientos agrupados en torno a los altares de

las patrias decimonónicas” constituyeron el principal germen de los fascismos y las guerras totales del siglo XX. Pero el nacionalismo no fue la única religión secular que dio a luz el llamado “siglo del progreso”. Mientras la ciencia avanzaba espectacularmente en la comprensión y control del mundo, y los trabajos de geólogos, paleontólogos, fisiólogos y filólogos sembraban dudas sobre el cálculo bíblico de la antigüedad del mundo y otras verdades religiosas, entre la gente común comenzaron a proliferar “religiones metafísicas basadas en el desarrollo espiritual individual, el neopaganismo, el ocultismo y las espiritualidades exóticas” (p. 261). No muy lejos de ellas, las utopías positivistas de Saint-Simon y Comte combinaron una confianza ilimitada en el futuro de la ciencia con el abierto propósito de crear una nueva religión que garantizase el Orden y el Progreso. El culto comtiano de *Le grand Tre* “tenía sus dogmas y sus ceremonias, sus santos y sus sacramentos, destinados a fundir la vida pública y la privada” (p. 271), y a facilitar la obediencia del individuo a la nueva “sociedad”, regida por banqueros, industriales y científicos. A diferencia de las anteriores, que no pasaron de pequeños cultos sectarios, la utopía comunista de Karl Marx se convertiría en una “religión no sobrenatural de la humanidad de difusión masiva” (p. 273). El marxismo retomaba la escatología judeocristiana, sustituyendo la Caída de Adán por la Gran Expropiación, y le añadía la seguridad de que todo estaba operando de acuerdo con leyes científicas infalibles, evidentes para la vanguardia culta e informada.

Con esta certeza en mano, los comunistas “asumieron la tarea de realizar el cielo en la tierra a través de la violencia transformadora: ese ejercicio de matanza lamentable pero necesaria que asesinaría a 80 o 100 millones de personas en el siglo XX” (p. 293).

Las religiones tradicionales mayoritarias no salen bien libradas en la obra de Burleigh. En su opinión, el discurso de muchos luteranos alemanes, que ya no asistían a sus iglesias, era muy difícil de distinguir de la retórica nacionalista y de la difusa piedad intimista de la burguesía liberal. Y aunque sí hubo sectores de la Iglesia anglicana que buscaron una verdadera renovación espiritual y un mayor acercamiento a las clases populares, la mayor parte de sus fieles se limitó a seguir un moralismo cómodo y complaciente, incapaz de ofrecer respuestas a los desafíos que trajeron consigo la industrialización y, sobre todo, la Gran Guerra. El capellán de un regimiento escocés resumía así la crisis que enfrentaban sus hombres: “Los soldados no son hostiles, sólo indiferentes. Hemos estado hablando un lenguaje que ha perdido todo sentido para ellos, también para nosotros mismos” (p. 516). El caso del catolicismo romano es más complicado. Por un lado, el autor observa que la Iglesia católica fue la opositora más tenaz de las ideologías que consideraban al Estado como la fuente y origen de todos los derechos, dotada “de una cierta potestad no circunscrita por límite alguno” (*Syllabus errorum*, art. 39). Al mismo tiempo, esta iglesia enemiga del estatismo se convirtió en la aliada más firme de los regímenes absolutistas y conservado-

res que la protegían. Esta contradicción –y la feroz condena de clérigos progresistas como Lammensais– alejó a muchos liberales del campo católico. A Tocqueville, por ejemplo, le perturbaba “inmensamente ver en tantos católicos esa aspiración a la tiranía, esa atracción por la servidumbre, ese amor a la fuerza, a la policía, al censor, a la cárcel” (p. 248). Entre los papas del siglo XIX, León XIII fue el único que realmente buscó reconciliar a la Iglesia con la democracia y las libertades modernas. El máximo impulsor del “catolicismo social” supo reconocer que la Iglesia no podía realizar adecuadamente su misión si se la identificaba exclusivamente con la derecha monárquica y con el privilegio social y económico. En marcado contraste con sus antecesores, León XIII afirmó que la republicana era una forma de gobierno tan legítima como las demás y manifestó abiertamente su admiración por el sistema de gobierno de Estados Unidos, donde una libertad sin trabas había favorecido el desarrollo y florecimiento de la Iglesia católica (p. 402).

