

Nº 14 Enero - Junio 2019

# Las Torres de Lucca

Revista Internacional de Filosofía Política

**Héctor Oscar Arrese Igor**

**David José Blanco Cortina**

**Lucas Díaz López**

**José Antonio Fernández López**

**Javier Leiva Bustos**

**Delia María Manzanero Fernández**

**Rainer Forst**



UNIVERSIDAD  
**COMPLUTENSE**  
MADRID

**Edita**  
Depto. de Filosofía y Sociedad, Facultad de Filosofía

ISSN: 2255-3827



Nº 14 Enero - Junio 2019  
Nº 14 January - June 2019

# Las Torres de Lucca

Revista Internacional de Filosofía Política

*International Journal of Political Philosophy*

**Héctor Oscar Arrese Igor**

**David José Blanco Cortina**

**Lucas Díaz López**

**José Antonio Fernández López**

**Javier Leiva Bustos**

**Delia María Manzanero Fernández**

**Rainer Forst**



**Edita Edited by**  
Depto. de Filosofía y Sociedad, Facultad de Filosofía

ISSN: 2255-3827

**Dirección postal***Post Address*

Edificio A Facultad de Filosofía, Ciudad Universitaria, 28040, Madrid.

**Correo electrónico***E-mail*

editorial@lastorresdelucca.org

**Sitio Web***Web Site*

www.lastorresdelucca.org

**Diseño editorial***Editorial Design*

Romina Luppino · www.luppino.com.ar



Usted es libre de compartir, copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato. Adaptar, remezclar, transformar y crear a partir del material para cualquier finalidad, incluso comercial. El licenciadador no puede revocar estas libertades mientras cumpla con los términos de la licencia.

--

*You are free to share, copy and redistribute the material in any medium or format. Adapt, remix, transform, and build upon the material for any purpose, even commercially. The licensor cannot revoke these freedoms as long as you follow the license terms.*

## **Edita Edited by**

Departamento de Filosofía y Sociedad, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, España.

## **CONSEJO EDITORIAL EDITORIAL BOARD**

### **Directores**

*Directors*

Juan Antonio Fernández Manzano, Univ. Complutense de Madrid, España.  
Diego A. Fernández Psychaux, Univ. de Buenos Aires, Argentina.

### **Secretaria**

*Secretary*

Isabel Gamero, Universidad Nacional de la Plata, Argentina.

### **Sec. técnico**

*Technical Secretary*

Donald Emerson Bello Hutt, KU Leuven, Bélgica.

### **Vocales**

*Vocals*

Olga Ramírez Calle, Saint Louis Missouri, Campus Madrid, España.  
Blanca Rodríguez López, Univ. Complutense de Madrid, España.  
Oscar Horta, Universidad de Santiago de Compostela, España.  
Sergio Quintero Martín, Universidad Complutense de Madrid, España.  
Gustavo Castel de Lucas, Univ. Complutense de Madrid, España.  
Noelia Eva Quiroga, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

### **Consejo asesor**

*Advisory Board*

Hugo E. Biagini, Universidad de Lanús / CONICET, Argentina.  
Carlos R. Braun, Univ. Complutense de Madrid (Económicas), España.  
María José Falcón y Tella, Univ. Complutense de Madrid (Derecho), España.  
Oliver Feron, Universidad de Evora, Portugal.  
Antonio García Santesmases, Univ. Nac. de Educación a Distancia, España.  
Ignacio Gutierrez Gutierrez, Univ. Nac. de Educación a Distancia, España.  
Antonio Hermosa Andujar, Universidad de Sevilla, España.  
Axel Honneth, Columbia University, United States of America.  
Regina Kreide, Instituto de Ciencias Políticas, Justus-Liebig Universität  
Giessen, Alemania.  
Pablo López Álvarez, Universidad Complutense de Madrid, España.  
Eduardo Rivera López, Universidad Torcuato Di Tella / CONICET, Argentina.  
Lutz Wingert, Universidad Técnica Federal (ETH), Zurich, Suiza.  
Jonathan Wolff, Universidad Colegio de Londres, United Kingdom.

### **Comité Científico**

*Scientific Committee*

Fernando Aguiar González, IESA, CSIC, España.  
José María Carabante Muntada, Villanueva University Center, España.  
Wolf-Jürgen Cram, Universidad Técnica Federal (ETH), Zurich, Suiza.  
Felmon Davis, Union College Schenectady, NY, United States of America.  
Pablo de Lora, Universidad Autónoma de Madrid, España.  
Jorge Novella Suárez, Universidad de Murcia, España.  
Macarena Marey, Universidad de Buenos Aires / CONICET, Argentina.  
Barbara Merker, Universidad Johann Wolfgang Goethe, Alemania.  
Eduardo Pellejero, Universidad Federal de Río Grande del Norte, Brasil.  
José Luis Pérez Triviño, Universidad Pompeu Fabra, España.  
Andrew Price, Sheffield University, United Kingdom.  
Damián Salcedo Megales, Universidad Complutense de Madrid, España.  
Ursula Wolf, Universidad de Mannheim, Alemania.

## BASES, CATÁLOGOS E ÍNDICES *DATABASE AND INDEXES*

### Bases de datos especializadas *Specialized Databases*

THE *Philosopher's* INDEX

### Bases de datos de citas *Citation databases*

Scopus<sup>®</sup>



### Sistemas de Evaluación *Evaluation Systems*

DOAJ  
DIRECTORY OF  
OPEN ACCESS  
JOURNALS

latindex

ERIH PLUS  
EUROPEAN REFERENCE INDEX FOR THE  
HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

C.I.R.C.  
EC3metrics

MIAR

CiteFactor  
Academic Scientific Journals

### E-sumarios *E-summaries*

Dialnet

REDIB | Red Iberoamericana  
de Innovación y Conocimiento Científico

### Catalogada en *Catalogued in*

- ~ Copec (Reino Unido)
- ~ Sudoc (Francia)
- ~ Zeitschriftendatenbank (Alemania)
- ~ World Cat (Mundial)
- ~ Catálogo CISNE de la UCM (España)
- ~ Red Española de Filosofía (REF) (España)
- ~ Red de Bibliotecas Universitarias (REBIUN) (España)

### Política Open Access *Open Access Politics*

- ~ SHERPA/ROMEO
- ~ Open Archives
- ~ Directorio Dulcinea (España)

## SUMARIO *SUMARY*

### Artículos *Articles*

- P. 9 Freedom of Speech and Moral Development in John Milton's Political Thought and Johann Gottlieb Fichte's Revolutionary Writings  
*La libertad de expresión en el pensamiento político de John Milton y en los escritos revolucionarios de Johann Gottlieb Fichte*  
Héctor Oscar Arrese Igor
- P. 35 La justificación de la libertad en John Stuart Mill. Réplica a algunas críticas de Martha Nussbaum  
*The Justification of Freedom in John Stuart Mill. Reply to Some Criticism by Martha Nussbaum*  
David José Blanco Cortina
- P. 55 *Dêmos basileús*. El rechazo aristotélico de la democracia ateniense  
*Dêmos basileús, or Why Aristotle Rejects the Athenian Democracy?*  
Lucas Díaz López
- P. 83 Tradición, liderazgo y política del consuelo en Abraham Ibn Daud  
*Tradition, Leadership and Politics of Consolation in Abraham ibn Daud*  
Juan Antonio Fernández López
- P. 109 El nacionalsocialismo, o la barbarie latente en la razón  
*National Socialism, or the Latent Savagery in Reason*  
Javier Leiva Bustos
- P. 135 Los confines entre el derecho y moral: una perspectiva desde la filosofía del derecho krausista  
*The Limits of Law and Morality: A Perspective From the Krausist Philosophy of Law*  
Delia María Manzanero Fernández

### Traducciones *Translations*

- P. 161 Poder Nouménico  
*Noumenal Power*  
Rainer Forst

## Reseñas *Reviews*

- P. 189 Patxi Lanceros (2017). *El Robo del futuro. Fronteras, miedo, crisis*. Madrid, MD: Catarata. 144 p.  
Valerio D'Angelo
- P. 195 Sara Hidalgo García de Orellán. (2018). *Emociones obreras, política socialista. Movimiento obrero vizcaíno (1886-1915)*. Madrid, MD: Tecnos. 368 p.  
Melissa Hernández Iglesias

## Información para autores *Information for Authors*

- P. 201 Política editorial  
*Editorial Policy*
- P. 208 Envíos  
*Submissions*



# Artículos

## *Articles*



# Freedom of Speech and Moral Development in John Milton's Political Thought and Johann Gottlieb Fichte's Revolutionary Writings

*La libertad de expresión en el pensamiento político de John Milton  
y en los escritos revolucionarios de Johann Gottlieb Fichte*

Héctor Oscar Arrese Igor  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

**ABSTRACT** This paper aims to explore conceptual relationships between philosophical developments to support freedom of speech in John Milton's *Areopagitica* and Johann Gottlieb Fichte's *Reclamation of the Freedom of Thought*. I intend to enhance the philosophical heritage collected and recreated by Fichte. This paper hypothesizes that both theories state that freedom of speech is a condition for the development of morality. In both cases, moral deliberation has a public character, given that moral judgment needs the consideration of different viewpoints about the question at stake. Finally, in both cases, it is defended a republican concept of power, characterized by opposition to moral paternalism, as a form of despotism.

**KEY WORDS** Milton, Fichte, Tolerance, Freedom, Revolution.

**RESUMEN** *Este trabajo apunta a explorar las relaciones conceptuales que pueden establecerse entre los desarrollos filosóficos a favor de la libertad de expresión en Areopagitica de John Milton y en Reivindicación de la libertad de pensamiento de Johann Gottlieb Fichte. De este modo, se busca ampliar el espectro de la herencia filosófica recogida y recreada por Fichte. La hipótesis de este trabajo es que ambas teorías sostienen que la libertad de expresión es una condición para el desarrollo de la moralidad. En otras palabras, la deliberación moral tiene en ambos casos un carácter público, dado que el juicio moral necesita de la ponderación de los diferentes puntos de vista sobre la cuestión a tratar. Finalmente, en ambos casos se defiende una concepción republicana del poder, signada por la oposición al paternalismo moral, como una forma de despotismo.*

**PALABRAS CLAVE** Milton; Fichte; Tolerancia; Libertad; Revolución.

<b>RECIBIDO</b> <i>RECEIVED</i>	08/10/2018
<b>APROBADO</b> <i>APPROVED</i>	22/01/2019
<b>PUBLICADO</b> <i>PUBLISHED</i>	28/01/2019

### **NOTA DEL AUTOR**

Héctor Oscar Arrese Igor, Centro de Investigaciones Filosóficas y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.

El presente trabajo se ha elaborado dentro del marco y con la financiación parcial de los siguientes proyectos de investigación. “Derechos constitutivos, libertad y propiedad en el republicanismo moderno y contemporáneo” (PIP Conicet, 2016-2018) del cual soy Director; “Poder político y formación ciudadana en la filosofía de Johann Gottlieb Fichte” (PICTO N° 0016 Universidad Pedagógica Nacional), del cual soy Investigador Responsable.

Dirección postal: Centro de Investigaciones Filosóficas. Miñones 2073. (1428) Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Argentina.

Correo electrónico: harreseigorgmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-8773-5357>

In his valedictory speech, titled *De recto praeceptorum poesos et rhetorices usu* (*On the Right Usage of the Rules of Poetry and Rhetoric*), given upon his graduation from Schulpforta, Fichte addressed the issue of the harmony between reason, affect and fantasy. As Kühn (2012) points out, one author Fichte quoted is John Milton (pp. 56-57). The idea of Milton's influence on the philosopher from Rammenau could seem strange for Fichte scholars because the question has not yet been explored.

In this paper, I intend to contribute in this direction by looking for ideas which are common to both philosophers in respect to Fichte's early texts. In this sense, I aim to point out a tradition which goes beyond the line connecting Fichte with Locke, Hobbes or Rousseau, whose influence on the German philosopher, Renaut (1986) has rightly established (pp. 349-350). I intend to broaden the perspective with respect to the mentioned authors, enhancing the scope of the heritage collected and recreated by Fichte.

With this purpose, I first focus on Milton's treatment of responsibility, which goes hand in hand with the exercise of practical rationality. To better understand this question, I consider the presentation in the epic poems by John Milton. Second, I reconstruct the defense of freedom of speech as a condition for developing practical rationality in the political philosophy of the English thinker.

### **Fall and redemption in Milton's epic poetry**

Milton is considered one of the most important epic poets in English literature. However, his classic work goes beyond the borders of the linguistic community, given that it is embedded in universal literature. As Pujals (2017) states, *Paradise Lost* is an epic poem inspired by Virgil. However, it can be compared to the *Divina Commedia*, given that in both poems, the starting point is the corrupt nature of the subject and the means to the redemption of humankind (p. 24).

A central figure in *Paradise Lost* is Satan, which presents a certain complexity. First, he is a rebel against God's authority, whose exercises of power he considers to be despotic. Even Satan confesses that he prefers the freedom of Hell to prostration before God in Paradise (Milton, 1674/2008, p. 11). In a scene of an intense dramatic character, Satan speaks to his followers, arguing that it has been an honorable fight against God's limitless power and therefore it has been worthwhile (Milton, 1674/2008, p. 24). Consequently, Satan does not regret his rebellion despite having been defeated by God

(Milton, 1674/2008, pp. 6-7). Satan's evil is presented as a way to resist God's dominance (Milton, 1674/2008, p. 8).

This aspect of the character produced in works by William Blake and Percy Shelley conveys the impression that Milton sympathized with him and tended to erase the differences between the fallen angel and his creator (Orgel and Goldberg, 2008, pp. xvi-xviii). In *A Defense of Poetry*, Shelley characterizes the construction of this character as a sublime grandeur (Loewenstein, 2004, p. 56). Beyond the friendly aspect of Satan's figure, Olofson Thickestun (2007) deployed his Calvinist traits, because he considers himself as condemned for all eternity. This figure represents the idea of fate and the impossibility of moral progress (pp. 38-39). Besides, Satan is also constructed in the poem as an epic hero who represents monarchic and feudal order. Therefore, he reminds us of the figure of a tyrant (Loewenstein, 2004, pp. 59-60).

Milton performs a double operation when presenting Satan's figure. On the one hand, he attributes some traits typical of the tragic heroes to him, such as bravery in the battlefield, determination, leadership, strength, etc. On the other hand, Milton evidenced the way in which Satan's actions pervert these classic models. Thus, our author intends to explore and redefine the idea of a hero (Lewaski, 2007, p. xix). On this point, it could be stated, against Percy Shelley, that Milton truly is at the antipodes of the satanic worldview, because his works are the expression of Arminianism. Actually, Milton grounds his poetic, political and philosophical work on the conviction that humans are free and called to achieve moral perfection (Kasa, 2016, p. 267). This is exactly God's viewpoint in *Paradise Lost* regarding human's fate. At the beginning of the poem, Satan is enchained at the Stygian Lake as a sort of punishment. But he is freed by God to drive humankind in the way to moral maturity (Milton, 1674/2008, p. 10). God treats his creatures as adult persons, and therefore he values the rebellion of angels. This means that the actions are morally worthy since the agent can violate the correct norms (Milton, 1674/2008, pp. 64-65).

However, Satan argues that the prohibition to eat from the tree of the knowledge of good and evil is an act of envy by God in respect to the human race to maintain it in an ignorant condition (Milton, 1674/2008, pp. 99-100). In the discourse through which he intends to tempt Eve, Satan argues that the fruit of the tree of the knowledge of good and evil is the key to moral perfection (Milton, 1674/2008, p. 226). It is a misleading argument, given that Satan intends to pervert humans' capacity of moral judgment. For that, he tempts them to achieve their own moral convictions not using their own effort but an instance which is external to their own conscience.

Thus, Satan wants to lead humanity to a heteronomous morality. On this point, I consider that it could be an echo of Milton's criticism toward Catholic dogma and the moral paternalism of the current monarchy. There is great symbolic value in the scene where, while Eve sleeps, Satan settles above her ear in the form of a frog to tempt her in her dreams (Milton, 1674/2008, p. 108). This means that Satan intends to avoid his victims consciously by using their capability of moral judgment to manipulate them better.

Nevertheless, God does not consider the original sin as the moral death of humankind. Instead, God declares that once a human has sinned, he or she has known not only goodness but also evil (Milton, 1674/2008, p. 275). In other words, sin is an instance which operates as a condition for moral progress, since it is the result of humans' fight against sinful and vicious opinions. However, the path toward moral progress will not be free from pains and troubles. The Angel Gabriel describes Adam the consequences of the original sin to humanity, war and violent death (Milton, 1674/2008, pp. 219-220).

Finally, the poem closes with a sad and overwhelming scene, in which Adam and Eve abandon their happy existence in Paradise and head to the uncertainty of earthly life. Milton paints this moment with these words:

Whereat In either hand the hastening Angel caught Our lingering parents, and to the eastern gate Led them direct, and down the cliff as fast To the subjected plain; then disappeared. They, looking back, all the eastern side beheld Of Paradise, so late their happy seat, Waved over by that flaming brand; the gate With dreadful faces thronged and fiery arms: Some natural tears they dropped, but wiped them soon; The world was all before them, where to choose Their place of rest, and providence their guide. They, hand in hand, with wandering steps and slow, Through Eden took their solitary way. (Milton, 1674/2008, p. 317).

Having said that and given that God's plan in Milton's work consists in the achievement of moral perfection, and the figure of Satan is instrumental in this sense, the fall of the original sin is only a step in the process. Milton describes the ending of this formative sequence in his second epic poem, *Paradise Regained*.

This poem centers on the character of Jesus as the model of the new humanity. In accord with Milton's Arminian worldview, the figure of Jesus has not a divine origin, he is entirely human. Therefore, Jesus has the fragile nature of the fallen man. This poem describes the temptations of Jesus. Hence, Satan contributes here too to humankind's moral progress. The temptations to Jesus are presented in persuasive arguments. Satan tries to convince him

to devote his life to searching for political power (represented in the city of Rome), intellectual power (embodied in Athens) and revolutionary militarized violence (Milton, 1671/2007, pp. 265 ff.).

Of particular interest is the debate between Jesus and Satan about the problem of revolution. In this discussion, Jesus refuses to transform the political relationships using force and without a moral formation of virtuous citizenship (Milton, 1671/2007, p. 295). This is one of the central problems of Milton's reflection on political power.