Burleigh explica la posición conservadora del catolicismo en términos meramente políticos. Más que un reflejo ideológico, la nostalgia por el Estado confesional y las condenas al liberalismo fueron consecuencia natural de las alianzas diplomáticas del papado y, sobre todo, del recuerdo de la persecución desatada por los revolucionarios franceses. Los desastrosos resultados del experimento jacobino “dejaron una Iglesia profundamente hostil a cualquier futura invocación de la igualdad, la libertad, el pueblo o la nación” (p. 65). Esta afirmación es muy discutible. Si

bien es cierto que las persecuciones y los intereses temporales de la Iglesia hacían difícil que ésta tomara el partido de los opositores al absolutismo, hubo muchos dentro de ella que creían sinceramente en la maldad intrínseca del liberalismo y la civilización moderna. Aliarse con la derecha más intransigente era para ellos la única defensa posible frente al asedio de la masonería y los filósofos ilustrados, cuya conspiración satánica amenazaba con destruirlo todo a su paso. Son pocos los historiadores que han abordado seriamente la genealogía de este discurso reaccionario, y entre ellos destaca el norteamericano Darrin M. McMahon. Su importante obra *Enemies of the Enlightenment* (2001) constituye hasta el momento la mejor introducción al mundo intelectual de los enemigos (católicos) de la Ilustración, quienes llegaron a ser tan modernos y radicales como sus antagonistas revolucionarios.

A diferencia de Isaiah Berlin, François Furet y Roger Chartier, McMahon afirma que la contra Ilustración no fue primordialmente un movimiento alemán y filosófico, ni un invento de los revolucionarios franceses para legitimar la persecución de sus enemigos. Comenzó en Francia, en un contexto fundamentalmente religioso y varias décadas antes de 1789. Los primeros en dar forma a esta corriente de pensamiento fueron los clérigos, aristócratas y censores universitarios que vieron disminuir su influencia política y social por el ascenso meteórico de los nuevos “hombres de letras”, los *philosophes* que, siguiendo el ejemplo de Voltaire y los enciclopedistas, llegaron a convertirse en los verda-

deros árbitros de la opinión pública francesa durante los últimos años del Antiguo Régimen. En parte por odio, envidia e incomprendimiento, y en parte por celo religioso, los *anti-philosophes* iniciaron una verdadera batalla cultural contra sus adversarios, en cuyas ideas veían el germen de la anarquía y el ateísmo. McMahon observa que uno de los primeros logros de los *anti-philosophes* fue haber dado coherencia, propósito y unidad a un movimiento intelectual –la Ilustración– que hasta entonces no presentaba tales características. Obras polémicas como la *Exposition de la doctrine des philosophes modernes* (1785), del sacerdote Charles-Louis Richard, no se distinguían precisamente por su imparcialidad o su rigor académico. A decir de McMahon, los escritos anti-filosóficos tomaban lo peor de los contrarios, simplificaban groseramente sus argumentos y tendían a representar un mundo en blanco y negro, dividido en posiciones antagónicas. No iban dirigidos a especialistas sino al público en general, y su publicación masiva fue muchas veces subsidiada por la Asamblea General del Clero y por grupos como la “Sociedad de Amigos de la Religión y de las Letras”.

¿Cuáles son los elementos que definen a este primer pensamiento anti-ilustrado? McMahon los resume en los siguientes. En primer lugar, una desconfianza enorme en la razón del individuo. Las certezas vitales y la felicidad misma no son accesibles para la razón desnuda, corrompida por el pecado original. Necesita de la revelación y de la autoridad para ser usada efectivamente y para no caer en los pecados más viejos del hombre,

la vanidad y el orgullo. En segundo lugar, y como consecuencia de la premisa anterior, los *anti-philosophes* afirman que la suerte de la civilización está ligada al mantenimiento de la autoridad familiar, religiosa y política. El poder del padre, del sacerdote y del rey están indisolublemente ligados. Cualquier ataque a la familia o a la Iglesia es también un ataque a la autoridad del monarca. En tercer y último lugar, los enemigos de la Ilustración afirman que el último objetivo de ésta es disolver los lazos tradicionales que mantienen unido al hombre con su familia y con su patria, imponiendo en su lugar una ética utilitaria, que hace del interés personal el supremo criterio de la moralidad. De llegar al poder, la “filosofía” rebajaría a los hombres y mujeres al nivel de las bestias, promoviendo un materialismo sin límites y abriendo las puertas a los vicios más contrarios a la naturaleza humana, como el adulterio, el incesto y la homosexualidad. La monarquía sería entonces derribada por los abogados de la igualdad democrática, y esa patria sin Dios y sin monarca terminaría hundiéndose en el caos de la guerra civil. Para evitar este resultado apocalíptico, los *anti-philosophes* exigían poner un fin a la difusión de libros prohibidos y sobre todo a la tolerancia religiosa. Esta última no era otra cosa que un ideal de filósofos hipócritas que pretendían diseminar todos los errores posibles mientras combatían a la verdadera fe “con la arrogancia de los tiranos” (p. 45).