### **Freedom of speech as a condition of moral improvement**

Milton was a tenacious defender of the Revolution of 1649, which ended with the execution of Charles I. Milton's emblematic text was *The Tenure of Kings and Magistrates*. At the beginning of the book, there is an explicit justification of the judgment and execution of a tyrant (Milton, 1649/2014b, p. 141). Milton states that the benefits of the law must not be guaranteed to whom violates all law (Milton, 1649/2014b, pp. 155-156). In support of his statement, he quotes the following verse by Seneca: "There can be slain / No sacrifice to God more acceptable / Than an unjust and wicked King" (Milton, 1649/2014b, p. 156).

The premise is that human beings are born free, and therefore, they cannot be submitted to any external power (Milton, 1649/2014b, p. 148). For this reason, the power of the government comes from the people and is provisional (Milton, 1649/2014b, p. 150). Hence, Milton rejects the hereditary monarchy, given this form of government assumes that the power of the government legitimates him or her to treat the people as a group of slaves (Milton, 1649/2014b, p. 156). However, following Walker (2011, p. 508), Milton is not a formalist; he is not interested in flatly rejecting monarchy but in enhancing his analysis to the different forms of domination that tyranny could acquire.

Kahn (1995) points out the influence of Arminianism in the Miltonian thesis that the social contract does not imply that people transfer all their power to the government because they always conserve it in their hands. Hence, Milton's consequent emphasis is on the inalienable freedom of humans, in opposition to Calvinist predestination (p. 96). Nevertheless, this is not the only origin of Milton's idea of freedom. Skinner (2004) refers to the role played by the republican tradition, which goes back the *Codex Justinianus*. Our author takes from this tradition the idea of freedom as non-domination, that is to say as the absence of submission to the will of the other

(p. 289). In this context, individuals are free since they are their own judge or *sui iuris*. Dzelzainis (1995) complements Skinner's thesis, showing that Milton is indebted to the idea of *libertas*, developed by Titus Livius (p. 17 and footnote). Cox (2007) differentiates the Miltonian conception of freedom from the Hobbesian idea of negative freedom as well as from that which is bound to narrow ideals of moral perfection (pp. 1568-1569).

Despite this republican conception of freedom, Milton does not believe that a violent revolution could end any form of tyranny. The reason for that is that those who can love freedom are only the virtuous ones (Milton, 1649/2014b, p. 143). Virtue can, in turn, be developed only through the use of practical reason, thanks to the exercise of critical judgment. Hence the importance of the freedom of speech for the optimization of rational agency. This is the central point of *Areopagitica*, a key text to understanding Milton's opposition to any form of censorship.

*Areopagitica* was published as a reaction against a law passed in 1643, called the *Licensing Act*. This law prescribed that a book cannot be published unless it has the license or permission by a commission established by the political authority (Milton, 1644/2014a, p. 101). However, beyond this particular event, the book is motivated by the conviction that politicians must recognize and obey the voice of reason, wherever it could come from. This implies the possibility that even laws which are already passed could be criticized by citizens (Milton, 1644/2014a, p. 100). The privileged medium for the improvement of critical rationality is the free expression of ideas and convictions through a book. Hence Milton's statement that "(...) who detroyes a good Booke, kills reason it selfe (...)" (Milton, 1644/2014a, p. 103).

In the course of *Areopagitica*, Milton develops several argumentative strategies to defend freedom of speech as a condition of argumentative rationality in moral and political fields. From this background, Milton refers to Ancient Greece when the judges of the Areopagus only condemned the blasphemous, atheists, or slanderous books. For example, the judges of Areopagus condemned Protagoras's books to the fire, given that there the author began the work manifesting his ignorance in respect to the existence of the gods (Milton, 1644/2014a, pp. 102-103). Nevertheless, this happened neither with the writings of Epicurus, who denied the divine providence, nor with those by cynics, who stood for a licentious sexual life. Even Plato recommended Dionysius to read Aristophanes' plays (Milton, 1644/2014a, p. 103).

Similarly, the Ancient Romans allowed some freedom of speech, given that Lucretius could publish his *De Rerum Natura*, a text in which he expressed his atheist worldview. Even this text was read before Cicero, who argued in

his writings against atheism (Milton, 1644/2014a, p. 104). In this respect, and according to Kranidas (1984), Milton reconstructs English culture in continuity with the Roman republican tradition. Therefore, he considers the practice of censorship is foreign to that tradition (p. 182)

Until the Council of Trent, bishops only declared publicly which books were not recommended; they left to the conscience of each individual the decision to read them or not (Milton, 1644/2014a, p. 105). Only after the Council of Trent could Popes accumulate the power that enabled them to burn and destroy heretic books (Milton, 1644/2014a, p. 105). It was then when, according to Milton's reconstruction, it appeared the requirement that Church authorities authorize the impression of each book, which was called the *imprimatur* (Milton, 1644/2014a, pp. 105-107). Because of the anguish of the Church against the Reform, the practice of the previous censorship of books was established (Milton, 1644/2014a, p. 107).

Milton's indignation against the censorship of books moves him to use a mythological allegory. He states that even the goddess Juno, who crossed her legs to delay the arrival of an unwanted child, would not do anything similar to postpone the birth of an intellectual offspring. But the requirement of previous exam by a commission would be a delay of this type (Milton, 1644/2014a, p. 107).

The same indignation drives Milton to draw on biblical arguments. Thus, Milton states that Moses, the prophet Daniel and Saint Paul, incorporated much knowledge from the Egyptians, the Chaldean and the Greeks (Milton, 1644/2014a, p. 108). To support his thesis, Milton quotes Saint Paul's statement, "Prove all things, hold fast that which is good" (Milton, 1644/2014a, p. 109).

Against the defenders of some form of moral paternalism, Milton argues that a bad book could be useful to a judicious reader because it could help discover an idea, refute a thesis, or beware of some danger to morality (Milton, 1644/2014a, pp. 109-110). As shown above, Milton states that God does not want to keep humans in a childish state, submitting them to a series of prescriptions. God gave them reason in order to enable them to choose by themselves (Milton, 1644/2014a, p. 110).

As an echo of the conception of the original sin developed in *Paradise Lost*, Milton argues that we are born morally corrupted. Therefore, virtue stems from the wisdom which results from the rejection of moral evil once the individual has known all the temptations evil offers. Otherwise, it would be an empty and meaningless virtue (Milton, 1644/2014a, p. 111). God allowed Satan to tempt Adam in Paradise so humankind could make use of

the freedom of choice and be morally responsible and imputable. Had Adam not been tempted, he would have been an artificial Adam or a mere puppet (Milton, 1644/2014a, p. 117).

Milton traces an analogy between the knowledge and examination of moral vices which are indispensable for developing virtue, and the analysis of error, which is necessary for the confirmation of truth (Milton, 1644/2014a, pp. 111-112). Milton states that books can neither be seen as a type of vanity nor as a mere moral temptation but as medicines, which are strong and efficacious enough for the improvement of human life (Milton, 1644/2014a, p. 114).

In this sense, Milton examines several arguments in favor of the prohibition of morally damaging books. One of them is grounded in the idea that the moral evil contained in them is a kind of infection, which could expand without control. Milton argues that, if we followed this chain of reasoning, even the Bible would have to be prohibited, given that there are narrated blasphemous acts, the intemperance of evil people, or holy people complaining about divine providence, as in the Book of Job. Furthermore, in the Bible, the great moral problems are addressed ambiguously and obscurely (Milton, 1644/2014a, p. 112).

Milton also objects that the system of censorship of books assumes that censors are morally infallible. This is absurd because moral infallibility cannot be required from any human being, being that all of us are born morally corrupted (Milton, 1644/2014a, p. 113). As Kendall (1960) points out, Milton uses the biblical metaphor of the "streaming fountain" to refer to the concept of truth. This metaphor implies that truth is something dynamic, which means that the subject must be ready to put into question those ideas held to be true. Thus, it can be avoided that these ideas become a "muddy pool," which is conformity and tradition (p. 449). At the same time, as Bezemek (2015) shows, Milton develops an agonal conception of truth, understood as the friction and contrast between truth and falsehood, which can be settled only by the sentence of reason (p. 165). Blasi (1996) notes that in this sense, Milton has a remarkable trust that truth will prevail anyway in the long run (p. 16).

Also, Milton argues that the previous censorship of books is a lack of respect for the dignity of those who seek knowledge for itself. This could discourage those who expect a certain public recognition of their efforts and instead are treated mistrustfully and put in the hands of an arbitrary censor (Milton, 1644/2014a, p. 120). Milton points out that, while many criminals and defaulters walk freely, books must always go followed by a very visible jailer, who appears in the *imprimatur* (Milton, 1644/2014a, p. 123). This

line of argumentation developed by Milton has a precursor character. Some posterior theories will explore the way in which disrespecting relationships affect the perception of judicative capacities and moral autonomy. In this sense, I consider that the Fichtean theory of recognition could be seen as a deepening of this line of work.

Following this chain of reasoning, the previous censorship of books is also a lack of respect for the public, given that it is a form of paternalism since it assumes that the public is so stupid as to change its mind as a result of reading a pamphlet. Besides, this practice assumes that the censor is allowed to conduct the public indicating to them what to believe and think (Milton, 1644/2014a, pp. 123-124). In this sense, Jordan (2001) remarks that, according to Milton, a government is legitimate when it treats citizens as adult and rational people (p. 37). Thus, the ideal of a just State involves the requirement of establishing relationships of mutual recognition in terms of equal respect and consideration. Only in this way could citizens confirm their capacity of critical judgment and defend their moral and political conceptions.

This demanding ideal of rationality which must follow the exercise of citizenship means a severe diagnosis of dominant social groups' behavior. Milton points out that the conformist attitude which promotes censorship is similar to that of businessmen who find religion too complicated and mysterious. Thus, to devote all their energy and time to their businesses, these wealthy men feast and flatter the churchmen. These people want the churchmen to prescribe to them what to think and do, so they can continue with their comfortable and luxurious lives (Milton, 1644/2014a, pp. 127-128).

As a consequence, Milton states, "Suffer not these licensing prohibitions to stand at every place of opportunity forbidding and disturbing them that continue seeking, that continue to do our obsequies to the torn body of our martyred saint" (Milton, 1644/2014a, p. 130). Milton asks explicitly, "Give me the liberty to know, to utter and to argue freely according to conscience, above all liberties" (Milton, 1644/2014a, p. 136).

However, as in the case of Fichte, the defense of freedom of speech makes any sense only from the background of an ideal of State. As Corns states, Milton determines his concept of a Commonwealth in a negative way. This means that the Commonwealth is neither irrational nor magic, nor does it depend on the whimsical decisions of a single person; it does not frustrate the rational interests of the citizens and is not at odds with the principles of Christian faith (Corns, 1995, p. 37). Having said that, as Reisner (2011) points out, Milton's ideal of a republican society can take place only among cultivated citizens, who value rationality and can develop the necessary moral

virtues (p. 2). In this sense, Kendall (1960) analyzes Milton's epigraph, which is taken from Euripides, according to which those who have the right to speak are the ones who have something to say. This means that only those who fulfill certain requirements of intellectual and moral excellence could participate in the public debate (pp. 456-457). Thus, Milton's republic consists of an intellectual meritocracy of Christian citizens who share their power democratically. These citizens participate in a deliberative space by exchanging reasons, arguments, and counterarguments (Reisner, 2011, p. 17). In the following section, I intend to determine the scope in which these ideas are also present in Fichte's early political philosophy.

### **Freedom of speech as a constitutive right in Fichte**

Independently of the eminent Jacobin character of the early Fichte, I consider that in his theory, one can find a defense of the freedom of speech which echoes Milton's argumentation. This can be observed in Fichtean revolutionary writings, particularly in *Reclamation of the Freedom of Thought*, published in 1793. There, it can be read as a defense of the freedom of speech from the background of a theory of the legitimate State. However, this right is oriented to the development of moral judgment and critical rationality, resembling Milton's theoretical developments. To prove this hypothesis, it is important to follow the Fichtean argumentation with some detail.

Fichte establishes the political character of his text through determining its target audience. It is a less-instructed public, that is to say, is not necessarily an academic one. Nevertheless, Fichte considers that it is a public which plays an important role and therefore has a strong voice. Fichte (1793/1971) believes that his addressees have such an influence that they can form public opinion (p. 3). Fichte makes it clear in the first sentences of the book that it is not a merely speculative treatise, but that he wants to exert an influence on the political life of the community.

However, while Fichte establishes the target audience of his discourse, he warns his learned readers that they must not deem that it is a mere rhetorical work. Even though this text is meant to move the public to take certain ideas seriously, it does not imply that it lacks theoretical depth. Therefore, Fichte (1793/1971) states that the ideas expressed there could be developed in his philosophical system (p. 3).

This does not imply that he aims to attack princes in the current style of that time. Fichte refuses to try to raise himself above the others tackling people of a higher social status. Fichte considers it an unpleasant task to criticize the

behavior of princes while they try to neighbor their subjects and eliminate any form of protocol. Actually, princes tend to boost esteem for wise men and respect for their work (Fichte, 1793/1971, pp. 3-4). Nevertheless, it is an indisputable fact that the freedom of thought is being oppressed in several European States, which motivates the considered publication. The clearest proof of Fichte's diagnosis is his own fear of censure. Fichte points out that, if princes intend to improve the Enlightenment as they explicitly declare, then they will authorize the impression and public sale of his text (Fichte, 1793/1971, p. 4).

Fichte grounds his defense of the freedom of speech on this principle: "human beings neither must be inherited, nor sold nor given away" ("Der Mensch kann weder ererbt, nocht verkauft, noch verschenkt werden," Fichte, 1793/1971, p. 11). The reason for this thesis is that self-ownership of a human being is based on the attribute of consciousness, which raises humans above animals. The defining trait of humanity is moral consciousness which commands absolute performance of certain actions. Moral consciousness operates freely with no external coercion (Fichte, 1793/1971, p. 11). Therefore, if humans allow others to command them in the courses of action to be performed, then they will feel forced to disobey their own conscience. They would have to follow a law which differs from that which results from self-legislation, which implies degradation to the animal level (Fichte, 1793/1971, pp. 11-12). Having said that, if humans have the right to obey only self-given law, then they also have the right to all the conditions of self-legislation and action in accordance with duty. These conditions are above all the rights to freedom and to develop one's own moral personality. These rights are inalienable since they are constitutive of humanity in the individual person (Fichte, 1793/1971, p. 12).

In a second moment, Fichte determines rights which are alienable. According to this distinction, alienable rights are those permitted by moral law which agents have given themselves. Humans can cede these rights only voluntarily, given that otherwise they would obey a foreign law (Fichte, 1793/1971, p. 12).

The social contract, which is at the base of civil society, consists of each citizen's release of his or her alienable rights, that is to say, his or her rights to perform external actions. However, each subject will give up these rights only if the others do so. But the social contract cannot demand the cession of inalienable rights or inner convictions from citizens. The reason for this impossibility is that in this case, no one could control if others have also ceded these kind of rights (Fichte, 1793/1971, pp. 12-13). Civil legislation is valid

for each subject only since they voluntarily submit to it. Executive power originates in the need to force those who have entered civil society to fulfill the social contract (Fichte, 1793/1971, p. 13).

Despite his defense of the requirement of civil self-legislation, Fichte rejects the possibility of direct democracy, given that he does not consider it feasible. Thus, he argues that people themselves have to transfer their power to a prince or group of members of civil society. Therefore, once the rights which will be ceded by the people are determined, it could be settled whether the State would allow restriction of its members' freedom of thought (Fichte, 1793/1971, p. 13).

Fichte determines the constitutive rights of citizenship from analysis of the differences between human and animal understanding. Animals link representations to each other mechanically, so that each follows the other. On the contrary, a human being can intervene in this process and rise above the mere passivity of animals. Humans can make use of their free will to direct themselves in the way ideas will follow each other.

This ability of human understanding is possible thanks to freedom, which is at the base of the will. Therefore, the exercise of understanding disposes humans to submit to laws. But in the case of moral action, individuals have to submit to practical laws, and as a result, they will have to determine their will to follow moral law, which is self-given. In this sense, the free use of reason is an adequate preparation for the exercise of moral autonomy (Fichte, 1793/1971, p. 14).

As such, humans have the right to use reason in a limitless way in the field of philosophical and scientific research. This means that only each person can establish the limits of exercising her or his reason. Human beings have the right to overcome the limits of their own rational research. Reason has an absolute character and therefore must not recognize any definitive restriction to its task. Consequently, it is an inalienable right (Fichte, 1793/1971, pp. 23-24).

As a conclusion, a social contract in which individuals commit themselves to putting restrictions on their own rational research would imply that they would agree to become animals, which means degrading their rational nature. Also, if people have the right to limitless research, they also have the right to perform this task in conjunction with others. This is because reception of the teachings of the others is a fundamental means to carry out rational research. Given that one who has the right to pursue a certain end also has the right to the means to it, all human beings have the inalienable right to receive from others teachings indispensable for rational research (Fichte, 1793/1971, p. 24).

Therefore, all those who agree on the social contract at the same time agree that offering their teachings to others would deprive them of a fundamental condition of their moral personality (Fichte, 1793/1971, p. 24). Consequently, humans could never alienate their freedom of thought when agreeing on the social contract, since this would make the contract invalid (Fichte, 1793/1971, p. 14). Freedom of thought cannot be prohibited for another reason: thinking is an internal process. Therefore, the question under discussion is the prohibition of the freedom to communicate one's own thoughts and exchange ideas with others (Fichte, 1793/1971, p. 15).

One possible justification of the freedom to communicate our own ideas could be that it is not prohibited by moral law. Against this argumentation, it can be stated that expression of one's own convictions had to be prohibited if it disturbs the happiness of others. In other words, others could lose their pleasant illusions and sweet dreams. Fichte's answer to this objection consists of the statement that there is no way in which one could bother the other by communicating one's own ideas, given that others are the cause of their own disturbance.

On the contrary, the aim of sharing one's own ideas is not to attack others, but to offer them a useful tool to think autonomously. Others may accept or not the bread I could offer them and also could accept or not the freely shared opinions (Fichte, 1793/1971, p. 15). In the same line as Milton, Fichte has a cooperative conception of the public space. The author of *Areopagitica* and the philosopher of Rammenau, argue that moral and political shared convictions are always good medicine, without which the moral development of citizens could not be improved.