La abolición de los derechos feudales, la Constitución Civil del Clero, la ejecución de Luis XVI y, sobre todo, el Terror jacobino

confirmaron las peores pesadillas de los enemigos de la Ilustración. En la década de los 1790, muchos aristócratas y clérigos exiliados retomarían las premisas del discurso anti-filosófico, haciendo de las primeras profecías contra-ilustradas una historia y un programa para el futuro. Es entonces cuando aparecen las obras clásicas del pensamiento reaccionario, como las *Memorias para servir a la historia del jacobinismo* (1797), un verdadero best-seller mundial salido de la pluma del jesuita Augustin Barruel. A partir de este momento la contra Ilustración adquirirá rasgos que la acercan mucho al radicalismo y modernidad de los revolucionarios. Según McMahon, el primero de estos rasgos es una insistencia machacona en las teorías de la conspiración. Para el abate Barruel, por ejemplo, los desastres de la Revolución no eran tan sólo el castigo de un Dios furioso a una Francia que se había entregado en brazos del pecado y la filosofía; eran sobre todo el resultado de un complot largamente premeditado por los enemigos de la fe y del monarca: los masones, los jansenistas, los protestantes, los *illuminati*, los rosacrucés y otros más. Curiosamente, esta forma de entender el pasado no era un atavismo medieval, sino un aspecto típico de la cultura europea del siglo XVIII que compartían los ilustrados y las clases populares por igual. Así, en lugar de confesores jesuitas controlando a sus monarcas, o del complot sacerdotal para hundir a los pueblos en el oscurantismo, pensadores reaccionarios como Barruel imaginaron una conjura siniestra para eliminar al cristianismo de la faz de la Tierra, que hacía de los conspiradores un

puñado de semidioses capaces de alterar por sí mismos el curso de la historia universal.

McMahon insiste en presentar la contra Ilustración como un movimiento reaccionario y radical más que conservador. Al igual que los jacobinos más extremistas, los enemigos de la Ilustración acusaban a sus adversarios de haber corrompido el orden social y de poner los intereses individuales por encima de la “virtud” (entendida en un sentido republicano). Ambos enfatizaban la necesidad de proteger la unidad del poder soberano (ya estuviera en manos del rey o del pueblo) y ambos tenían la aspiración de rehacer a la nación francesa desde los cimientos. Esto se hizo muy evidente durante los años de la Restauración. Muchos *anti-philosophes* pensaron que la caída de Napoleón les daría la oportunidad de construir la Francia con la que habían estado soñando, modelada de acuerdo con la imagen idealizada que tenían de su propia historia, y en particular del siglo áureo de Luis XIV. Enemigos de cualquier tipo de compromiso con las realidades heredadas del periodo revolucionario, los reaccionarios querían instaurar una nueva era de patriotismo y religiosidad, custodiada por una Iglesia fuerte y un monarca que no dudara en restringir las libertades cuando fuese necesario. Hubo purgas en la administración pública, las universidades y el ejército, y muchos radicales jacobinos fueron juzgados y ejecutados durante el periodo conocido como el “Terror Blanco”. Más importante aún, los reaccionarios aspiraron a recristianizar la sociedad francesa mediante un estricto control de la educación y de la opinión

pública. En los hechos, la autoridad real fue casi indiferente a la proliferación de “libros filosóficos”, pero ello no impidió la quema pública de textos prohibidos, muchas veces alentada por misioneros católicos (p. 173). Esta “batalla de los libros” tuvo también una dimensión constructiva, pues la Restauración fue una época de grandes proyectos editoriales, como la célebre *Bibliothèque Catholique*.

La utopía integrista de los reaccionarios nunca llegó a realizarse, pero su retórica quedó permanentemente grabada en el lenguaje político de Occidente. McMahon afirma que las “guerras culturales” entre lo secular y lo sagrado son un elemento característico de la cultura moderna, y que en ese sentido el pensamiento anti-ilustrado –como epítome de lo religioso– es tan “moderno” como el de sus enemigos. En este punto de su argumentación, el autor parece haber caído en los simplismos del discurso reaccionario, pues la relación dialéctica que describe supone la existencia real de algo así como la Ilustración y su absoluto contrario. Aunque McMahon revela la existencia de rasgos “radicales” en los proyectos y en el lenguaje de los *anti-philosophes*, en la obra nunca llega a cuestionarse si en verdad la “reacción” es algo completamente distinto a “las luces”. Y es que así como las utopías seculares heredaron la escatología y los ritos de las religiones tradicionales, así también hubo muchos tradicionalistas que elaboraron su visión de la realidad y del futuro a partir de categorías ilustradas. Las teorías lingüísticas y sociológicas de Louis de Bonald, por citar a un reaccionario de pura cepa, no eran deudoras de

Santo Tomás de Aquino, sino de autores como Cabanis, Condillac, Montesquieu, Rousseau y el mismísimo Voltaire.<sup>1</sup> Por otro lado, la dicotomía de McMahon olvida la existencia de una (minoritaria) “Ilustración católica” que buscaba conciliar el racionalismo y la ciencia moderna con las enseñanzas fundamentales de la religión cristiana. La cultura ilustrada no fue un todo coherente, sin fisuras ni contradicciones. Un movimiento intelectual de tal amplitud dio lugar a las filosofías y actitudes políticas más dispares, y por ello no debe sorprendernos que la “reacción católica” haya sido también deudora de sus enemigos acérrimos.

Vale la pena terminar este ensayo con una breve reflexión. Lo que finalmente narran las obras de Burleigh y McMahon es la historia de dos fracasos. Por un lado, el fracaso de una multitud de proyectos seculares que, buscando la redención definitiva del hombre, terminaron recreando los cultos que tanto aborrecían y sometiendo a los pueblos a la tiranía de nuevos ídolos y fanatismos. Por el otro, el igualmente grave fracaso de un catolicismo reaccionario, cuyo discurso degeneró no pocas veces en la violencia, la cerrazón y el sectarismo, envenenando así el mensaje evangélico de caridad y liberación. En lugar de resucitar inútilmente los añejos debates del siglo XIX, quizá nos convendría más intentar un nuevo acercamiento de las herencias religiosa e ilustrada de Occidente,

<sup>1</sup> Cfr. David Klinck, *The French Counterrevolutionary Theorist, Louis de Bonald*, Nueva York, P. Lang, 1996.

esta vez en un marco de respeto y comprensión mutua. ¿Qué si esto es imposible? Hace unos años se encontraron en el teatro Quirino de Roma dos grandes representantes de ambas tradiciones, el filósofo ateo Paolo Flores d'Arcais y el entonces prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el cardenal Joseph Ratzinger. Sin la pretensión de imponerse el uno al otro, y coincidiendo en la necesidad de trascender la oposición retórica entre cristianismo e Ilustración, ambos reconocieron la existencia de un terreno compartido por creyentes y no creyentes: la responsabilidad común en el combate a la intolerancia y en la promoción de la dignidad del hombre, la libertad y la ayuda a los necesitados. En palabras del cardenal Ratzinger, hoy Benedicto XVI, "la conciencia y el compromiso por la dignidad humana es una presencia escondida de una fe más profunda, aunque no esté definida en términos teológicos. Es una raíz común del bien contra el mal".<sup>2</sup> Ojalá y sea esta fe, y no los sueños de algún radical, la que prevalezca en nuestra historia futura. 

<sup>2</sup> "¿Dios existe? Debate entre Ratzinger y el filósofo ateo Flores D'Arcais", en <http://www.zenit.org/spanish/>, publicado el 22 de septiembre del año 2000.

## RÉGIMEN Y SISTEMA EN LA HISTORIA DE MÉXICO

Rafael Rojas

Luis Medina Peña, *Invención del sistema político mexicano. Forma de gobierno y gobernabilidad en México en el siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, 415 p.

La aspiración de articular teoría e historia o, por lo menos, de acceder a la escritura de una historia teóricamente informada tiene una larga tradición en la historiografía occidental. En sus reflexiones sobre el necesario entendimiento entre la historia y las ciencias sociales, Fernand Braudel se refería a este asunto, recomendando a los historiadores que asumieran su disciplina como una forma del saber que tiene la ventaja de nutrirse del repertorio conceptual de las ciencias sociales, sin tener que abandonar las formas narrativas o analógicas de la imaginación y la escritura históricas.

La obra del polítólogo e historiador Luis Medina Peña es un buen ejemplo de esos afanes por entrelazar teoría e historia en el estudio del México moderno. Ya en su libro *Hacia el nuevo Estado. México, 1920-1994* (1995) Medina Peña proponía una reconstrucción del proceso que condujo a la edificación y consolidación del sistema político mexicano, entre la segunda y la octava décadas del siglo XX. En aquella investigación, que se volvió referencial para los estudios de la historia política del México contemporáneo, Medina Peña aprovechaba las contribuciones de algunos autores que priorizaban el papel de las instituciones en los procesos de

construcción del Estado nacional (Bendix, Eisenstadt, Crozier, Lipset, Deutsch...). Ahora, en este nuevo libro, que podría ser leído como un primer volumen de aquel, puesto que se remonta al siglo XIX, echa mano de los estudios neoinstitucionalistas de Almond, Powell, Birdbaum, Steinmo, Theilen, Rothstein, North, March y Olsen.