Fichte examines another possible objection against the right to freedom of speech. It could be reasoned that this right is not inalienable, given that it is not commanded by moral law but not prohibited. Therefore, the social contract could involve the commitment not to share one's own convictions with anyone. This means that members of society cede their right to communication when entering into the community. This would imply renouncing instruction and developments which result from communication with others. However, the instruction with others is a condition of human personality, as was argued above. Therefore, the right to learn from others is inalienable (Fichte, 1793/1971, pp. 16-17). On this point, we can find an echo of Milton's defense of the freedom of speech as a condition of judicative moral activity.

However, communicating both the truth and error must be allowed. It cannot be avoided that people publish convictions they deem to be false,

because it cannot be expected that the subject is truthful, given that this is an internal and not external duty. Consequently, it is a question that only the agent could settle in the forum of his or her own conscience (Fichte, 1793/1971, p. 18).

Furthermore, this type of requirement could not be fulfilled, given that we do not have at our disposal a criterion of truth which could enable us to know infallibly if we are in the presence of an error (Fichte, 1793/1971, pp. 19-20). It could be argued that the diffusion of ancient and already refuted errors should be banned. This depends on what influential people consider to be refuted and false. The government could decide which propositions are true and which are false as it determines the currency value of gold and silver coins (Fichte, 1793/1971, pp. 20-21).

Milton is against the violent and arbitrary establishment of the criterion of truth and falsehood of our opinions grounded only on the principle of authority. Milton, as well as Fichte, refuse to betray the freedom of conscience through submission to the dominant powers. Truth cannot be reduced to the hazardous configuration of powers in each case.

Fichte notes that the government considers the paralysis of freedom of thought is easier and more practical when reinforced by religious authorities. Thus, the government saves considerable effort which would require permanent surveillance of subjects' behavior. As a result, citizens become machines of obedience, which could be whimsically instrumentalized by the government (Fichte, 1793/1971, pp. 21-22). If we examine the history of kings and emperors, we note that the truth of propositions has been changing at the pace of the succession of governments or even in the course of the same administration. Therefore, the exclusive ground of truth is the very will of the government in each case (Fichte, 1793/1971, p. 22). The obvious inheritance of Rousseau resonates here but also the Miltonian thesis that a just society is the only one in which citizens excellently exercise practical reason in elaborating their moral judgments and govern themselves in this way.

Fichte rejects the violent revolutionary change of oppressive constitutions. This violent strategy does not make any sense, because it is not given a perfect constitution, which would guarantee the happiness of all subjects, and therefore we are condemned to work and fatigue in promotion of the common good. A violent revolution is risky, and its results could be unstable when they do not involve reverting to previous barbaric states. Consequently, people should move toward a better constitution but in a gradual and slow way and at a solid pace (Fichte, 1793/1971, p. 5). Fichte remarks on the progress of the Enlightenment in Germany, even though he acknowledges its limitations and

incomplete tasks (Fichte, 1793/1971, p. 6). As argued before, Milton rejects the moral and political feasibility of a violent revolution to realize a just society. In his poems and political and philosophical works, Milton adopts a critical attitude toward activism which lacks intellectual depth. Partially because of his historical experience with the revolution of 1649, and partially by virtue of his philosophical convictions, Milton aims at cultural change grounded in the exchange of opinions and arguments.

Fichte reasons consequentially, in the sense that advance in the enhancement of freedom of thought is unavoidable. Therefore, if princes try to oppress the freedom of thought, then they risk triggering an uncontrollable and violent revolution. From this background, Fichte uses a powerful metaphor, stating that the dikes that are hindering the course of human spirit must be removed to avoid their violent breaking and the resulting flood of the fields. Fichte refers to the recent events of the French Revolution when humanity violently sought revenge from oppression (Fichte, 1793/1971, p. 6).

As Milton does, Fichte considers that the supreme value is the freedom of thought, which is a shrine for humanity in us. Conserving freedom of thought is more important than not sending our sons to war to have their throats slit by enemies they have never offended or the duty to guarantee decent food for our offspring (Fichte, 1793/1971, p. 7).

Fichte points out the prejudice that princes are morally and intellectually superior and therefore, the fight for the freedom of thought is doomed to failure. This justifies a form of moral paternalism. Against this prejudice, Fichte argues that princes are inferior to average human beings because they are usually degraded by a bad education. Starting in childhood, princes are taught that all human beings who surround them are their property and consequently, they do not owe respect to anyone (Fichte, 1793/1971, p. 7).

Further, the education princes receive leads them to unlimited hedonism which weakens their moral character, taking away their vitality. Also, princes are instructed in superstitions which disturb the correct use of their understanding. As a result, states Fichte, it is a miracle of providence we in history find permanently more weak than perverse princes. Therefore, we must be grateful to the princes for the harm they do not bring to us (Fichte, 1793/1971, p. 8).

Princes' counselors are another obstacle, since they resist the enhancement of all kind of rights. They whisper to princes that any kind of independent thinking must be repressed. Therefore, Fichte summons people to try wakening the princes to remove the barriers set by their court and

understand what is best for their people. It is not an insolent act but rather an act of education and respect (Fichte, 1793/1971, p. 8).

From this background, Fichte rejects all forms of moral paternalism. A prince is not God, because he cannot guarantee us happiness. On the contrary, the prince only has an obligation to govern according to justice, which means guaranteeing our basic rights. Consequently, we must not tolerate our prince demanding sacrifices from us with the excuse that they are meant to serve our wellbeing (Fichte, 1793/1971, p. 9). Even if princes could legitimately guarantee us happiness, their fallibility would prevent them from doing it. They cannot prevent natural catastrophes, the death of soldiers in war, etc. (Fichte, 1793/1971, pp. 26-28). In this sense, Fichte resumes Milton's criticism of any moral and political paternalism. These objections are the very base of Enlightenment. As Fichte does, Milton insists on the illegitimate character of a monarchy which does not have as its sole aim the search for the common good and the guarantee of the rights of citizenship. For both authors, the government has only a representative function, which results from the transfer of power from the people. Thus, the government cannot be in charge of the private lives of citizens.

The government cannot improve citizens' happiness, since paternalism usually presumes the mistaken idea that happiness consists of wealth, health, social status, etc. Fichte considers the latter mere means to achieving true happiness, which consists of the exercise of spontaneity as the result of one's effort and work (Fichte, 1793/1971, pp. 28-29). In this sense, Milton's Arminianism assumes that the only way to self-fulfillment is the development and exercise of moral freedom, which is based upon critical judgment.

In this sense, Fichte considers that rulers must not be the owner of the job positions they distribute, given that they belong to those who deserve them. Neither does the government possess the money addressed to people in need. This means that rulers receive a mandate from the society they represent (Fichte, 1793/1971, p. 30).

Fichte encourages the reader to ask for the reason at the base of the idea that a prince is authorized to use his subjects as mere means at his service. It is necessary to examine the sense of serving such whimsical and arrogant beings as if we were beasts of burden. We must search for the reason that makes it possible for us to end up as slaughtered meat when princes send us to war (Fichte, 1793/1971, p. 10). As a consequence, Fichte rejects the foundation of the relationship of domination of power over the people, which is effectively at the prince's disposal. People are more powerful than the government because they can decide to stop obeying. People can paralyze society, and the

authorities tremble at the smallest threat of revolution (Fichte, 1793/1971, p. 10). Likewise, Milton's diagnosis is that people always have the power in their hands and can recover it at will. Given that government's power is fragile since it depends on the consent of citizens, it is impossible for authorities to withstand a popular revolt.

In the same line as Milton, Fichte refutes the idea that the princes' right to rule has a hereditary source, since this kind of justification would lead to an infinite regress. In other words, if a prince inherited his right to rule from his father and the latter from his father, and so on, then it would be impossible to establish a first member of the series who had not inherited authority through a family line. Therefore, the first member of the series could not have left as an inheritance something he or she would not have possessed (Fichte, 1793/1971, p. 11).

Fichte denounces publicists of reactionary political groups who warn about the harmful consequences which could be brought by freedom of thought. For that purpose, they emphasize the violence and bloody slaughters of the French Revolution. Against those publicists, Fichte remarks that absolute monarchies have been showing horrible deeds or even more violence. It cannot be expected that any social process will not generate any disturbance, given that "there is more peace nowhere than in the grave" (Fichte, 1793/1971, p. 26). Along the same line as Milton, Fichte defends an agonal conception of political life, even though in both cases it is based upon the exercise of rational agency in a cooperative way.

Fichte founds his defense of freedom of speech on the Kantian concept of humanity as an end in itself, which requires the guarantee of moral autonomy. Nevertheless, the Miltonian source of Fichte's thought can be noted in his early period. In the same sense as Milton, Fichte stands for constructing a non-dominated communication space, through which the moral convictions of citizens may circulate freely. For this reason, Fichte strongly rejects arguments aimed at restricting freedom of speech which assume that the expression of certain moral convictions could eventually harm the sensitivity of those who do not share these ideas.

### **Final reflections**

As a result of the previous discussion, it can be noted that a series of ideas are common to the works of Milton and Fichte. Both conceptions have a shared atmosphere, as they were moved by revolutionary processes and in response to them, independent of the obvious differences between the Revolution of

1649 and the French Revolution. In the case of Milton, the addressee is a public of cultivated citizens who want to develop their moral capacities. Even though Fichte does not address academically cultivated people, he clearly aims, as Milton does, at awakening the need to develop moral rationality in a non-repressive context. Therefore, both authors take a position against the status quo of their time, which is perceived as an authoritarian and morally paternalistic way of government. In both cases, the authors call for the launch of revolutionary processes. They also deem, in both cases, that freedom of speech is a priority, and as a result, they consider censorship to be the worst enemy of moral progress. Thus, the trigger of the critical position in both cases is the experience of oppression of the freedom of communication.

However, I consider that we can go deeper in respect to the conceptual elements which unified both positions. Both thinkers defend the freedom of the individual in the face of the conditions of the environment, in order to preserve responsibility for their own moral development. In this sense, both theories object determinism, insofar as it is a dogmatic and reactionary conception. Determinism is compatible only with some form of moral heteronomy, and as a consequence, the subject is understood in a passive way, inasmuch as he or she cannot have a hand in the decisions which built his or her subjectivity.

Milton clearly opposes Calvinism, because it denies the subject the ownership of his or her own acts, and therefore it reproduces the existing power relationships. This position can be undoubtedly seen in the character of Satan in *Paradise Lost*, who revolves around the idea of eternal condemnation and the consequent impossibility of moral development.

Fichte does not accept any determinist conception of subjectivity either, given that this would imply the degradation into animality. Human consciousness exists in the possibility to initiate new courses of action, after an appropriate deliberation. Then consciousness demands the exercise of a rational agency, in the same sense of Milton. Fichte rejects any form of moral heteronomy, given that consciousness is immune to any form of external coercion. Thus, the activity of moral judgment requires the guarantee of the conditions of the exercise of rationality.

On the other side, Milton and Fichte share the republican conception of freedom in terms of independence, which means not to be at the mercy of the other's will. Milton continues the idea of *libertas*, understood as a capacity to act as one's own judge, which means to obey only one's own free will. Hence his thesis that the government's power is provisional, insofar as it comes from the people. Therefore, it is legitimate to overthrow a ruler who has betrayed

his or her mandate. This conception of freedom leads Milton to support the destitution of Charles I, as well as his subsequent beheading.

Nevertheless, this does not mean that Milton deems that the means to the building of a republic should be a violent revolution. On the contrary, a tyranny can be overthrown only through the education of virtuous citizens. This is because citizens can only defend freedom when they love it, which implies that they are governed by their own reason. This is the only way to sustain a republican regime which guarantees the independence of its citizens. Hence, even though Miltonian political philosophy does not aim at the ownership of the citizen's free will, it is not an idea of negative liberty, or the mere absence of external coercion on the individual. In turn, this demands the fostering of those conditions for the possibility of the development of rationality.

Fichte also considers that a violent revolution carries the risk of reverting to a barbaric state of affairs. Hereto, as well as Milton, Fichte maintains that only hard work and moral development can bring about historical progress. In analogy with Milton's thought, Fichte argues that freedom, understood in terms of independence, is an inalienable right, without which no political regime be legitimated. Therefore, a just government must guarantee the effectiveness of the rights that make moral freedom and responsibility possible. Fichte pays attention above all to freedom of conscience and of speech, which are being trampled upon by those authoritarian and paternalistic governments. From this viewpoint, a human being cannot renounce this fundamental right without losing him or herself and becoming a mere animal, which can be easily manipulated by others. If a human being degrades him or herself to a state of animality, he or she would deny him or herself the capacity to establish relationships between his or her ideas in one's own way. This implies in turn the capacity to act freely, in respect to one's own representations. Hence the only possible social organization is built by an interweaving of free relationships of communication.

Thus, both authors state the need for restrictions to the norms that are ruling the public space, so that it could be possible to avoid arbitrary interferences by others. The rational agency of individuals has then, as a condition of possibility, an institutional design which is sensitive to the conditions of interpersonal relationships.

In this sense, Milton objects to the previous censorship of books, inasmuch as this restriction severely hinders citizens' use of critical judgment. In other words, without the free exchange of opinions, no one could have access to other perspectives about the situation demanding a moral judgment,

thus making deliberation, necessary to perform this task, difficult. Besides, censorship makes it difficult citizens' perception of their own judicative capacities. It is then a measure which establishes disrespect in relationships and harms a healthy and formative bond. But censorship does not only hinder the development of citizens' moral rationality but also that of the government. Milton's republican ideal demands that political authorities are able to give an account of their acts to the citizens. Having said that, moral responsibility is possible only if the ruler has deliberated before making a decision, which in turn requires public discussion. The criticism of laws and government dispositions lay the foundations of every representative government, inasmuch as it allows the people to keep the power, which originally rightfully belongs to them, and to make use of it. As a result, censorship hampers the stability and feasibility of the republican design which Milton has in mind.

Fichte does not only state that freedom of speech must not be banned but also that there is not a way to materialize this prohibition. The practice of censorship implies the illusion that other people's thinking can be controlled. What effectively can be prohibited is the expression of one's own ideas, which carries reprehensible consequences, from Fichte's viewpoint. In the first place, and according to Milton, Fichte states that this practice leads to the establishment of paternalistic relationships, inasmuch as it is grounded on the assumption that the expression of one's moral convictions could harm other people's sensitivity. Ultimately, it is a form of disrespect for the other person's rationality and for his or her moral responsibility. Therefore, Fichte conceives the moral development as a cooperative task, in the course of which each individual helps others to enhance their perspective and transcend the limitations of their own moral judgement. Besides, and along the same line as Milton, Fichte reduces to absurdity the theory that the censor could distinguish infallibly between those beliefs which are true and those which are false. Then the censor would not be a human being and would not need to travel the path of moral development, whereby he would not be able to elaborate a moral judgment about the other person's ideas.

Furthermore, in both cases, moral rationality can be developed only among a non-dominated communication, where there is freedom to exchange arguments and reasons. The individual's convictions are partial, limited and fallible by nature. Consequently, Fichte, as well as Milton, considers it indispensable that individuals feel free to enter the cooperative process of the formation of moral development. That means that both authors assume a demanding conception of the moral psychology, which involves a series of emotional dispositions and a capacity to moral judgement, which is very

far from the liberal idea of negative liberty. In this sense, it could be stated that these thinkers endorse a form of moral perfectionism. Even though it is a perfectionism which can be labelled as a “positive liberty”, using the broadly known denomination in Berlin (2002), it is contrary to any form of paternalistic use of political power. The view of both theories is moral autonomy, which involves some form of rational self-government. In this sense, Milton states that responsibility require different alternatives of action, in the face of which the individual could make a decision. In other words, nobody is able to develop a virtue if he or she does not also face the possibility of developing some sort of vice. But most importantly, the individual must be in a position to examine the different reasons which he or she could endorse in order to make a conscious choice between the available options. Only by virtue of the weighing of the several motives is moral autonomy possible. In line with his Arminian convictions, Milton perceives books to be medicines, inasmuch as they are a means to promote rationality. The conception of moral deliberation developed by Milton could be seen as an agonal procedure, where the contrast between virtue and vice, truth and falsehood, is the means to the work of reason.

Along with Milton, Fichte perceives moral deliberation as a collective and cooperative effort. Thus, the expression of one’s moral convictions is analog to the act of sharing a piece of bread or lighting one’s lamp with another’s. Nevertheless, the other individual remains free to accept the shared ideas or not to do so. Thus, Fichte deems that it cannot be required to an individual who wants to enter into a civil state, to renounce one’s opinions in favor of the other’s, given that in this case he or she would renounce the reception of the contribution of other people to his or her very moral development. In other words, this individual would renounce to one’s own human flourishing, which cannot be reasonably demanded from anybody.

As a result, Milton and Fichte reject any form of moral despotism, which would imply to treat citizens as if they were incapable of rational self-government. In both cases, the exercise of rational agency depends on a framework of relationships of recognition, which assumes the moral responsibility of the other individual. Moral virtue cannot be developed if it is not allowed to elaborate the moral judgment through the following of its own argumentative rules. Thus, rational agency in both authors has a condition of the possibility of establishing certain normative restrictions, which correct the relationships of disrespect, which in turn hinder the self-perception of one’s own capabilities of judgment.

Milton deems that censorship diminishes the incentive to contribute to the moral development of other people. The attitude of suspicion and mistrust of the practices of censorship discourages those who want to argumentatively ground their opinions in front of others, in order to enter a moral conversation. It also constitutes a demotivating message to the public, inasmuch as it assumes that the readers are incapable of any form of critical thinking and therefore must be supervised by a censor. Thus, moral paternalism does not lead to the treatment of all citizens with equal concern and respect. On the contrary, this attitude establishes asymmetrical relationships between citizens, because it assumes that moral responsibility can only be attributed to the censor. Furthermore, the censor is considered morally infallible and, as a result, cannot overcome the constitutive limitations of a solipsistic approach in respect to moral deliberation. Hence moral paternalism fosters a conformist and mediocre morality, which leads to the stagnation of moral development.

Fichte also rejects the subordination of one's own moral criteria to the mandates of those who exercise ideological or political authority and who belong to the established powers. As the philosopher of Rammenau points out nowadays, in this case we would be allowing the government to establish the moral value of our convictions, in the same way as the authority establishes the currency value of gold and silver. These paternalistic governments have a pragmatic approach and therefore want to save the effort to control their citizens permanently, transforming them in obeying machines. Besides, Fichte considers that this authoritarian style is unstable, given that the imposed value systems change chaotically, inasmuch as the individuals in charge change, as the secular history shows.