Una distinción conceptual básica en este libro es la que discierne entre un *sistema* y un *régimen* políticos. De acuerdo con Medina Peña, “la forma de gobierno y las normas para su funcionamiento son el régimen político y, a su vez, el régimen político constituye la esencia de las reglas formales. Por otro lado, las reglas informales, aquellas tácita o implícitamente acordadas entre los actores políticos, integran lo que se ha conocido como sistema político”. Este deslinde, como puede apreciarse, involucra otros de cercano parentesco conceptual, como el de prácticas “formales” e “informales” de la vida política o el de “forma de gobierno” y “gobernabilidad”, que aparece en el subtítulo del libro. Lector de estudiosos del derecho constitucional y, a la vez, de historiadores de la sociedad, Medina Peña se sirve de este instrumental teórico para escribir la historia de los encuentros y desencuentros entre el orden *de jure* y el ejercicio *de facto* de la política mexicana en el siglo XIX.

¿Qué encuentra Medina Peña en esta historia de larga duración? En esencia, un régimen republicano, liberal y federalista, trazado desde 1824, que después de múltiples rechazos, vaivenes y ajustes termina afianzándose en los años 50 y 60 del siglo XIX. La

historia del régimen, aunque teleológica, es sumamente discontinua, ya que por el camino se producen giros al centralismo e interregnos conservadores y monárquicos. Las prácticas de la política bajo aquel régimen, sin embargo, estaban ligadas a nuevas sociedades (masonería, caudillismo y caciquismo, regionalismo, municipalismo, pronunciamientos militares, procesos electorales, invasiones extranjeras...), a instituciones del antiguo régimen como la Iglesia o del nuevo como los poderes federales y estatales. Ese conjunto de prácticas, como enfatiza Medina Peña, difícilmente podría comprenderse como una “modernidad” emergente que reemplaza las formas tradicionales del orden virreinal o como una “persistencia” institucional o cultural del pasado borbónico.

A diferencia de la historia del régimen, la del sistema, además de arrancar mucho más tarde, ofrece más continuidades que rupturas. Luis Medina Peña sostiene en su libro que el “primer sistema político realmente operativo” de la historia de México fue el Porfiriato. La idea no es nueva, ya que el argumento puede encontrarse, bajo distintas modalidades, en Emilio Rabasa, Daniel Cosío Villegas y hasta en Francois Xavier Guerra. Sin embargo, el lenguaje de Medina Peña es nuevo y la armazón teórica de su propuesta logra, en el capítulo sexto, una de las radiografías más completas de la vida política porfirista. La creación del sistema, es decir, de un conjunto de reglas formales e informales que garantizaron durante tres décadas el funcionamiento del régimen y la gobernabilidad política, fue obra de la voluntad

deliberada de Díaz y de sus colaboradores más cercanos de superar el estado de guerra civil producido por la Reforma.

Según Medina Peña, además de la pacificación, los ferrocarriles, el crédito y los presupuestos equilibrados, el Porfiriato tendió cuatro ejes de articulación de la política nacional: el federal, el militar, la maquinaria electoral y el gabinete presidencial. Esos cuatro ejes lograron el control del país por medios autoritarios que no se basaban en la rigidez, sino en la flexibilidad: en una sofisticada dialéctica de cohesión y circulación de las élites del poder. Junto a estos cuatro ejes, la política porfirista ejerció una estrategia de reconciliación nacional, después de la fractura de la guerra civil, que se proyectó sobre tres áreas fundamentales: la cuestión agraria de los pueblos, la Iglesia y el culto religioso, y el dilema entre control y libertad de prensa. Esas tres áreas, que habían acumulado tantos agravios en la sociedad o que, como en el caso de la prensa, habían amenazado a los gobiernos liberales de la Reforma y la República Restaurada, se convirtieron bajo el Porfiriato en estructuras de conciliación entre el régimen y el sistema.

La parte final del libro, dedicada a la Revolución, reaviva creativamente el debate sobre el proyecto revolucionario mexicano. Según Medina Peña, la Revolución no se propuso, como cierta tradición jacobina le atribuye, una transformación del régimen liberal, sino sólo del sistema porfirista. Esa moderación es el elemento que distingue la experiencia mexicana de otras clásicas como la francesa o la rusa y de la otra gran revolución del siglo XX

latinoamericano: la cubana. Pero, incluso, la esfera de la ruptura, asociada al sistema político porfirista, no estuvo exenta de ciertas continuidades. De ahí la conclusión de Medina Peña: “la Revolución mexicana es un caso de excepción: a) no cambió el régimen; éste siguió siendo, en lo formal, el mismo que el consignado en la Constitución de 1857: república representativa y federal, y b) en el cambio del sistema político hubo más continuidades que discontinuidades.”