As a result of the previous argument, I deem that a common line of thought can be traced in both theories, which enables us to read the early Fichtean political thought from another perspective. Throughout this text, my intention was to open a new way to approach Fichte's early political texts, taking into account the presence of Milton's moral and communitarian ideal. I hope to have achieved the awakening of at least an interest in exploring these new paths.

### Bibliographical References

- Berlin, I. (2002). Two concepts of liberty. In I. Berlin, *Liberty: Incorporating four essays on liberty*. Oxford, United Kingdom: Oxford University.
- Bezemek, Ch. (2015). The epistemic neutrality of the "marketplace of ideas": Milton, Mill, Brandeis, and Holmes on falsehood and freedom of speech. *First Amendment Law Review*, 14, 159-181.

- Blasi, V. (1996). John Milton's *Areopagitica* and the modern first amendment. *Communications Lawyer. The Journal of Media, Information and Communications*, 14(4), 11-19.
- Corns, Th. N. (1995). Milton and the characteristics of a free commonwealth. In Q. Skinner, D. Armitage, D. and A. Himy, A. (Eds.). *Milton and republicanism* (pp. 25-42). Cambridge, United Kingdom: Cambridge University.
- Cox, R. (2007). John Milton's politics, republicanism and the terms of liberty. *Literature Compass*, 4(6), 1561-1576. DOI: 10.1111/j.1741-4113.2007.00494.x
- Dzelzainis, M. (1995). Milton's classical republicanism. In Q. Skinner, D. Armitage and A. Himy (Eds.), *Milton and republicanism* (pp. 3-24). Cambridge, United Kingdom: Cambridge University.
- Fichte, J. G. (1971). *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten* [Reclamation of the Freedom of Thought which Has Been Oppressed until Today]. In I. Fichte (Ed.), *Johann Gottlieb Fichte: Sämtliche Werke* (vol. 6). Berlin, Germany: Walter de Gruyter. (Original work published in 1793).
- Jordan, M. (2001). *Milton and modernity. Politics, masculinity and Paradise Lost*. New York, United States of America: Palgrave Macmillan.
- Kahn, V. (1995). The metaphorical contract in Milton's 'Tenure of kings and magistrates'. In Q. Skinner, A. Armitage and A. Himy (Eds.), *Milton and Republicanism* (pp. 82-105). Cambridge, United Kingdom: Cambridge University.
- Kasa, D. (2016). Arminian theology, Machiavellian republicanism, and cooperative virtue in Milton's *Paradise Lost*. *Milton Quarterly*, 50(4), 260-276. DOI: 10.1111/milt.12189
- Kendall, W. (1960). How to read Milton's *Areopagitica*. *The Journal of Politics*, 22(3), 439-473.
- Kranidas, Th. (1984). Polarity and structure in Milton's *Areopagitica*. *English Literary Renaissance*, 14(2), 175-190.
- Lewalski, B. K. (2007). *John Milton. Paradise Lost*. Oxford, United Kingdom: Blackwell.
- Kühn, M. (2012). *Fichte. Ein deutscher Philosoph*. Munich, Germany: C. H. Beck.
- Loewenstein, D. (2004). *Milton. Paradise Lost*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University.

- Milton, J. (2007). *Paradise Regained*. In *John Milton. Paradise Regained & Samson Agonistes and the Complete Shorter Poems*. New York, United States of America: Modern Library. (Original work published in 1671).
- Milton, J., (2008), *Paradise Lost*. Oxford, United Kingdom, Oxford University. (Original work published in 1674).
- Milton, J. (2014a). *Areopagitica*. In *John Milton. Areopagitica and Other Writings*. London, United Kingdom: Penguin Group. (Original work published in 1644).
- Milton, J. (2014b). *The tenure of kings and magistrates*. In *John Milton. Areopagitica and other writings*. London, United Kingdom: Penguin Group. (Original work published in 1649).
- Olofson Thickestun, M. (2007). *Milton's Paradise Lost. Moral Education*. New York, United States of America: Palgrave Macmillan.
- Orgel, S. and Goldberg, J. (2008). Introduction. In *John Milton. Paradise lost*. Oxford, United Kingdom: Oxford University.
- Pujals, E. (2017). Milton y *El paraíso perdido* [Milton and *Paradise lost*]. In *John Milton. El paraíso perdido*. Madrid, Spain: Cátedra.
- Reisner, N. (2011). *John Milton's Paradise lost. A reading guide*. Edinburgh, United Kingdom: Edinburgh University.
- Renaut, A. (1986). *Le Système de Droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte* [The System of Right. Philosophy and Right in Fichte's Thought]. Paris, France: Presses Universitaires de France.
- Skinner, Q. (2004). John Milton and the politics of slavery. In Q. Skinner, *Vision of politics. Vol. 2: Renaissance virtues* (pp. 286-307). Cambridge, United Kingdom: Cambridge University.
- Walker, W. (2011). Antiformalism, antimonarquism and republicanism in Milton's 'Regicide tracts'. *Modern Philology*, 108(4), 507-537.



# La justificación de la libertad en John Stuart Mill. Réplica a algunas críticas de Martha Nussbaum

*The Justification of Freedom in John Stuart Mill.  
Reply to Some Criticism by Martha Nussbaum*

David José Blanco Cortina  
Universidad Nacional de Colombia, Colombia

**RESUMEN** Este artículo pretende revisar algunas de las críticas que Martha Nussbaum, en *El ocultamiento de lo humano*, le dedica a la idea de libertad en Mill. El marco de análisis de dichas críticas está dado por la tensión entre una justificación utilitaria y una justificación basada en el valor per se de la libertad. La hipótesis que persigue el artículo consiste en que no se puede reducir la fundamentación de la libertad en Mill a su valor utilitario, sino que antes de cuestionar la concepción de libertad milliana debe atenderse aquellos aspectos de la justificación que no apuntan sólo el valor instrumental de la libertad, sino también su valor intrínseco. Para dar cuenta del valor intrínseco de la libertad se adoptará la sugerencia de Bernard Williams en el sentido de que el valor intrínseco de un bien humano se reconoce a partir de la relación coherente que guarda con otros valores y necesidades humanas. Al final se dejará esbozado el problema de qué tan coherente resulta ser el utilitarismo de Mill frente al conjunto de sus desarrollos teóricos.

**PALABRAS CLAVE** libertad; utilitarismo; valor intrínseco; valor instrumental; libertad negativa.

**ABSTRACT** *This paper aims to check some Nussbaum's reviews, in Hiding from Humanity, about Mill's conception of liberty. The analysis frame is given by constant tension between the utilitarian justification and the justification based on per se value of liberty. This article wants to support the following hypothesis: Millian liberty cannot be criticized for reducing its value to instrumental terms. On the contrary, in order to be loyal with Mill, liberty has a double justification: one based on its utilitarianism and another based on its intrinsic value. We use Bernard Williams's suggestion about the intrinsic value of human goods for supporting the latter. He proposed an important criterion to demonstrate the intrinsic value:*

*coherent relation with other values and other human necessities. Finally, the article briefly exposes the problem of coherence in Millian utilitarianism.*

**KEY WORDS** *Liberty; Utilitarianism; Intrinsic Value; Instrumental Value; Negative Liberty.*

**RECIBIDO** *RECEIVED* 30/11/2017

**APROBADO** *APPROVED* 09/07/2018

**PUBLICADO** *PUBLISHED* 28/01/2019

#### **NOTA DEL AUTOR**

David José Blanco Cortina, Universidad Nacional de Colombia.

Agradezco al profesor Luis Eduardo Hoyos por la lectura cuidadosa de un primer borrador de este artículo y los comentarios críticos de los evaluadores anónimos que fueron de gran utilidad para lograr una versión mejorada del mismo.

Correo electrónico: blanco.cortina@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2663-5122>

“¿Cómo puede no ser importante el número de personas a la hora de justificar el silenciamiento de un debate a menos que no se esté invocando alguna doctrina sobre derechos naturales (o abstractos) de fondo? ¿Acaso Mill nos está obsequiando una mera floritura retórica?”.

(Rawls, 2009, p. 363)

De acuerdo con Nussbaum (2006), la justificación milliana de la libertad no es suficiente para fundamentar un liberalismo político centrado en la igualdad de consideración y respeto e inviolabilidad de las personas. La razón principal de esta insuficiencia radica en que la libertad, según Mill, es un medio para otros fines y ello impide concebir las personas como fines en sí mismos. La concepción utilitarista conlleva a la valoración instrumental de la libertad y, por consiguiente, a su eventual sacrificio frente a otros medios más útiles que posibiliten alcanzar de modo más eficaz los fines últimos. En consecuencia, el utilitarismo no alcanza, ni aún en su versión milliana, para soportar el liberalismo político.

Este argumento puede ser refutado de dos formas. La primera consiste en demostrar que la justificación utilitaria de la libertad tiene mayores alcances que aquellos que le atribuyen sus críticos. La segunda apunta a que la importancia de la libertad en Mill no se agota en sus réditos utilitarios sino que tiene dos dimensiones: una instrumental y otra intrínseca o digna de valor por sí misma. Si se le pudiese preguntar a Mill por qué es valiosa la libertad, la respuesta no se limitaría a dar cuenta del valor de la libertad en cuanto medio. La respuesta agregaría que la libertad tiene un valor per se. Esta segunda vía de refutación es la que seguiré en este ensayo.

Según Williams (2006), el valor intrínseco de un bien humano se configura cuando se verifican dos condiciones: i) que sea necesario o casi necesario tratarlo como un bien intrínseco de cara a otros propósitos y necesidades humanas básicas y ii) que su valor intrínseco guarde coherencia con otros valores y emociones éticas igual de relevantes. La tesis que intentaré justificar en este escrito es que en Mill se satisfacen estas dos condiciones en relación con el valor de la libertad. Una vez realizado este ejercicio se puede pensar en qué medida la fundamentación de la libertad en Mill puede constituir la piedra angular de un liberalismo político que se erige sobre el igual respeto y consideración de las personas.

Para alcanzar este objetivo, el ensayo se dividirá en dos partes. En una primera sección se reconstruirá la argumentación de Mill para evidenciar

cómo su propuesta *Sobre la libertad* (1859/2015) cumple con las condiciones estipuladas para establecer el valor intrínseco de este bien humano. Esta reconstrucción busca responder las críticas que Nussbaum le dedica a Mill en *El ocultamiento de lo humano* (2006). En la segunda sección, comentaré ciertos reproches a la coherencia en las posturas milleanas. Para finalizar, se destacarán algunas conclusiones.

### **El valor intrínseco de la libertad**

En esta primera parte trabajaré sobre los argumentos de Mill para fundamentar la necesidad e importancia de la libertad y su relación con otros valores con el mismo rango de importancia. El objetivo es mostrar que si bien algunos argumentos apuntan a la relación instrumental de la libertad frente a otros fines que consideramos valiosos, la fundamentación de la libertad en Mill no se reduce a su relevancia como medio para otros fines, sino que puede apreciarse también como fin en sí mismo. La reconstrucción que se hará a continuación pretende replicar algunas de las críticas de Nussbaum, tal como se anunció en la introducción.

#### **Libertad y verdad**

Nussbaum reconstruye la argumentación de Mill sobre la libertad siguiendo dos líneas: una justificación basada en la verdad y una justificación basada en la persona (2006, pp. 370-375). Frente a la primera justificación que se encuentra en el segundo capítulo de *Sobre la libertad*, la norteamericana plantea, por lo menos, tres reparos: i) una concepción muy inclusiva de la libertad de pensamiento y discusión que niega la posibilidad de restringir o limitar formas de expresión discriminatorias, como la prohibición del discurso antisemita en Alemania. En segundo lugar, ii) se reprochan las críticas de Mill al calvinismo y la ausencia de la imparcialidad propia de un liberalismo político basado en una concepción pública de la justicia, como el de Rawls (2002). Por último, iii) la instrumentalización del derecho a la libertad de palabra y expresión en tanto se concibe como un medio para alcanzar un mayor bienestar social o el progreso de la sociedad.

La primera crítica tiene tanto de cierto como de falso. En efecto, encontramos en Mill una visión amplia de la libertad de pensamiento y discusión en la que caben todas las formas de expresión y los espacios de discusión deben estar abiertos para la confrontación de los más variados tipos de ideas. Pero dudo mucho que esta concepción sea incompatible con la prohibición o restricción de la circulación pública de ciertas ideas. El problema que se plantea Mill es el de la libertad social o civil, esto es, los límites del poder

legítimo que la sociedad puede ejercer sobre el individuo (1859/2015, p. 67). Ello implica establecer dos puntos: el ámbito de la libertad de las personas y la legitimidad de la intervención del poder social sobre los individuos.

Mill señala que “la única libertad que merece este nombre” consiste en la independencia de cada individuo para perseguir su propio bien, a través de los medios que considere prudente, sin que ello prive a las demás personas de hacer lo mismo. De este modo, se configura el ámbito de la libertad entendida como independencia para cuyo ejercicio se hace imperativo la garantía, como mínimo, de tres tipos de libertades: i) de pensamiento, expresión y publicación de las propias opiniones, ii) la libertad de trazar un plan de vida buena, conforme con nuestros gustos y preferencias personales, y iii) la libertad de asociación consentida entre los individuos (1859/2015, pp. 84-85).

Así queda establecido el ámbito de libertad: la independencia o soberanía absoluta del individuo sobre su propio cuerpo y espíritu. Esto es lo que se conoce como el principio de libertad. Pero aún hace falta el otro lado del problema: la legitimidad de la intervención social. Para solventar esta cuestión, Mill postula el principio de daño: lo único que justifica la intromisión del poder social en la esfera de acción libre del individuo es la protección de la humanidad (1859/2015, p. 80). En consecuencia, no hay libertad sin restricción: la soberanía individual encuentra su límite en la protección del otro, colectivo o individual.

A la luz de lo expuesto, lo que tiene de falso el primer cuestionamiento de Nussbaum consiste en que, según Mill, ninguna libertad individual, y por tanto tampoco la libertad de expresión, es absoluta. Todas las libertades se ejercen bajo la condición de que no afecten o impidan el libre ejercicio de los derechos de los demás. Dicho de otro modo, las libertades de los individuos se imponen límites recíprocos. Por consiguiente, por muy amplia que pueda ser la concepción milliana de la libertad de pensamiento y discusión, no es absoluta y *podría* sin ningún inconveniente establecer restricciones o prohibiciones frente a discursos que sean nocivos para algunos individuos o para la sociedad en su conjunto. La prohibición de circulación pública de ideas antisemitas en Alemania puede justificarse acudiendo al principio de daño de Mill.

Otra alternativa para rebatir este primer reparo consiste en distinguir entre la fuerza y el alcance de un derecho (Dworkin, 1997). Así, en Mill la libertad de pensamiento y discusión cuenta con una gran fuerza en la medida que la protección de tal libertad es fundamental para toda sociedad. De allí no se sigue que su alcance sea ilimitado, es decir, que toda forma de expresión sea aceptable o merezca protección. Cuando Nussbaum afirma que la “justificación [basada en la verdad] de Mill resulta ser demasiado inclusiva” (2006, p. 371)

hace referencia al alcance de la libertad de expresión. Pero omite las críticas de Mill a las doctrinas de la obediencia, ejemplificadas en el calvinismo, o la restricción del discurso en ciertos contextos: no es lo mismo escribir en una columna de opinión que los negociantes de trigo matan a los pobres, que decirlo ante una multitud enardecida frente a la casa de un comerciante de trigo (1859/2015, p. 149). Estos casos limitan el alcance del derecho, mas no minan su fuerza. Por consiguiente, la justificación de la libertad de expresión no resulta ser “muy inclusiva”.

La segunda crítica resulta poco sólida. El liberalismo político rawlsiano “se basa en la reciprocidad y el respeto mutuo entre los ciudadanos” y, por consiguiente, el respeto por las doctrinas religiosas, metafísicas, etc. de los ciudadanos en la esfera pública, lo cual “implica no sostener (al menos en la esfera pública) que las afirmaciones metafísicas de la religión son dañinas y no adoptar una concepción pública de la verdad y la objetividad según la cual tales afirmaciones son falsas” (2006, p. 375). Según Nussbaum, lo que hizo Mill fue lo que no se debe hacer: cuestionar ciertas doctrinas y calificarlas como dañinas, como lo deja ver su animadversión frente al calvinismo.

Nótese cierta paradoja. Por un lado, se critica la “muy inclusiva” concepción de libertad de expresión en Mill dado que no podría dar cuenta de límites razonables a dicha libertad. Por otro, también se le reprocha que cuestione el calvinismo, lo cual puede apreciarse como el ejercicio por justificar una restricción razonable —vista en su contexto específico—. Para Mill la teoría calvinista del hombre no puede ser el fundamento de una sociedad libre. Permítaseme suponer que se trata de una restricción razonable en el sentido de que el calvinismo conlleva, según Mill, a la eliminación de la individualidad y, por tanto, no puede hacer parte del fundamento público de una sociedad que garantice las libertades y el libre desarrollo de la personalidad (1859/2015, pp. 158-160).

Esta suposición encuentra confirmación en los ensayos de Mill sobre la religión. En *El teísmo* y *La utilidad de la religión* (1874/2012), Mill introduce consideraciones favorables al cristianismo. Sin suscribir su doctrina religiosa, cree que una moral fundada en el ejemplo de Cristo puede convivir con la “Religión de la Humanidad” que propugna nuestro autor. Mill considera posible mantener ciertas creencias religiosas, siempre y cuando ello no implique una renuncia a la condición racional de la persona y el trabajo laborioso por el bienestar a las generaciones futuras y la humanidad en su conjunto (1874/2012, pp. 115-116; Mellizo, 2012). La hipótesis asumida aquí es confirmada por las propias posturas de Mill: el problema en *Sobre la libertad* no es con la religión en general, sino con la doctrina calvinista

en particular. En la perspectiva milleana debe imponerse una restricción a la circulación pública de las creencias calvinistas. Se podría estar en desacuerdo con esta restricción particular, pero no negar que dentro de la concepción de la libertad en Mill hay lugar para restricciones razonables.

Bajo este horizonte interpretativo, las dos críticas no pueden ir juntas: cuestionar una concepción muy amplia de la libertad de expresión y, a su vez, criticar la estipulación de una restricción razonable de dicha libertad. O bien su idea de la libertad de pensamiento y expresión es tan abarcadora que no admite los casos de restricciones razonables, o bien admite límites razonables y, en consecuencia, su concepción no es tan amplia como se había afirmado. Pero este no es el único flanco débil de este tercer reparo: hay, al menos, dos presupuestos problemáticos.