Aun así, como se expone más adelante, desde la década del treinta, la simbiosis entre presidencialismo y partido hegemónico, creada por el PRI, reconstruyó el sistema político sobre nuevas bases institucionales. Las páginas finales de este libro, que se superponen con las de *Hacia el nuevo Estado*, describen muy bien el momento actual, marcado por las reformas electorales de los 90 y la alternancia en el poder presidencial del año 2000, no como un cambio de régimen sino como un nuevo cambio en el sistema político mexicano. Los últimos años, según Medina Peña, representan una época de adaptación del sistema a las demandas democráticas del régimen constitucional y, también, de una ciudadanía electoralmente educada. “El sistema postrevolucionario –dice Medina Peña– compartió dos rasgos fundamentales con el sistema político del Porfiriato: la naturaleza inclusiva y conciliadora y el déficit democrático”.

Una de las perspectivas más saludables de este libro es la evaluación serena del saldo histórico del presidencialismo priista. Sin dejar de advertir los elementos autoritarios de

ese proyecto de Estado, Medina Peña destaca su eficaz estrategia de integración de la sociedad. Una posible conclusión de este volumen, lleno de enseñanzas, es que el momento actual de la vida política de México se debata entre la democratización y la inclusión, entre la competencia equitativa por el poder y la capacidad de articulación social del Estado. Sí, México, como insiste Luis Medina Peña a lo largo de su libro, es excepcional. Pero su experiencia política resume el principal dilema de cualquier transición a la democracia, esto es, la necesaria complementariedad de derechos sociales y políticos, de justicia y libertad. ⚡

## EL SILENCIO DE LOS QUE SE DECÍAN INOCENTES

Rogelio Aragón

**I** Goldensohn, León. *Las entrevistas de Núremberg.* México, Taurus, 2005, 590 p.

Hace 60 años, tras la capitulación de Alemania y el fin de la guerra en Europa, las potencias aliadas se dieron a la tarea de localizar y capturar a los altos dirigentes nazis que continuarán con vida. Ya desde noviembre de 1943 se pensaba en la posibilidad de llevar a cabo ejecuciones sumarias de miles de oficiales del ejército y funcionarios del partido de Hitler, con las que Roosevelt y Stalin parecían de acuerdo pero que Churchill condenó acremente en un principio. Otros, como Henry Stimson –Secretario de la Defensa de Estados Unidos– y Molotov, se inclinaban

por el establecimiento de un tribunal internacional que se encargara de juzgar a los criminales de guerra. Tras la Conferencia de Québec, en agosto de 1944, Roosevelt parecía haber convencido a Churchill sobre la inviabilidad de procesar a “archicriminales como Hitler, Himmler, Göring y Göbbels”, llegando a la conclusión de que la forma más práctica de lidiar con los altos dirigentes nazis era la ejecución sin juicio previo. Para ese momento, Stalin había cambiado de parecer y se inclinaba por la instauración de un tribunal y de juicios similares a los que ya se habían llevado a cabo en la Unión Soviética en 1943, en los cuales se juzgó y ejecutó públicamente a altos mandos del ejército alemán atrapados en territorio soviético tras el contraataque del Ejército Rojo.

Aprovechando esta situación, Stimson convenció a Roosevelt de que un juicio era más pertinente que las ejecuciones sumarias y, junto con el Secretario de Estado Cordell Hull y el de Marina James Forrestal, envió un documento al Presidente con los pormenores para que fueran discutidos en la Conferencia de Yalta. Sin embargo, el cambio de la política estadounidense respecto a los criminales de guerra ocurrió con la muerte de Roosevelt y la toma de posesión de Harry Truman. A principios de mayo de 1945, a escasos días de la rendición del Tercer Reich, Estados Unidos, Gran Bretaña, la Unión Soviética y la recién liberada Francia firmaron en San Francisco un acuerdo para la organización de los juicios. Los estadounidenses y los británicos impusieron su estilo judicial y, en consecuencia, los juicios se realizarían con las ca-

racterísticas de aquellos dos países: orales, en donde se van presentando las distintas pruebas al juez por parte del fiscal y la defensa, interrogándose a los acusados y testigos de ambas partes.