El primero consiste en que se acepta sin justificar que la imparcialidad en la esfera de lo público es posible. Para el proyecto del liberalismo político es necesario asumir una postura pública imparcial en relación con las doctrinas comprensivas generales, sin que el proyecto mismo responda a una doctrina comprensiva general. Pero esto es un asunto disputado que Nussbaum, lo que resulta aún más problemático, no se ocupa de justificar antes de objetar sobre esa base el planteamiento milleano.

Lo segundo que supone la crítica de Nussbaum es que el liberalismo político exige no defender lo que crea bueno o razonable respecto de otras alternativas. La diferencia es sutil: el primer supuesto requiere no cuestionar las doctrinas comprensivas generales bajo el entendido de que el liberalismo político no es una de ellas y el segundo indica que tampoco es válido, en nombre del liberalismo político, la defensa de ciertas doctrinas sobre la base de que pueden ser las mejores posibles. En últimas, toda parcialización en el ámbito público es negativa.

Mill habría incurrido en estos dos errores: calificó como negativas algunas doctrinas generales y defendió sus propias ideas frente a otras doctrinas comprensivas. Sin embargo, creo que lo que exige el liberalismo es bastante distinto a los dos presupuestos de Nussbaum. Del respeto mutuo de las personas y el reconocimiento recíproco de la pluralidad de planes de vida buena y doctrinas generales, no implica negar la posibilidad de discusión crítica que nos permita establecer la plausibilidad de las distintas doctrinas comprensivas en circulación. Esto quiere decir que cualquier liberal puede parcializarse a favor de ciertas ideas y defenderlas con ahínco, sin que ello implique renunciar a la imparcialidad de la justicia.

En otras palabras, la justicia como imparcialidad no elimina la posibilidad de evaluar entre los diferentes modos de vida buena para determinar, de manera

individual, cuál de ellos puede ser más o menos plausible. Eso fue lo que hizo Mill: defender el lugar para su escepticismo religioso<sup>1</sup> y cuestionar el calvinismo, ambas cosas en nombre de la libertad de cada persona de orientarse en el mundo como le resulte más prudente. Lo que sí condena el liberalismo es la pretensión de imponer una única visión de lo bueno con el ánimo de reducir o eliminar la pluralidad. Mill no es culpable de un pecado así. En consecuencia, el tercer reparo tampoco puede mantenerse en pie.

La tercera crítica de Nussbaum se plantea como la más importante de las tres. Se trata de un cuestionamiento al tipo de justificación que ofrece Mill de la libertad a partir de la verdad. De acuerdo con la profesora norteamericana, Mill instrumentaliza los individuos a favor del bienestar general de la sociedad: “plantea las cosas al revés. En vez de considerar el valor de la verdad por lo que hace a favor del respeto y la prosperidad de los individuos, subordina el florecimiento y la dignidad individual a la verdad” (2006, p. 372). Nussbaum resalta aquí una doble instrumentalización: la libertad para la verdad y la verdad para el progreso. Ello impide establecer un núcleo inviolable de derechos que atienda a la intuición kantiana de “tratar a cada ciudadano como un fin, nunca como medio de los fines de otros” (2006, p. 373).

El imperativo categórico kantiano adopta dos formulaciones, a saber: i) obra según una máxima de acción que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal y ii) “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca simplemente como un medio” (Kant, 1785/2009, p. 117). Para formular la segunda crítica, Nussbaum tiene en mente la segunda

---

1 El escepticismo de Mill no desemboca en ateísmo. La crítica que postula el autor contra la religión en cuanto que suprime la individualidad de la persona no niega la eventual utilidad de ciertas creencias religiosas que, incluso, pueden converger con los fines de la “Religión de la Humanidad”, una religión ilustrada. Una cosa es cuestionar ciertas creencias religiosas porque anulan la capacidad del individuo de pensar por sí mismo y desarrollar su individualidad o exhibir contradicciones en algunas creencias, y otra distinta postularse como ateo y negar la existencia de Dios. Al respecto, Berlin sostiene que “su padre [James Mill] le educó en el más estricto dogma atea. Se rebeló contra ello. No abrazó ninguna fe reconocida, pero a diferencia de los enciclopedistas franceses o los seguidores de Bentham, no rechazó la religión como un conjunto de fantasías y emociones infantiles... Mantenía que la existencia de Dios era posible e incluso probable, pero que no estaba probada [...]. Mill era un agnóstico victoriano que no se sentía a gusto con el ateísmo y consideraba la religión como asunto exclusivo de cada individuo” (2015, p. 57). Mill en su *Autobiografía* reconoce que su padre mostró cierto agrado por la doctrina de los sabeos y maniqueos sobre la lucha entre un Principio del Mal y otro del Bien por el gobierno del universo, pero asimismo dio cuenta de la profunda aversión que profesaba James Mill hacia cualquier religión (1873/2008, pp. 70-71). Aquí he preferido describirlo como escéptico frente a la religión antes que como un agnóstico. En todo caso evito la noción de “ateo” para caracterizar su postura respecto de las creencias religiosas.

formulación del imperativo práctico de Kant, pero lo presenta de modo incompleto y algo distorsionado. Según Kant el deber ético consiste en tratar a los demás no sólo como medios, sino también, y “al mismo tiempo”, como fines en sí mismos, lo cual es distinto a tratar las personas siempre como un fin y nunca como un medio. El hecho de que las personas sean consideradas como fines en sí mismos es compatible con que en ciertos eventos sean tratadas como medios para lograr los fines de otros. En esto, creo, Mill y Kant estarían de acuerdo.<sup>2</sup>

Esta primera línea de justificación de la libertad basada en la verdad no sólo estipula el valor de la libertad como “instrumento para”, sino que va más allá y permite establecer la importancia de la libertad por su valor intrínseco y no de forma exclusiva por su utilidad. Nussbaum lleva razón en destacar la doble relación instrumental de la libertad para la verdad y la verdad para el progreso y el bienestar social, pero se equivoca al omitir los momentos en la argumentación milliana que resaltan la relevancia *per se* de la libertad. La verdad nunca deja de estar en relación con la verdad, pero esta relación no es solo la de un medio para un fin, sino la de fines que responden a sendas necesidades, a “los intereses permanentes del hombre como un ser progresivo” (1859/2015, p. 82).

### **La noción de valor intrínseco**

Antes de presentar algunos momentos en que la libertad y la verdad en Mill cobran valor por sí mismas, permítaseme destacar dos puntos que tal vez han quedado implícitos. En primer lugar, cuando me refiero al valor o los valores no atiendo a ciertos ideales abstractos que provienen de un orden racional o espiritual diferente y superior a nuestras relaciones sociales. El valor de algo como la libertad deviene de la importancia que tiene para nosotros la satisfacción de cierta necesidad. En este caso, la necesidad de ser libres e independientes es lo que justifica el valor de la libertad. Esto es lo que se infiere de Isaiah Berlin cuando afirma que:

Protestar contra las leyes que dirigen la censura o la moral personal diciendo que son infracciones intolerables de la libertad personal, presupone la creencia de que las actividades que tales leyes prohíben son necesidades fundamentales de los hombres en cuanto que son

---

2 De hecho, Mill sostiene que la primera formulación del imperativo categórico es compatible con la maximización de la felicidad en tanto ambas fórmulas apuntan a la protección del “interés colectivo de la humanidad”. Según el autor inglés, “[p]ara que el principio kantiano tenga algún significado habrá de entenderse en el sentido de que debemos modelar nuestra conducta conforme a una norma que todos los seres racionales pudiesen aceptar *con beneficio para sus intereses colectivos*” (1861/2014, p. 146) (énfasis en el original).

hombres... Defender tales leyes es defender que estas necesidades no son esenciales, o que no pueden ser satisfechas sin sacrificar otros valores que son superiores a la libertad individual y que satisfacen necesidades más profundas que ésta [...]. (1974, p. 180).

La idea de valor no responde a nada distinto que a la importancia de satisfacer nuestras necesidades más fundamentales. De allí que Williams, al hablar del valor intrínseco de un bien, remita a la misma noción de necesidades: un bien, como la libertad, tiene valor por sí mismo si contribuye a satisfacer, de forma coherente, una o varias necesidades fundamentales. Ahora bien, y este es el segundo punto que quiero resaltar, el que un bien tenga valor intrínseco no excluye que también posea un valor instrumental. Por el contrario, el hecho de que un bien pueda tratarse “coherentemente como si tuviese un valor intrínseco contribuye en sentidos importantes a que tenga un valor instrumental” (Williams, 2006, p. 144). Si esto es verdadero, entonces la justificación instrumental de la libertad en Mill no riñe con su valor por sí misma: ambos tipos de justificación serían complementarios antes que contradictorios. Veamos cómo.

### **El valor intrínseco de la libertad en Mill**

Uno de los supuestos en que descansa el valor intrínseco de la libertad, por referencia a la verdad, es la falibilidad de toda persona y, en consecuencia, de toda doctrina que provenga de él. Según Mill, porque somos falibles, es decir, tenemos una capacidad limitada para acceder a la verdad o somos propensos al error, debemos ser libres de pensar y opinar. Obsérvese que, contrario a lo que señala Nussbaum, no hay ninguna subordinación de la libertad frente a la verdad. La falibilidad de nuestras doctrinas nos obliga a tratar la libertad de pensamiento y discusión como un bien preciado, digna de atención por sí misma, por lo que hace en favor del “florecimiento y la dignidad individual”. Así serían las cosas al derecho:

[D]ebe permitírseme observar que no es el sentirse seguro de una doctrina (sea cual ella sea) lo que llamo yo una presunción de infalibilidad. Ésta consiste en tratar de decidir la cuestión *para los demás*, sin permitirles oír lo que pueda alegarse por la parte contraria. Y yo denuncio y repruebo esta pretensión igualmente cuando se refiere a mis más solemnes convicciones. Por positiva que pueda ser la persuasión de una persona no sólo de la falsedad, sino de las consecuencias perniciosas de una opinión [...], si a consecuencia de este juicio privado, aunque esté apoyado por el juicio público de su país o de sus contemporáneos, prohíbe que esa opinión sea oída en su defensa, afirma, quien tal haga,

su propia infalibilidad. Y esta presunción [...], por tratarse de una opinión que se llama inmoral e impía, es más fatal en este caso de lo que sería en cualquier otro. (1859/2015, pp. 101-102).<sup>3</sup>

Este fragmento tiene un lugar determinado en la argumentación de Mill. En el segundo capítulo de *Sobre la libertad*, Mill destaca tres casos que demuestran que la restricción de la libertad de pensamiento y expresión es contraproducente: i) cuando la opinión limitada es verdadera, ii) cuando es errónea pero puede contener una porción de verdad y iii) cuando es por completo equivocada, pero ayuda a reforzar la vitalidad de las ideas admitidas como verdaderas para evitar que éstas se adopten por mero prejuicio o dogma. El alegato contra la presunción de infalibilidad aparece como una instancia para ilustrar el primer caso: se censura una opinión, por la presunta infalibilidad de la opinión contraria, y la opinión censurada puede ser verdadera, lo cual nos aleja de la verdad. No obstante, el puesto que de ese alegato en el esquema argumentativo de Mill no cierra las posibilidades interpretativas, menos aun cuando el apartado en cita constituye, a mí juicio, el corazón del argumento, según el cual la falibilidad no una condición natural de la persona, sino una actitud ante la vida y los demás.

Ser falibles no sólo consiste en reconocer la posibilidad de error en nuestras creencias y convicciones, consiste sobre todo en permitir que los demás defiendan sus propias ideas, pese a que puedan ser consideradas erradas, impías o inmorales. En tanto las personas no son simples medios, sino fines en sí mismos,<sup>4</sup> su derecho al pensamiento y la expresión libre no pueden ser coartados, de manera injustificada. Nadie puede arrogarse el derecho de impedir que otros defiendan lo que piensan, ni aun contando con el respaldo de las mayorías. Aquí no está en juego la utilidad de la libertad sino la satisfacción de una necesidad fundamental de las personas: ser independientes para construir nuestras propias convicciones.

---

3 Cursivas en el original.

4 Aunque la expresión no se encuentra tal cual en Mill, considero que se trata de una presuposición razonable a la luz de sus planteamientos explícitos. El caso de la esclavitud es sintomático a este respecto. Para Mill el principio de libertad no autoriza a nadie para renunciar a su libertad. Nadie es libre para dejar de serlo. La ley en estos eventos está legitimada para “imponer” la libertad a aquellos que pretendan renunciar a ella. Luego, la esclavitud como elección individual es imposible en el esquema milliano (1859/2015, pp. 221-223). La premisa subyacente no puede ser otra que la libertad como un fin en sí mismo, la cual no es negociable bajo ningún pretexto. En concordancia con lo anterior, Berlin (2015) sostiene que la persona, según Mill, no sólo es un buscador de medios, sino un buscador de fines y uno de esos fines es la libertad. Allí radicaría nuestra especificidad frente a los animales.

De hecho, Mill niega que las mayorías simples o cualificadas puedan, con base en su presunta infalibilidad, limitar la libertad de las personas para expresar ideas que la mayoría considere inmorales. Un utilitarista podría alegar que para incrementar la felicidad del mayor número, la circulación de algunas ideas minoritarias debería prohibirse. Pero Mill no comulgaría con un planteamiento tal. Primero, porque supone una estrechez de miras en lo que se refiere a la felicidad y, lo que es lo mismo, a la utilidad. Segundo, porque implica poner al individuo en una condición de inferioridad frente a sus semejantes: le impiden que piense por sí mismo. La vitalidad de una creencia —y de la persona que la profesa— depende de que se le apropie a conciencia y, para ello, es necesaria la libertad de pensamiento y discusión (1859/2015, pp. 124-126). Por consiguiente, este derecho se reputaría inviolable.

Son dos las necesidades en juego: ser libres para creer en lo que nos plazca y que dichas creencias sean veraces para que tenga sentido sostenerlas. La primera conlleva a proteger la libertad, la segunda a valorar la verdad de nuestras creencias. El valor de la primera presupone la importancia de la segunda y viceversa: la sed de veracidad exige la formación libre y precisa de nuestras opiniones, ser libres para discutir y confrontar nuestras ideas nos aproxima a la verdad de las mismas o nos hace consciente de cuán lejos estamos de alcanzarla. Ello no obsta para considerar la relación instrumental de doble vía entre estos dos valores: la verdad para la libertad y la libertad para la verdad. Sin duda, el énfasis que pone Mill en la segunda forma de instrumentalidad es mayor, pero esto no puede hacernos olvidar que la justificación no es sólo instrumental. No debe llevarnos a pasar por alto la tensión latente entre los dos tipos de justificación: la instrumental y la del valor intrínseco de la libertad.

### **Libertad y el despliegue de las capacidades individuales**

La segunda línea de justificación de la libertad está basada en la persona. Nussbaum identifica dos vertientes de esta fundamentación: la distributiva y la perfeccionista. Esta última parece indicar que la libertad está justificada por el desarrollo de la figura del genio que redundará en el progreso de la sociedad. Es decir, la libertad es útil para que una minoría descolante realice aportes que beneficien a los demás y así se jalone el progreso de los pueblos. La primera señala que todo individuo tiene derecho a la libertad para su propio desarrollo y florecimiento individual. Sólo la veta distributiva de esta justificación sería plausible para fundar un liberalismo político basado en la reciprocidad, igual respeto para todos y la inviolabilidad de las personas (2006, pp. 376-381).

Nussbaum, una vez más, reduce la riqueza y variedad argumentativa de Mill para plantear su crítica. En efecto, en el tercer capítulo de *Sobre la libertad*

están presentes las dos vertientes señaladas, pero no agotan el sentido de la propuesta. Permítaseme proponer otra reconstrucción del planteamiento a partir de tres argumentos globales: el argumento por autoridad, el argumento psicológico y el eminentemente utilitarista. Los dos primeros argumentos reflejan la tensión que me interesa poner de presente aquí: el doble valor de la libertad, instrumental e intrínseco. Mill inicia por mostrar su preocupación frente a la escasa atención que recibe el libre desenvolvimiento de la individualidad: “el mal está en que a la espontaneidad individual apenas se le concede, por el común pensar, *valor intrínseco alguno* [*any intrinsic worth*], ni se la considera digna de atención por sí misma” (1859/2015, p. 150; 1859/1980, p. 72).<sup>5</sup>

Estas palabras dan cuenta de que la libertad no sólo tiene valor instrumental. De hecho, el argumento utilitarista resalta este valor en la medida que enseña que el despliegue libre individual es beneficioso para la sociedad en su conjunto e, incluso, para aquellos que se abstienen de promover el desarrollo de sus propias facultades. Ello por tres razones: i) se puede aprender algo de la originalidad de las personalidades —veta perfeccionista—, ii) la diversidad de modos de vida facilita que cada individuo pueda obtener su felicidad y alcanzar su máxima “altura mental, moral y estética” —veta distributiva— (1859/2015, p. 168) y iii) el libre desenvolvimiento de los individuos permite el progreso de los pueblos. Pero los otros dos argumentos, sin dejar de apuntar el valor de la libertad como “medio para”, permiten rastrear el linaje de la libertad como bien por sí misma, quiero decir, por lo que hace por y para la persona misma.

El argumento por autoridad remite a Humboldt (1792/2009). El fin de la persona, al decir de Humboldt, es el desarrollo de todas sus facultades, tanto físicas como mentales, para lo cual requiere libertad y variedad de situaciones. Si se sigue esta línea podría establecerse el valor *per se* de la individualidad. Mill apunta en esa dirección y, además, subraya la comunión y reciprocidad entre los miembros de la sociedad para el despliegue de las capacidades de cada individuo. No se trata de un individuo aislado que puede florecer sin el intercambio activo con los demás. Es una concepción de la persona que se dignifica en cuanto tal por su relación crítico-racional con las experiencias y las costumbres de los que lo rodean, la comunidad de la que hace parte:

Nadie piensa que la excelencia en la conducta humana consista en que la gente no haga más que copiarse unos a otros. Nadie sostiene que en la manera como las gentes vivan y rijan sus negocios no deba influir para nada su propio juicio o su propio carácter individual... Nadie niega

5 Énfasis añadido.

que la juventud deba ser instruida y educada de manera que conozca y utilice los resultados obtenidos por la experiencia humana. Pero el privilegio y la propia madurez de sus facultades consiste en utilizar e interpretar la experiencia a su manera. A él corresponde determinar lo que, de la experiencia recogida, es aplicable a sus circunstancias y su carácter. (1859/2015, p. 152).