El médico y psiquiatra León Goldensohn ingresó en 1943 al ejército de Estados Unidos y sirvió en los frentes de Francia y Alemania. A principios de 1946 recibió el encargo de velar por la salud, física y mental, de los prisioneros nazis recluidos en Núremberg, ciudad elegida como sede del tribunal internacional que los enjuiciaría. Durante los siete meses que duró su encargo, conversó en repetidas ocasiones con los encausados y los testigos, tomando notas de todo lo que hablaban: sus antecedentes familiares, detalles biográficos y, sobre todo, su percepción de los acontecimientos y sus acciones. Robert Gellately, profesor de Historia en la Universidad de Florida y estudioso del tema, se encargó de seleccionar y editar las entrevistas, así como de elaborar notas a pie que aclararan puntos importantes, en esta primera edición que sale a la luz pública.

Entre los entrevistados destacan personajes de capital importancia: Alfred Rosenberg, Hermann Göring, Rudolf Hess, Rudolf Höss, Joachim Von Ribbentrop, Erich von dem Bach Zelewski. Existe un elemento común en casi todas las entrevistas: al ser cuestionados por su participación en o su conocimiento de las atrocidades cometidas durante la guerra contra judíos, prisioneros de guerra y población civil, la primera reacción es negar haber tomado parte en o tener conocimiento de lo que ocurría. Bajo el pretexto de que

Hitler nunca comunicaba a los demás sus planes y de que únicamente estaban siguiendo órdenes, la inmensa mayoría de los enjuiciados y testigos niega su participación en los crímenes de guerra y contra la humanidad de los que se les acusa, argumentando que fue únicamente hasta el juicio que tuvieron noticia de tales hechos. Y no contentos con ello, dejan toda la responsabilidad a los tres grandes ausentes, Hitler, Himmler y Bormann, la responsabilidad de la *Endlösung*, los campos de concentración, las ejecuciones masivas de judíos y prisioneros de guerra, el uso de mano de obra esclava para la industria y del fracaso militar del Tercer Reich. Esta tendencia a responsabilizar a Hitler de todas y cada una de las acciones políticas y militares de su régimen es muy notoria en las biografías y los apuntes escritos por los generales alemanes, publicados en su mayoría en los años cincuenta, que contribuyeron en gran parte a crear el mito de omnipresencia y absoluto monopolio del poder por parte del dictador alemán, tan cuestionado por la historiografía reciente.

Mención aparte merecen los testimonios de Hermann Göring, el excéntrico comandante en jefe de la *Luftwaffe*, y el de Rudolf Höss, el tristemente célebre comandante en jefe del campo de concentración de Auschwitz. Ambos personajes no sólo reconocen su entera responsabilidad en sus respectivos campos de acción, sino que se asumen como culpables de todos los cargos y consideran que deben ser castigados con la pena máxima. Claro está que Göring logró evadir la acción de la justicia y prefirió quitarse la vida

un par de horas antes de ser ejecutado, a diferencia de Höss, entregado a los polacos, juzgado por un tribunal militar y ejecutado en Auschwitz en abril de 1947. El testimonio de este último es francamente desgarrador: narra con lujo de detalle, con un cierto aire de orgullo y con una frialdad sorprendente, los métodos empleados para llevar a cabo la *Endlösung* en los tres Auschwitz, ideados por él, que llevaron a la muerte a cientos de miles de seres humanos.

¿Cuál es el valor historiográfico de estas entrevistas? ¿Cambian en algo la percepción que se tiene del Tercer Reich? La historia es una constante revisión del pasado. Lejos ha quedado el ideal decimonónico de que aplicado un método riguroso y agotadas las fuentes existía como resultado un estudio cerrado y definitivo. Los acontecimientos pretéritos están abiertos y la búsqueda del conocimiento histórico se enfoca cada vez más en la comprensión y no en la precisión. Con el surgimiento de nuevas fuentes y con la idea de que hacer historia significa enfrentarse una y otra vez al pasado con diferentes herramientas, hipótesis y métodos, las entrevistas de Goldensohn aportan un testimonio de capital importancia para nuevos análisis y comprensiones de uno de los capítulos más crueles y sombríos de la historia contemporánea. ♦

## ¿HOMBRE O DEMONIO?

Rogelio Aragón

Lukacs, John. *El Hitler de la Historia. Juicio a los biógrafos de Hitler*. México, Turner/Fondo de Cultura Económica, 2003. 293 p.

**N**ingún personaje y acontecimiento del siglo XX han recibido más atención que Hitler y la Segunda Guerra Mundial. Historiadores, profesionales y amateurs han dedicado cientos de miles de páginas a estudiar y analizar uno de los períodos más sombríos de la historia y al hombre que lo detonó.