Nótese que el individuo de Mill no está determinado por su contexto, pero tampoco se puede abstraer del todo y separar por completo de él. Está condicionado por su contexto pero conserva la facultad de revisar y decidir sobre su propia constitución e identidad como persona. Aquí el argumento por autoridad —estos apuntes se introducen de la mano de Von Humboldt— se solapa con el argumento psicológico que destaca el valor intrínseco de la libertad y la idea la persona como un fin en sí mismo.

Mill sostiene que la mejor forma de ejercitar las facultades humanas es la elección: la capacidad de elegir un plan de vida de forma deliberada y razonada es lo que nos distingue de los monos. Todo el que realiza una elección por sí mismo debe observar, discernir, razonar y tener “la firmeza y el autodominio para sostener su deliberada decisión” (1859/2015, p. 153). Pero esto no tiene un fin distinto al desarrollo de la humanidad de la persona:

Es posible que sin ninguna de estas cosas [facultades y cualidades que se ponen en marcha con la elección libre] se vea guiado por la buena senda y apartado del camino perjudicial. ¿Pero cuál será su valor comparativo como ser humano? Realmente no sólo es importante lo que los hombres hacen, sino también la clase de hombres que lo hacen. Entre las obras del hombre, en cuyo perfeccionamiento y embellecimiento se emplea legítimamente la vida humana, la primera en importancia es, seguramente, *el hombre mismo* [...]. La naturaleza humana no es una máquina... sino un árbol que necesita crecer y desarrollarse por todos lados, según las tendencias de sus fuerzas interiores, que hacen de él una cosa viva. (1859/2015, p. 154; 1859/1980, p. 74).<sup>6</sup>

Es difícil sostener frente a estos planteamientos que el valor de la libertad, según Mill, se reduce a su utilidad. De nuevo encontramos aquí dos necesidades cuya satisfacción se considera valiosa: el despliegue de las capacidades, físicas y mentales, de la persona y la mayor independencia fáctica y normativa, para lograr el desarrollo idóneo de la humanidad que hay en cada individuo. La labor de propender por el florecimiento del individuo pasa por la garantía de la libertad, el libre desenvolvimiento individual. No se trata

---

<sup>6</sup> Énfasis añadido.

sólo de que la libertad sea un medio para tales fines —ello es innegable en la concepción milleana—, sino de que una necesidad no se puede satisfacer de forma coherente sin atender a la otra: la realización individual no queda satisfecha sino se asegura un esquema inviolable de libertades.

Si lo antedicho es cierto, las críticas de Nussbaum pierden fuerza ante un examen detallado de los argumentos de Mill. Al autor británico se le pueden hacer un sin número de cuestionamientos, pero dentro de ellos no cabe sostener que la justificación que ofrece de la libertad sea por entero utilitaria.<sup>7</sup> Por lo menos se debe reconocer, cuando no su complementación, la tensión permanente entre el valor instrumental e intrínseco de la libertad, en los términos que he planteado aquí. No obstante, una vez admitido que la libertad posee un valor intrínseco y permite concebir a las personas como fines en sí mismo, la pregunta que queda es en qué sentido el planteamiento puede seguir siendo utilitarista. Una de las críticas que puede tener validez es la presunta incoherencia de la propuesta utilitaria. Mostraré a continuación, sin intentar resolverlo, en qué consiste este cuestionamiento.

### El problema de la coherencia en Mill

La objeción por incoherencia de la propuesta milleana tiene distintos matices que van desde señalar que se trata de un utilitarismo del que no queda más que el nombre hasta sostener que *Sobre la libertad* no fue escrita por el mismo autor que se decía socialista, pasando por aquellos que proponen la distinción entre un utilitarismo del acto por oposición a un utilitarismo de la regla para dar sentido a los planteamientos milleanos. Me limitaré a dar cuenta de estas posturas disímiles que, por demás, comparten un común denominador: el afán de explicar la particularidad de la propuesta de Mill.

---

7 En Nussbaum (2002) se puede encontrar tanto una lectura más favorable del principio de daño de Mill como algunas críticas más pertinentes a la concepción de la libertad milleana. Ambas, la lectura y las críticas, en relación con las libertades sexuales y orientaciones de género. Entre las críticas, cabe mencionar que Nussbaum llama la atención sobre i) las leyes de protección de la decencia pública que Mill aprueba (p. 323) y ii) la posibilidad, de acuerdo con Mill, de promover la protección de las actividades de prostitutas y apostadores, pero castigar a quienes le sirven de intermediarios: proxenetas y casas de apuestas (p. 324). Un tercer punto crítico consiste en que, según Mill, la sociedad puede adoptar ciertas creencias que considere correctas, sin restringir la libertad de expresión de quienes no están de acuerdo con ella. Según la norteamericana, ello implicaría que, e.g. los matrimonios heterosexuales tendrían algunos privilegios que estarían vedados para otras formas de uniones matrimoniales como las homosexuales o polígamas (p. 325). Esta posibilidad resultaría discriminatoria y, según Nussbaum, se aleja de la dirección general del argumento milleano a favor del principio de daño. Es de anotar que esta última crítica se dirige contra *Consideraciones sobre el gobierno representativo* y no contra el ensayo *Sobre la libertad* de Mill.

El utilitarismo de Mill presenta ciertas diferencias cualitativas respecto de Bentham. Si bien se mantiene en la línea de que lo útil se mide por la escala de lo que produce más placer y menos dolor, pone como límite infranqueable la dignidad humana y la libertad individual en pro de un fin último: la felicidad como realización individual. Para matizar la escala de valores utilitarista introduce la categoría, por demás problemática, de la “calidad de los placeres” que le permite distinguir entre unos placeres más elevados que otros, más valiosos y deseables. Por esta vía, favorece la posibilidad de que el individuo alcance un mayor desarrollo de su individualidad y evita reducir al hombre a la condición de un “puerco” con todos sus placeres satisfechos y necesidades resueltas (Mill, 1861/2014). Berlin lo pone en los siguientes términos:

Bentham y Mill [James] creían que la educación y las leyes eran los caminos de la felicidad. Pero si se hubiera llegado a descubrir un camino más corto, en forma de pastillas [...] o cualquier otro medio de condicionar a los seres humanos [para que sean felices] [...] lo hubieran aceptado como una alternativa mejor [...]. Ahora bien, John Stuart Mill [...] la hubiera condenado como degradante para la naturaleza humana. (2015, p. 18).

50

Sandel (2011) sostiene que de los principales representantes del utilitarismo, Mill fue el más humano y Bentham el más coherente. La coherencia que le sobraba a este último, le hacía falta al primero. La pirueta de Mill consistió en salvar al utilitarismo de la acusación de que reducía todo a un mero cálculo de placeres y dolores. Pero el precio que tuvo que pagar fue renunciar a la utilidad como principio o fin último de la moralidad, para dar pie a la necesidad de garantizar ciertos derechos individuales bajo un ideal moral que entrona la dignidad humana y la personalidad individual. Por su parte, Berlin (2015) afirma que en Mill la felicidad no opera como fin último de la razón práctica, por cuanto su espíritu utilitarista parece haberse esfumado con el desvanecimiento de Bentham. Mill intentó compaginar en una misma propuesta el romanticismo y el racionalismo. Si bien no resultó ser un planteamiento de la “más alta calidad intelectual”, su virtud radica en una concepción de la persona más rica, sin ser del todo original. Entonces, ¿cuál es el puesto de la utilidad en el esquema milliano?

Según Nussbaum (2004), en tanto utilidad se entienda como felicidad, la noción milliana se encuentra a medio camino entre Aristóteles y Bentham. La felicidad aristotélica le parecía muy fría a Mill porque pone el énfasis en que la acción o actividad “correcta” produce felicidad, sin tener en cuenta la parte infantil (*childlike*) y la apertura de mentes (*receptive*) de la personalidad moral del individuo. Por su parte, la felicidad benthamiana no valora los elementos

emocionales de la personalidad en su justo sentido, sino que los simplifica. Así, el utilitarismo de Mill sería un proyecto inacabado que descansa sobre una concepción mixta de felicidad en la que cabría tanto el reconocimiento de la dignidad humana como la búsqueda del placer individual.<sup>8</sup>

Guisán (2014) responderá que la propuesta de Mill consiste en un utilitarismo de la regla que supone la salvaguarda de todas las normas en virtud de su utilidad. Bajo esta perspectiva, una vez demostrada la utilidad de la norma, se le debe el respeto correspondiente y no puede ser modificada por cálculos sobre su bondad o maldad en cada caso particular, como lo postula el utilitarismo de acto. Si bien se considera el cumplimiento obligatorio de la norma útil y correcta, no se sigue de allí que las normas sean absolutas. Por el contrario, las reglas pueden ser derrotadas en casos excepcionales en virtud de otros factores relevantes, siempre que la excepción no sustituya la regla. El punto crucial de este utilitarismo frente a una ética deontológica es que las reglas no tienen ninguna fuente trascendental y, por ello, tampoco se consideran incuestionables o sagradas, pero demanda el mismo respeto, que cualquier deontologismo puede exigir, para las normas. Sin embargo, ¿la concepción de Mill puede ser comprendida como un utilitarismo de la regla?

La explicación más extrema de la justificación de la libertad en Mill señala que el intelecto descollante de Harriet Taylor se impuso sobre el autor británico. Según Gertrude Himmelfarb en *Liberty and Liberalism: The Case of John Stuart Mill* (1974), citada por Dworkin (1997), el ensayo de Mill sobre la libertad contradice todo lo que el autor escribió antes y después. La única hipótesis que daría sentido a tal incongruencia de pensamiento es que Harriet Taylor sea la auténtica autora del ensayo *Sobre la libertad*. No hay pruebas directas de tales afirmaciones, sólo conjeturas. Mill reconoce el peso que tuvieron sobre él las concepciones de su esposa, pero no al punto de poder hablar de una imposición. A lo sumo, se trató de una estrecha colaboración en la que “los mismos pensamientos se nos ocurrían naturalmente a los dos [Harriet y Mill]” (1873/2008, p. 261). La influencia de Harriet Taylor sobre Mill fue decisiva y determinante para la composición del ensayo sobre la libertad, pero Mill deja claro que la autoría del libro es suya (1873/2008, p. 265). De hecho, debido a su deceso, Taylor no pudo revisar la versión final del texto.<sup>9</sup> De allí que una explicación de este tipo cuente sólo como

---

8 Al tenor literal de Nussbaum (2004), “Mill’s Utilitarianism is not a fully developed work. It frustrates philosophers who look for a tidy resolution to the many tensions it introduces into the Utilitarian system” (p. 68).

9 Para mayores detalles sobre la relación personal e intelectual entre Harriet Taylor y Mill puede verse (Hayek, 1951).

dato anecdótico. ¿Cuál es entonces, el mejor modo de entender y salvar la coherencia de la propuesta de Mill sobre la libertad?

### **A modo de conclusión**

El punto de partida del presente ensayo fue la crítica de Nussbaum contra la justificación de la libertad en Mill. La objeción consistía en que una fundamentación como la de Mill, basada en la utilidad de la libertad, no alcanzaba para dar cuenta de un liberalismo político fundado en la igualdad de trato y respeto de las personas. La estrategia para rebatir tal cuestionamiento fue demostrar que en Mill el valor de la libertad no se limita a su instrumentalidad, como podría ser el caso en Bentham. La libertad tiene, además, un valor intrínseco que deriva de su relación coherente con la satisfacción de otras necesidades fundamentales para el hombre.

En desarrollo de esa idea, se presentó la relación entre libertad y verdad y el despliegue de las capacidades individuales. Ello mostró que las necesidades de realización individual, de construcción veraz y discusión crítica de las ideas y opiniones deben satisfechas en su conjunto, sin dejar de lado ninguna de ellas. En esta dinámica de necesidades satisfechas y justificación del valor de la libertad se entretujan tanto razones instrumentales como razones de corrección, lo cual permite inferir que el valor intrínseco de la libertad puede cohabitar con su valor instrumental. En otras palabras, no hay relación de exclusión mutua entre el valor intrínseco e instrumental de la libertad.

De este modo, las diferentes críticas de Nussbaum parecen venirse a menos. Si las razones ofrecidas aquí son convincentes, entonces es necesario admitir que en Mill la utilidad de la libertad se complementa con su valor intrínseco o, al menos, es posible identificar un contrapunteo constante entre ambos tipos de justificación. Al omitir esta tensión, la reconstrucción crítica de los argumentos de Mill presentada por la autora norteamericana no da cuenta de la variedad argumentativa con distintas intenciones que se puede hallar en la concepción milliana de la libertad.

A partir de lo expuesto, quedan dos cuestiones pendientes por responder: i) cómo se puede, a partir de Mill, concebir un liberalismo político basado en la reciprocidad e inviolabilidad de un esquema de derechos individuales y ii) cuál sería el puesto de la utilidad en la concepción milliana de la libertad, de tal modo que se mantenga la coherencia del conjunto de su propuesta. No tengo certeza si estas tareas son realizables, pero de lo que sí estoy seguro es que los argumentos de Mill que apuntan el valor intrínseco de la libertad no son “meras florituras retóricas”.

## Referencias bibliográficas

- Berlin, Isaiah (1974). Dos conceptos de libertad. En *Libertad y necesidad en la historia* (pp. 133-182, trad. Julio Bayón). Madrid, MD: Revista de Occidente.
- Berlin, Isaiah (2015). John Stuart Mill y los fines de la vida (N. Rodríguez Salmones, Trad.). En J. S. Mill, *Sobre la libertad* (pp. 10-62). Madrid, MD: Alianza.
- Dworkin, Ronald (1997). Libertad y liberalismo (M. Gustavino, Trad.). En *Los derechos en serio* (pp. 372-379). Barcelona, CT: Ariel.
- Guisán, Esperanza (2014). Introducción. En J. S. Mill, *El utilitarismo* (pp. 9-43). Madrid, MD: Alianza.
- Hayek, F.A. (1951). *John Stuart Mill and Harriet Taylor: Their correspondence and subsequent marriage* [John Stuart Mill y Harriet Taylor: Su correspondencia y subsiguiente matrimonio]. Chicago, Estados Unidos de América: University of Chicago.
- Humboldt, Wilhelm von. (2009). *Los límites de la acción del Estado* (Joaquín Abellán, Trad.). Madrid, MD: Tecnos. (Trabajo original publicado en 1792).
- Kant, Immanuel (2009). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (M. García Morente, Trad.). Madrid, MD: Tecnos. (Trabajo original publicado en 1785).
- Mellizo, Carlos (2012). Estudio preliminar. En J. S. Mill, *Tres ensayos sobre la religión* (pp. IX-LI). Madrid, MD: Tecnos.
- Mill, John Stuart (1980). *Sobre la libertad* (J.S. Pulido, Trad.). Madrid: Orbis. (Trabajo original publicado en 1859).
- Mill, John Stuart (2008). *Autobiografía* (Carlos Mellizo, Trad.). Madrid, MD: Alianza. (Trabajo original publicado en 1873).
- Mill, John Stuart (2012). *Tres ensayos sobre la religión* (Carlos Mellizo, Trad.). Madrid, MD: Tecnos. (Trabajo original publicado en 1874).
- Mill, John Stuart (2014). *El utilitarismo* (E. Guisán, Trad.). Madrid, MD: Alianza. (Trabajo original publicado en 1861).
- Mill, John Stuart (2015). *Sobre la libertad* (Pablo de Azcarate, Trad.). Madrid, MD: Alianza. (Trabajo original publicado en 1859).
- Nussbaum, Martha (2002). Millian liberty and sexual orientation: A discussion of Edward Stein's 'The Mismeasure of Desire' [Libertad

- milleana y la orientación sexual: una discusión del 'The Mismeasure of Desire' de Edward Stein]. *Law and Philosophy* 3(21), 317-324.
- Nussbaum, Martha (2004). Mill between Aristotle and Bentham [Mill entre Aristóteles y Bentham], *Daedalus* 2(133), 60-68.
- Nussbaum, Martha (2006). *El ocultamiento de lo humano* (G. Zadunaisky, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Katz.
- Rawls, John (2002). *Liberalismo político* (S. Madero Báez, Trad.). Cdad. México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, John (2009). *Lecciones sobre la historia de la filosofía política* (A. Santos Mosquera, Trad.). Madrid, MD: Paidós.
- Sandel, Michael (2011). *Justicia* (J.P. Campos Gómez, Trad.). Bogotá, Colombia: Debate.
- Williams, Bernard (2006). *Verdad y veracidad* (A. Álvarez y R. Orsi, Trad.). Barcelona, CT: Tusquets.

# *Dêmos basileús* o ¿por qué rechaza Aristóteles la democracia ateniense?

*Dêmos Basileús, or Why Aristotle Rejects the Athenian Democracy?*

Lucas Díaz López  
Universidad Complutense de Madrid, España

**RESUMEN** En el presente artículo voy a abordar los análisis de Aristóteles sobre la democracia ateniense de sus días; para comprender en profundidad su alcance, me será necesario reconstruir antes el suelo en el que se apoyan sus reflexiones. La necesidad de este periplo propedéutico viene dada desde el momento en que es preciso explicar por qué en todo el corpus griego no hay una fundamentación específicamente democrática de la propia democracia. Los primeros pasos de este artículo, pues, se dedicarán a mostrar el horizonte en el que se inscribe la reflexión política griega: la obra política de Solón y algunos pasajes de Heródoto me servirán para ilustrar el trasfondo que anida tras esos proyectos colectivos que son las *póleis* griegas. Una vez aclarado esto, abordaré cómo los planteamientos aristotélicos retoman ese horizonte a la hora de analizar y criticar el régimen ateniense.

**PALABRAS CLAVE** Aristóteles; Atenas; democracia; Heródoto; isonomía; Solón.

**ABSTRACT** *In this paper I try to analyze the Aristotelian views about Athenian democracy. In order to understand it, I have to show the background of this thoughts. There is not a specifically democratic theory of democracy in the greek corpus: this fact needs to be explained. In first place, then, I display the background of the greek politics through Solon's political work and some passages of Herodotus. In second place, I connect this background with the Aristotelian analysis in order to show the rejection of Athenian democracy.*

**KEY WORDS** *Aristotle; Athens; Democracy; Herodotus; Isonomia; Solon.*

<b>RECIBIDO</b> <i>RECEIVED</i>	14/09/2018
<b>APROBADO</b> <i>APPROVED</i>	17/12/2018
<b>PUBLICADO</b> <i>PUBLISHED</i>	28/01/2019

#### **NOTA DEL AUTOR**

Lucas Díaz López, Departamento de Filosofía Teórica, Universidad Computense de Madrid, España.

Correo electrónico: diazlopezlucas@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2213-8065>

Tanto en la *Política* como en la *Constitución de los atenienses*, Aristóteles presenta un juicio desfavorable acerca del régimen democrático de Atenas. En este artículo voy a desgranar las razones que le conducen a ese veredicto. Antes de ello, sin embargo, es preciso desarrollar, siquiera sea brevemente, las líneas tradicionales del pensamiento político griego, sobre las que va a fundar Aristóteles sus análisis. Téngase en cuenta que, como se ha sostenido a menudo, no hay una “teoría democrática de la democracia” (Loroux, 2012, p. 181). Solo la comprensión de esta exclusión y del punto de vista que la sustenta permite delimitar las razones, específicamente griegas, del rechazo de la democracia ateniense.

### Vigilar los cimientos de *díkē*

Uno de los grandes legisladores griegos del que tenemos bastante información es Solón de Atenas. Si bien es cierto que su condición de legislador ateniense por antonomasia ha ocasionado una hipertrofia de su labor legislativa, sin embargo, tenemos bastantes noticias de su actividad e incluso poemas suyos en los que habla acerca de la situación de Atenas, de su intervención política y de sus objetivos. Lo primero que procede señalar de su actuación política es que, contrariamente a ciertas interpretaciones que ven en la *pólis* un proceso de secularización (Detienne, 1982, pp. 87-108; Vernant, 1992, pp. 61-79), lo que en ella se despliega es una referencia inequívoca al plano de lo divino. Uno de los poemas más extensos que nos ha llegado de Solón así lo confirma, al comenzar descargando de responsabilidad a los dioses sobre la situación de Atenas y señalando más bien la importancia de la diosa políade en el camino exitoso de la comunidad:

Nunca nuestra ciudad morirá por decreto de Zeus  
ni por voluntad de los dioses siempre felices:  
pues la magnánima hija de un padre fuerte la guarda,  
Palas Atenea, poniéndole encima las manos. (Solón, trad., 1968, fr.  
3D, vv. 1-4).<sup>1</sup>

El arranque en negativo de este poema (presuntamente escrito antes de su intervención política) no busca simplemente remarcar una posibilidad, entre otras, sino que constituye la constatación de una tendencia, es decir, apunta a que la Atenas actual se encuentra en trance de destrucción. Pero esta situación

---

<sup>1</sup> Cito la ordenación de los poemas de Solón a partir de la edición de Diehl (1936), indicando el fragmento y los versos que se citan. La traducción corresponde a la edición de Ferraté (1968) citada en la bibliografía.

catastrófica no hay que imputársela a los dioses, puesto que, como se señala más adelante, los responsables son aquellos mortales que “no vigilan los fundamentos augustos / de la justicia” (Solón, trad., 1968, fr. 3D, v. 14). Son las injusticias de los mortales, por lo tanto, las que, al no tener en cuenta lo que implica *dikē*, pueden llevar a la destrucción de Atenas: el alcance de las mismas, en efecto, es colectivo y no meramente individual o familiar, sus consecuencias afectan a la *pólis* en su conjunto. Así, Solón señala:

Ya no vuelve a sanar, la ciudad que padece esa llaga;  
 y no tarda en caer en la vil servidumbre  
 que despierta interna discordia [*stásin*] y la guerra dormida,  
 destructora de tantos magníficos jóvenes;  
 pues una bella ciudad se agota enseguida, por obra,  
 de sus enemigos, con bandos que alientan los malos [*adikoûsi*].  
 Y mientras cunde por todo el común [*en démōi*] la desgracia, son muchos  
 los de entre los pobres que salen a tierra extranjera,  
 a servir como esclavos, y se atan con lazos infames. (Solón, trad., 1968, fr. 3D,  
 vv. 17-25).

58 En estos versos, Solón presenta una lectura de la situación socioeconómica de su época, marcada por la *stásis* entre los *agathoi* y los *kakoi*. El éxito o la prosperidad de los primeros ha generado una situación en la que los últimos han ido poco a poco quedando a los márgenes de la comunidad, cayendo en una situación de servidumbre o incluso esclavitud a causa del endeudamiento y los préstamos en fianza de la propia persona (Finley, 2000, pp. 169-188). Un desequilibrio tal es un síntoma de una inminente *stásis*.<sup>2</sup> De ahí la ruina colectiva que Solón ve en el horizonte y que se prestará a prevenir con sus reformas legislativas.

Es importante entender que la lectura en términos de *dikē* y *adikía* prolonga el trasfondo religioso con el que arranca el poema. En este sentido, la exención de responsabilidad a los dioses no los excluye del panorama<sup>3</sup>. Así, las referencias a la actualidad de la *Elegía a las Musas*, hablando del *kóros* de “los que tienen hoy día fortuna mayor” (Solón, trad., 1968, fr. 1D, vv. 71-73), conectan con las advertencias de la *Eunomía* sobre el *ádikos nóos* de los “caudillos

<sup>2</sup> Véase Aristóteles, trad., 2007, 2.1-5, 5.1-2, trad., 1988, V 1, 1031b26. Sobre la situación en la Atenas presoloniana, véase Domínguez Monedero, 2001, pp. 14-38.

<sup>3</sup> Como tampoco ocurre en la *Odisea* homérica, cuando Zeus señala: “Es de ver cómo inculpan los hombres sin tregua a los dioses / achacándonos todos sus males. Y son ellos mismos / los que traen por sus propias locuras su exceso de penas” (Homero, trad., 1982, I, vv. 32-34). Sobre la continuidad entre este pasaje de la *Odisea* y el fragmento de Solón, véase Jaeger, 1966, pp. 81-88.

del pueblo” cuya *hýbris* se plasma en no saber contener el *kóros* (Solón, trad., 1968, fr. 3D, vv. 5-9). Ambos poemas obtienen su sentido al inscribirse en un horizonte piadoso que exige atender a una dinámica que excede las voluntades de los mortales y cuyo cumplimiento se denomina *dikē* (atribuido a Zeus en la *Elegía*: Solón, trad., 1968, fr. 1D, v. 17): las diferentes versiones que se dan de este proceso en el corpus griego pueden sintetizarse en que el éxito de una determinada figura (*ólbos*, *plóutos*) conlleva una situación de insaciabilidad (*kóros*, *pleonexía*) que conduce a la ceguera, la transgresión y la ruina (*átē*, *hýbris*, *tísis*).<sup>4</sup> En ese proceso, pues, se muestran los límites imperceptibles en los que se mueve la acción humana, la ceguera o borrosidad del punto de vista mortal, contrapuesto a una dimensión de completa transparencia, la de lo divino, responsable de regular la dinámica que se denomina *dikē* (Díaz López, 2016).

De esta forma, la retórica religiosa del proceso de *dikē* le sirve a Solón para enjuiciar su actualidad y ejecutar sus propuestas políticas. No se trata de un residuo arcaico, o de una concesión a las tradiciones de su tiempo; es tan esencial a lo que se dice que es el horizonte que suministra el proceso de *dikē* lo que hace que el propio Solón pueda remontarse desde el plano del *oikos* al de la *pólis*: es por medio del proceso de *dikē* que Solón puede indicar una conexión entre los actos de los *agathoi* y la ruina general de la *pólis*. Con ello se constata que los actos privados de una parte de la comunidad tienen consecuencias para el resto, lo que a su vez quiere decir que no vale cualquier cosa en el terreno colectivo, esto es, que la comunidad tiene una cierta estructura, unos ciertos límites que hay que respetar. El análisis político de Solón es indisoluble de sus presupuestos religiosos.

### Sin nada quitar, ni añadir

La solución soloniana se encuentra también marcada por el horizonte piadoso que subyace a su planteamiento. En coherencia con su análisis de la unilateralidad de los *agathoi*, la propuesta de Solón va a pasar por establecer una distancia respecto de las posiciones en juego para evitar caer en las mismas injusticias que se están denunciando. En ese sentido, su proyecto político rechaza las peticiones unilaterales de cada bando y, en palabras de Aristóteles, busca lo mejor para la *pólis* en su conjunto (trad., 2007, 11.3). En la terminología soloniana, esto quiere decir que la *pólis* debe asumir de entrada la perspectiva de *dikē* o, si se quiere, que hay que instaurar la *eunomía* en la *pólis*.

<sup>4</sup> Sobre la dinámica de *dikē*, véase Schmiel, 1989-1990. He realizado un acercamiento a la *Elegía a las Musas* (fr. 1D) de Solón en línea con lo que sostengo aquí en Díaz López, 2017. Remito a este artículo para la discusión pertinente respecto al trasfondo religioso de la obra soloniana.

En los versos finales del fragmento 3D, Solón presenta, en efecto, las consecuencias de la *eunomía* en la comunidad:

Y que el Buen Gobierno [*eunomíē*] todo lo pone en orden y a punto,  
y que ata a menudo con grillos al malo [*toís adikóis*];  
pule asperezas, modera la hartura [*kóron*], disipa el abuso [*hýbrin*],  
marchita los brotes nacientes de la venganza [*átēs*],  
endereza sentencias torcidas y embota el poder  
de la insolencia, y refrena la disensión [*dikhhostasiēs*],  
y frena también la mala rabia envidiosa, y el hombre  
todo con él lo tiene a punto y conforme. (Solón, trad., 1968, fr. 3D, vv. 32-39).

Vemos aquí repetirse, pero para señalar su anulación o detención, los términos de la secuencia antes mencionada: *adikía*, *kóros*, *hýbris*... La *eunomía* soloniana, pues, supone una cancelación del proceso de *dikē*; en ese sentido, se anticipa a él, cumple con él: vigila sus cimientos. La forma de conseguir esta observancia de *dikē* se concreta en el fragmento 5D, que ofrece un resumen de su intervención política:

Porque es verdad que al pueblo le di privilegios [*géras*] bastantes,  
sin nada quitarle de su dignidad [*timés*] ni añadirle;  
y en cuanto a la gente influyente [*hoì d' eikhon dýnamín*] y que era  
notada por rica,  
cuidé también de estos, a fin de evitarles maltratos:  
y alzando un escudo alrededor mío, aguanté a los dos bandos,  
y no le dejé ganar sin justicia [*adikōs*] a ninguno. (Solón, trad., 1968, fr. 5D, vv. 1-6).

El rechazo de la *adikía* del último verso citado apunta a que la observancia de *dikē* implica un reconocimiento de las partes en disputa. La metáfora que Solón emplea para representar su actividad política confirma esta exterioridad de su punto de vista: hoplita solitario en la tierra de nadie entre las dos facciones enfrentadas (Loroux, 2008, pp. 171-188). La observancia de *dikē* conlleva asumir un punto de vista exterior a las partes en juego que, como tal, no cae en la negación de ninguna de ellas. Pero tampoco en su igualación: el *mésón* que aquí se genera no se corresponde con la figura conceptual del círculo, sino con el punto a partir del cual se miden las distancias de unas posiciones y otras.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> En este sentido, Vernant (1992) glosa *eunomía* del siguiente modo: “la distribución equitativa

En los versos citados, las medidas solonianas son caracterizadas como algo que no quita ni añade nada a las facciones que componen la *pólis*. Sus reformas implican, en efecto, un reconocimiento de la diversidad de la *pólis*, explicitando el distinto influjo que tienen en ella unos y otros. Mediante la *seisákththeia*, la supresión del préstamo en fianza de la propia persona y el retorno de los que fueron vendidos como esclavos, por ejemplo, se cancela la situación de negación a la que había abocado la legislación presoloniana al *dêmos*, esto es, se le restituye su papel en la *pólis*, deshaciendo la injusticia que se había cometido pero sin otorgarle más peso en ella del que debe tener.<sup>6</sup> La división social en clases censitarias, a su vez, pauta una participación comunitaria gradual en función del nivel de ingresos del *oîkos*, es decir, supone una distribución timocrática de la toma de decisiones colectiva. Solón dividió así la comunidad en cuatro grandes clases según un criterio probablemente económico (aunque se halla cruzado con uno militar); las tres primeras clases podían ocupar cargos públicos mientras que la participación de la clase inferior, que la tenía, se encontraba limitada a la asamblea y los tribunales (Raaflaub, 2006).

De esta forma, la *pólis* soloniana, aun cuando impone un reconocimiento del papel del *dêmos* en la marcha de la comunidad, no constituye una *pólis* democrática.<sup>7</sup> Más bien, su estratificación social y sus diferentes niveles de participación suponen un rechazo explícito de una organización semejante. El propio Solón, aunque refiriéndose a una esfera de problemas que hoy tildaríamos más de económica, expresa su distancia ante un proyecto semejante en los siguientes versos del fragmento 23D:

de las obligaciones, de los honores, del poder entre los individuos y las facciones que componen el cuerpo social” (p. 87). Este *mésón* proporcional no se aleja demasiado del *mésón* de la asamblea guerrera aquea. Así, en la *Iliada*, Aquiles llega a afirmar de Agamenón: “Mas si llega el reparto, / tu botín [*gêras*] es mucho mayor” (Homero, trad., 1991, I, vv. 166-167). Véase también Homero, trad., 1991, IX, vv. 330-333. Dicho sea esto frente a la interpretación de Detienne que, pese a remitir a estas escenas de reparto desigual, defiende el carácter igualitario de esa institución (1982, pp. 94-99). Los análisis de la política de Solón permiten comprender, sin embargo, que no se da una vinculación estricta entre el *katatheînai es mésón* y la homogeneidad y la igualdad aritmética. Así como Hestia constituye el centro del hogar, y ello no implica relaciones igualitarias entre el hombre y la mujer, tampoco el que se hable de un centro de la *pólis* implica en primera instancia homogeneidad y reversibilidad (sobre Hestia y el centro del hogar, véase Vernant, 2001, pp. 135-183). El surgimiento local de esos espacios de horizontalidad es lo que debe ser explicado, y no a la inversa.

<sup>6</sup>Véase Aristóteles, trad., 2007, 2.3. Sobre la *seisákththeia*, véase Domínguez Monedero, 2001, pp. 51-57.

<sup>7</sup>En este sentido, es de resaltar que Aristóteles considera a la *politeía* soloniana como un régimen mixto: “pues el Consejo del Areópago era un elemento oligárquico, las magistraturas electivas, aristocrático, y los tribunales, democrático” (trad., 1988, II 12, 1273b35-40).

(...) y odio  
 el uso de la fuerza que da el poder [*tyrannídos*] no menos  
 que el que los buenos [*esthloùs*] tengan igual porción [*isomoirían*] de  
 tierra  
 fecunda de la patria que la que tiene un malo [*kakoísín*]. (Solón, trad.,  
 1968, fr. 23D, vv. 19-21)

La diferenciación social tradicional, *agathoi* (o *esthloi*) y *kakoi*, es aquí respetada por Solón e incluso elevada a argumento para rechazar la indiferenciación que presupone la *isomoiría*, el reparto igualitario de tierras que pretendía la facción del *dèmos*. La *eunomía* soloniana consiste, por lo tanto, en un reconocimiento del diferente papel que juega cada parte en el devenir colectivo. En este sentido, acepta el trasfondo social de la comunidad presoloniana pero, al explicitarlo, marca sus límites: el proceso de *dikē* señala que existe un equilibrio entre los diferentes niveles sociales que debe ser respetado.<sup>8</sup>

De esta forma, la *pólis* que diseña Solón constituye un proyecto piadoso de observancia de los límites que impone *dikē* sobre la marcha colectiva de la comunidad. Por ello, Solón puntualiza, desde el comienzo de su poema, que no será Atenea quien destruya la *pólis*: al contrario, es la sujeción a los límites que marca el respeto y el reconocimiento piadoso de la asistencia de la diosa políade, es decir, de la diosa que representa a la comunidad, lo que constituye el fundamento de la *eunomía*, del buen reparto que delinea las partes principales del cuerpo político y las mantiene en equilibrio. Se trata, pues, de explicitar, incorporándolo a la *pólis* misma, ese mecanismo de justicia que, si se le dejara, mostraría los límites de la *pólis* al destruirla. La *dikē* que así se genera, la *dikē* política, es un modo de asimilar el cuidado de los límites, la piedad, en la *pólis* misma. No hay aquí secularización alguna; la *dikē* sigue siendo una potencia divina, sólo que ahora es una potencia divina que es observada, piadosamente, por el conjunto de la *pólis*.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Se ha señalado a menudo el carácter conservador de las reformas solonianas: en esta línea, véase Mitchell, 1997. Sin embargo, sus medidas trascienden la tradición y han podido calificarse como una “ruptura formal” (Finley, 1986, p. 26) respecto de la aristocracia arcaica.

<sup>9</sup> En coherencia con esta nueva situación, se alterará el sistema de prácticas religiosas arcaicas, emergiendo poco a poco la forma clásica de la religión griega, la llamada religión cívica. En este sentido, el templo, invención religiosa de este periodo, va a expresar arquitectónicamente esta vinculación que se da entre el proyecto de la *pólis* y el respeto a lo divino. Sobre la religión cívica, véase Vernant, 1991, pp. 39-48; Bruit-Zaidman y Schmitt-Pantel, 2002.

## Incluso el mejor de los hombres

La *pólis* soloniana obtiene su sentido a partir de un trasfondo piadoso: el reconocimiento de los límites de la *pólis* es posible porque Solón, mediante el recurso a la dinámica de *dikē*, establece una distancia, una ruptura de la opacidad de cada posición. De esta forma, la propuesta soloniana constituye la antítesis de la deriva natural de la *stásis* entre las partes: la tiranía.<sup>10</sup> En cuanto legislador, Solón no usurpa el centro político, es decir, el espacio de toma de decisiones colectivas, sino que lo vacía, reconociendo la pluralidad de funciones y la diversidad de participación en ellas.<sup>11</sup> A este vaciamiento le corresponderán las anécdotas referentes a la posterior marcha de Solón de Atenas: la exclusión comunitaria del legislador busca resolver el conflicto generado por la ambigüedad de su actividad, por su heterogeneidad respecto de la comunidad sobre la que ha legislado<sup>12</sup>. El *nómos* ocupa el lugar vacío del *basileús*.