A 60 años de la muerte de Hitler y del fin de la guerra, ¿cuál es el balance de la historiografía? ¿Ha cambiado en algo la percepción que tenemos del dictador nazi? John Lukacs inicia su análisis de las biografías de Hitler con las palabras del historiador alemán Gerhard Schreiber: “*Wir sind mit Hitler noch lange nicht fertig*”, aún estamos lejos de acabar con Hitler. Ahora que los historiadores se han desembarazado del concepto decimonónico de un pasado que una vez estudiado quedaba cerrado, y con plena conciencia de que, dada la acumulación continua de información, es prácticamente imposible agotar las fuentes, se estudia el pasado con la meta no sólo de alcanzar un cierto grado de precisión sino con la de aportar elementos para su comprensión. De esta forma, no importa la cantidad de obras escritas sobre un mismo tema. Esto no garantiza –como todavía muchos creen– que un nuevo estudio, incluso sobre un tema que parecería “agotado” en el sentido decimonónico, no tenga nada nuevo

que aportar. Parafraseando a Michel de Certeau, mientras exista alguien que no esté en paz con el pasado siempre habrá la posibilidad de revisarlo, reinterpretarlo y reescribirlo.

Lo mismo aplica para Hitler. A lo largo de más de medio siglo, han aparecido no sólo textos de historia sino novelas, películas y documentales televisivos que han abordado desde las más diversas perspectivas la vida y obra del autoproclamado *Führer*. El análisis de Lukacs se centra en los más de cien estudios biográficos publicados desde incluso antes de la Segunda Guerra y que plantean una serie de problemas historiográficos sobre el papel de Hitler en la recuperación económica de Alemania, su relación con las potencias democráticas occidentales y con la Unión Soviética, sus muy particulares prejuicios raciales y nacionalistas, su obsesión con los judíos, sus habilidades como estratega militar y su carácter y personalidad, elementos todos que le han ganado un lugar ambiguo en la historia alemana y un considerable séquito de detractores, admiradores y defensores, declarados y ocultos.

Todos estos problemas planteados por Hitler a los historiadores y la forma en que Lukacs los analiza con gran detalle son demasiado extensos para ser tratados en unas cuantas líneas. Sin embargo, es importante detenerse en un aspecto que está presente en todas las obras escritas sobre el personaje en cuestión. ¿Era Hitler un hombre o un demonio? La pregunta, a primera vista, parece ingenua y hasta innecesaria, pero oculta toda una concepción histórica y una

visión del pasado que ha enfrentado cambios y resistencias.

El mito de un Hitler todopoderoso y omnipresente empezó con el fin de la guerra. Las memorias y biografías de generales alemanes aparecidas en los años 50 contribuyeron a representarlo como un hombre sediento de poder que centralizaba todas las decisiones y que no dejaba margen a la discusión y mucho menos a la contradicción, que actuaba movido por un odio y una impulsividad absolutamente irracionales. Así, de un plumazo, toda la responsabilidad de los descalabros militares cayó sobre los hombros de Hitler. Esta situación se reflejó también en la obra de académicos, literatos y cineastas. Hitler apareció como el único responsable de todos los males de Alemania y de Europa, de las matanzas, los exterminios y las atrocidades, eximiendo a todos sus seguidores y subordinados de cualquier responsabilidad, como si hubieran actuado bajo el influjo, bajo el hechizo de un ente sobrehumano, sobrenatural y ahistórico.

Sin embargo, existe la opinión contraria que presenta a Hitler como un personaje producto de su momento y sus circunstancias históricas, que no únicamente recibió el apoyo y la admiración de amplísimos sectores al interior de Alemania sino también al exterior, incluidos Estados Unidos y Gran Bretaña, y que, en algún momento, fue visto por muchos como el adalid de la civilización occidental frente al peligro del comunismo y, no por pocos, como una alternativa viable a la decadente democracia. Sobra decir que la

mayoría de quienes han adoptado la tarea de historizar a Hitler se confunden con aquellos que han intentado hacer una apología de él, y han caído en el mismo saco de incorrección política, por lo que la postura de la “demonización” parece ser, todavía, la más viable para evitar cualquier acusación de simpatizar con el líder nazi. A pesar de esta situación, la tendencia de historizar a Hitler –y, por ende, presentarlo como a un humano producto de su tiempo y su entorno– ha ido ganando terreno en los últimos años. Lukacs advierte,

veladamente, que la historización de Hitler debe llevarse a cabo sin perder de vista los terribles actos que propició y sus consecuencias, con la finalidad de que, en estos tiempos cada vez más convulsionados por la barbarie, no se le considere como “una especie de Diocleciano, el estricto arquitecto de un último orden imperial”, ante la amenaza, nada descabellada, de que en un futuro la civilización occidental amenace con colapsarse. Pero, claro está, “este libro es obra de un historiador, no de un profeta”. 