Una argumentación semejante se va a presentar en un texto de la *Historia* de Heródoto, en el que se la relacionará con algunas de las instituciones democráticas más características. En el debate persa del libro III de la *Historia*, en efecto, Heródoto pone en boca de Ótanes una suerte de justificación del gobierno del *dēmos*. En su intervención, Ótanes propone “que la dirección del Estado [*tà prégmata*] se pusiera en manos de todos los persas [*es méson Pársēsi katathéinai*]” a partir de la convicción de que el que un solo hombre gobierne “ni es grato ni es correcto” (Heródoto, trad., 1982,

---

10 Sobre el rechazo soloniano a la tiranía, véase Solón, trad., 1968, fr. 10D, vv. 3-4; fr. 23D, vv. 8-12. La tiranía supone una manera trivial de acabar con la *stásis* o, mejor dicho, de detenerla momentáneamente: que una facción o un miembro de ella descuelle tanto sobre el resto que pueda arrogarse para sí la marcha colectiva de la *pólis* y, por tanto, ignore el justo reconocimiento del influjo del resto en esa marcha. Dentro del esquema que proporciona el proceso de *dikē*, esta solución pronto encontrará su enderezamiento justo con la muerte del tirano y la restitución del ajuste entre las partes, con lo que volvería a iniciarse el proceso de arrogarse la capacidad de reconocimiento, etc. Esta vía, pues, se corresponde con la cadena que da lugar al proceso de la *dikē* y no representa más que el punto de culminación del combate entre unilateralidades.

11 Si el gesto soloniano implica una participación gradual de toda la comunidad, la tiranía, por el contrario, conlleva lo que Pisístrato, en palabras de Aristóteles, les dijo a los atenienses tras desarmarlos, esto es, “que no había por qué extrañarse ni afligirse por ello, sino que cada uno debía volverse a su casa a sus ocupaciones [*epi tón idiōn*], ya que de las cosas del Estado [*tōn koinōn pántōn*] se ocuparía él mismo” (Aristóteles, trad., 2007, 15.5).

12 Esta heterogeneidad se corresponde en un nivel más trivial con la asignación de un extranjero para ejecutar esa tarea. Sin embargo, la indiferencia del *aisymmētēs*, que le capacita como mediador, no se encuentra en Solón (que no duda en destacar en sus poemas la aflicción que le produce la situación ateniense: véase Solón, trad., 1968, fr. 4D, vv. 1-3), cuya propuesta, en cuanto intento de generar una exterioridad interna, será más radical que la del árbitro extranjero. Sobre la anécdota de la marcha del legislador, véase Szegedy-Maszk, 1978.

III, 80.2). Su referente polémico inmediato es, pues, la monarquía o tiranía (términos usados indistintamente en el texto). Para probar esta afirmación, en primer lugar, Ótanes remite al pasado reciente del Imperio Persa, aludiendo a los reinados de Cambises y del falso Esmerdis, marcados por la *hybris*. Su argumentación sigue así:

De hecho, ¿cómo podría ser algo acertado la monarquía, cuando, sin tener que rendir cuentas, le está permitido hacer lo que quiere? Es más, si accediera a ese poder, hasta lograría desviar de sus habituales principios [*noēmátōn*] al mejor hombre del mundo, ya que, debido a la prosperidad de que goza [*tōn pareóntōn agathōn*], en su corazón cobra aliento la soberbia [*eggínetai... hybris*]; y la envidia [*pthónos*] es connatural al hombre desde su origen (Heródoto, trad., 1982, III, 80.3).

Con ello, la intervención de Ótanes rebasa la esfera del ejemplo y apoya su propuesta en el horizonte piadoso de la *dikē*.<sup>13</sup> Incluso el mejor de los hombres no escapa a un proceso que lleva de los “bienes presentes” a la *hybris*. No se trata de la calidad del monarca, pues, sino de una consideración que atribuye a todo hombre una irrefrenable tendencia a la extralimitación. El punto de vista de la excelencia no impide su inserción dentro de una trama más amplia que, en cuanto tal, excede la perspectiva del hombre. Teniendo en cuenta esta limitación constitutiva de los mortales, es preciso evitar la concentración del *arkhé*. Por ello, la propuesta de Ótanes pasa por asumir colectivamente una serie de pautas que tengan en cuenta el influjo que ejerce en toda acción esa dinámica imperceptible pero no por ello menos pregnante. El propio Ótanes denomina a su propuesta “con la designación más bella de todas”, *isonomía*, y la concreta en una serie de disposiciones en las que se puede reconocer al modelo político democrático ateniense (Heródoto, trad., 1982, III, 80.6). Sorteo de magistraturas, rendición de cuentas, poner las deliberaciones en común: estas disposiciones, según Ótanes, impiden la dinámica que conduce a cualquier hombre, incluso el mejor de todos ellos, a la *hybris* y la injusticia. Al depositar en la comunidad en su conjunto la toma de decisiones se anula el peligro inherente a la prosperidad del tirano.

De esta forma, la propuesta de Ótanes permite señalar el trasfondo de las instituciones democráticas: su objetivo es tratar de evitar la usurpación del *mésos* que conduce al desarrollo de la *hybris* del monarca. Es decir, se trata de anticipar el proceso de *dikē*, tal y como veíamos en las disposiciones solonianas.

13 Sobre la conexión entre el discurso de Ótanes y el proceso de *dikē*, véase Díaz López, 2016, pp. 219-223. Otros momentos explícitos en los que Heródoto hace alusiones al proceso de *dikē*: Heródoto, trad., 1982, II, 120.5, IV, 205, VII, 137.1-2, VIII, 13, IX, 100; etc. Sobre la dinámica de *dikē* en el texto herodoteo, véase Darbo-Peschanski, 1987, pp. 43-74.

La argumentación de Ótanes remite, pues, a un horizonte simbólico similar al de Solón, con un trasfondo teológico determinado por las representaciones tradicionales con las que, al menos desde Homero, las comunidades griegas han pensado el mundo en el que vivían.

### Su señor es el *nómos*

A pesar de la continuidad con el planteamiento soloniano, la propuesta de Ótanes constituye, sin embargo, una distribución política completamente distinta de la timocrática y, por momentos, opuesta a ella. Así, por ejemplo, el sorteo de magistraturas parte de la indiferencia respecto de quién las ejerza, lo que se opone directamente a las consideraciones de Solón, que, como hemos visto, suponen una diversidad esencial en la comunidad. El *mésos* de Ótanes, por lo tanto, no es ya la distribución proporcional de la *eunomía* soloniana, sino un reparto equivalente para todos. Este asunto, precisamente, será el punto de partida de la argumentación de Megabizo, el siguiente participante en el debate: su intervención comienza señalando que acepta la crítica de la tiranía pero rechaza completamente la idea de que el *dêmos* sea competente para hacerse cargo de la dirección de la marcha colectiva. Al contrario, si lo que se pretende es evitar la *hýbris*, “no hay nada más necio e insolente [*hybristóteron*] que una muchedumbre inepta” (Heródoto, trad., 1982, III, 81.1). De esta suerte, la propuesta de Ótanes es descartada por Megabizo en función del objetivo general de su propia argumentación.

Los límites de este pasaje herodoteo respecto de la fundamentación política de la democracia se hacen aquí manifiestos. El discurso de Ótanes se compone de un tramo crítico (con la tiranía) y de uno propositivo (sobre la democracia). Sobre el uno se construye el otro, es decir, la propuesta democrática se articula dentro de los márgenes que dibuja la crítica a la tiranía, por lo que el gobierno del *dêmos* acaso no constituye más que una posibilidad entre otras de ejecución del principio que se remarca en la oposición a la tiranía (el proceso de *dikê*).

En este sentido, el tramo crítico de Ótanes es extensible, en la obra herodotea, al planteamiento general del mundo griego, por más que su propuesta positiva discrimine unas *pólis* sobre otras (Moles, 2002). En otros momentos de la *Historia*, en efecto, pueden apreciarse otras formas políticas que, si bien no se corresponden completamente con la organización democrática que propone Ótanes, sí cumplen con la oposición a la tiranía y, por tanto, con la aceptación del horizonte piadoso que la sustentaba.<sup>14</sup> Un momento de las

14 A los espartanos se les atribuye, en el texto herodoteo, una fuerte oposición a la tiranía

conversaciones que mantienen Jerjes y Demarato, el rey espartano depuesto que se refugió en la corte del rey persa, servirá para ilustrar este punto. Ante el elogio que realiza Demarato de los griegos y de la resistencia que ofrecerán a la invasión persa, Jerjes afirma divertido:

¿Cómo podrían oponerse a un ejército tan poderoso como este mil, diez mil o incluso cincuenta mil hombres, si todos ellos gozan de la misma libertad [*eleútheroi*] y no están a las órdenes de un sola persona? Pues, suponiendo que los lacedemonios sean cinco mil, es indudable que somos más de mil contra uno. Si estuvieran, siguiendo nuestra pauta, a las órdenes de una sola persona, podría ser que, por temor a su amo, hicieran gala de un valor superior a su propia naturaleza [*phýsin*] y que, pese a estar en inferioridad numérica, se viesan obligados, a latigazos, a dirigirse contra un enemigo superior en efectivos; en cambio, si son presa del libertinaje [*eleútheron*], no podrán hacer ni lo uno ni lo otro. (Heródoto, trad., 1982, VII, 103.3-4).

La unidad bajo el látigo que propone Jerjes como criterio de superioridad se relaciona en el texto con la organización política tradicional persa (“nuestra pauta”) y se caracteriza por negar la libertad de sus súbditos, podría decirse, su cualificación concreta. Se trata, pues, de una unidad meramente cuantitativa, ya que lo que hay bajo ella es anulado cualitativamente. Sin embargo, en la dispersión griega lo que predomina es la cualidad, y esa suma cualitativa, aunque polémica, acaba imponiéndose, en el relato herodoteo, al modelo persa.<sup>15</sup> En este sentido, el mundo griego aparece marcado por una igualdad en la que no hay (salvo en las tiranías) diferencias extremas como la que existe entre el rey persa y sus súbditos. La réplica que da Demarato a las palabras de Jerjes, tomando como modelo griego a los espartanos, insiste en esta cuestión:

---

(Heródoto, trad., 1982, V, 92). De hecho, serán ellos, bien es verdad que impulsados por una treta alcmeónida, quienes liberarán a Atenas de los pisitrátidas (Heródoto, trad., 1982, V, 62-65).

15 Véase Heródoto, trad., 1982, I, 136: “[los persas] consideran que el número [*tò pollòn*] hace la fuerza”. El contexto inmediato de este pasaje alude al número de hijos de cada persa, pero la sentencia se formula de un modo general y en la caracterización herodotea de los persas se presenta como aplicable en otros muchos niveles. Así, por ejemplo, en el plano militar, se hace especial énfasis en el tamaño descomunal del ejército persa y en el desconcierto y desorganización que implica: véase Heródoto, trad., 1982, VII, 40, 177, 184, 210, 236, IX, 59. Por el contrario, la cualificación caracteriza al ejército griego y le hace invencible: Heródoto, trad., 1982, VII, 211, VIII, 86, IX, 2.3, 62. Véase la asociación que se hace en Heródoto, trad., 1982, V, 78 entre la Atenas sometida a los tiranos y la Atenas isegórica en cuanto a su potencia militar. Sobre la asociación entre elementos políticos y fuerza militar, véase Darbo-Peschanski, 1987, p. 54; Forsdyke, 2006, pp. 233-235.

Lo mismo ocurre con los lacedemonios: en combates singulares no son inferiores a nadie, mientras que, en compacta formación, son los mejores guerreros de la tierra. Pues, pese a ser libres, no son libres del todo, ya que rige sus destinos un supremo dueño [*despótēs*], la ley [*nómos*], a la que, en su fuero interno, temen mucho más, incluso, de lo que tus súbditos te temen a ti. (Heródoto, trad., 1982, VII, 104.4).

Bajo el señorío del *nómos*, pues, los griegos parten de una suerte de igualdad inicial (no hay nadie por encima de ellos) que, sin embargo, como muestra el que sea Esparta el modelo aquí escogido, no es incompatible con una diversidad social.<sup>16</sup> De esta forma, según lo plantea Heródoto, el rechazo a la tiranía constituye la sustancia del modelo griego (*nómos basileús*), tanto en el caso ateniense como en el espartano. Y este rechazo tiene a su base el planteamiento piadoso que presenta Ótanes: el fundamento último de la *isonomía* que caracteriza al mundo griego es la inserción de los hombres en una dinámica que les excede y que es capaz de condicionar incluso al mejor de todos ellos. La ejecución puede ser distinta, y eso explica la diversidad de modelos políticos que caracteriza a la Grecia clásica, pero el horizonte de problemas al que se enfrentan es, sin embargo, el mismo: el respeto y la observancia de *díkē* (Harris, 2006).

Esta situación explica que el uso de *isonomía* en el corpus griego tenga un sentido distinto en función de la contraposición en la que se inserte: por un lado, en oposición a tiranía, la *isonomía* se presenta como la forma típicamente griega de organización colectiva (en este sentido, la *eunomía* soloniana es *isonomía*); por otro lado, sin embargo, la *isonomía* puede llegar a ser usada para designar el peculiar reparto democrático y, en ese caso, se opone a *eunomía*, que pasa a designar, a su vez, un gobierno de corte oligárquico (Raaflaub, 1996, pp. 143-144). Hay, pues, dos niveles de la noción de *isonomía*: uno, panhelénico, en el que el “iso” designa la igualdad entre ciudadanos que supone la posición del *nómos* en el lugar del *basileús*; otro, propio de algunas *póleis* griegas, pero no de todas, en el que el “iso” designa una igualdad radical entre los ciudadanos.

### Un *dêmos* análogo a la tiranía

La democracia ateniense se corresponde con el uso particular de *isonomía*, es decir, con la igualdad plena entre ciudadanos, pero, si es cierto lo visto hasta

16 Para Aristóteles, la *politeía* espartana consiste, como la *eunomía* soloniana, en un gobierno de tipo mixto, aunque ineficiente, que combina la monarquía (en la figura de los reyes), la aristocracia (en la gerusía) y la democracia (en el eforado). Véase Aristóteles, trad., 1988, II 9, 1270b23-26; IV 9, 1294b19-34.

aquí, esa igualdad se contempla como una forma específica de cumplir con el uso amplio, es decir, con el rechazo de la tiranía. Así refiere Aristóteles, de hecho, la historia de la deriva democrática de Atenas en su *Constitución de los atenienses*. En efecto, tras la expulsión de los pisistrátidas y antes de detallar las reformas que conducirán a asentar la democracia ateniense, Aristóteles se detiene por un momento en señalar el carácter antitiránico de los alcmeónidas, remarcando el trasfondo en el que se insertan esas medidas (trad., 2007, 20.4-5). En este marco contrario a la tiranía, se instaura el régimen de Clístenes, primer puntal de la democracia ateniense, al mezclar las tribus y reorganizar el juego de fuerzas tradicional (Aristóteles, trad., 2007, 22; Lévêque y Vidal-Naquet, 1964). A partir de entonces, entre vaivenes y oscilaciones, la comunidad ateniense irá profundizando poco a poco en medidas que potenciarán el papel político del *dêmos*, como la supresión del Consejo del Areópago por parte de Efiltes.<sup>17</sup> La Guerra del Peloponeso supondrá el culmen de este proceso:

Pasados cuarenta y ocho años tras la batalla de Salamina, siendo arconte Pitodoro, estalló la Guerra del Peloponeso, en cuyo transcurso las clases populares [*ho dêmos*], que se habían refugiado en la Acropolis y se habían acostumbrado a recibir un sueldo [*misthophoreîn*] por participar en las expediciones, tomó [sic] la decisión, en parte voluntariamente, en parte forzadas a ello, de administrar por sí mismas los asuntos políticos de la ciudad [*tên politeían*]. (Aristóteles, trad., 2007, 27.2).

La mistoforía, como veremos, y la presencia continua del *dêmos* en el interior de la *pólis*, van a posibilitar la radicalización democrática de Atenas. Todavía bajo el mando de Pericles, según Aristóteles, Atenas conseguirá mantener su buen rumbo, pero, tras su muerte, la situación empeorará drásticamente hasta dar forma a la *politeía* que Aristóteles contempla como actual:

Finalmente, fue entonces cuando se llegó al actual régimen que confirió los mayores poderes [*tên exousían*] a la mayoría. En efecto, entonces el pueblo se hizo dueño [*kýrion*] de todo, y todo quedó regulado por los decretos y los tribunales en los que el pueblo era el único soberano [*ho kratôn*]. (Aristóteles, trad., 2007, 41.2).

---

17 Sobre las reformas de Efiltes contra el Consejo del Areópago, véase Aristóteles, trad., 2007, 25. Un breve resumen de sus consecuencias: “las funciones políticas, tales como la salvaguardia de la constitución y la rendición de cuentas de los magistrados, fueron transferidas al Consejo de los quinientos y a los tribunales populares” (Guariglia, 2010, p. 169). Anteriormente, Aristóteles ha señalado que, después de las Guerras médicas, al encargarse el Consejo del Areópago del gobierno de Atenas, “los ciudadanos conocieron un gobierno benévolo en esta época” (trad., 2007, 23.2). Sobre el carácter aristocrático del Consejo del Areópago, véase Aristóteles, trad., 2007, 3.6.

Con ello se llega al régimen que Aristóteles describe con detalle en la segunda parte de la obra (trad., 2007, 42 y ss.), es decir, a la Atenas de su actualidad (Keaney, 1992). La descripción que sigue no contiene ninguna objeción explícita, limitándose a detallar las instituciones, su función y su contexto. La *Política* es más bien el texto al que tenemos que acudir si queremos comprender las razones del rechazo aristotélico.

En ese texto, los análisis generales que Aristóteles le dedica a la democracia pasan por distinguir diferentes formas en las que se va dibujando un proceso gradual de atribución de responsabilidades al *dêmos*. Así, de unas organizaciones democráticas más restrictivas en las que se impone que “no sobresalgan más los pobres que los ricos” (puesto que aquellos son siempre mayoría) o que “las magistraturas se conceden a partir de los tributos [*timēmáton*] pero siendo estos poco elevados” se pasa a otras que permiten ya a cualquier ciudadano participar en las magistraturas; de entre estas, se distinguen además dos tipos: aquellas en las que se da esta situación, pero “la ley es la que manda [*árkhein dê tôn nómon*]”, y aquellas en las que no (Aristóteles, trad., 1988, IV 4, 1291b30-1292a6). Este último tipo es la democracia más radical (*dēmokratía teleutaía*: Aristóteles, trad., 1988, IV 6, 1293a1-10), en la que el *dêmos* tiene la última palabra en cualquier asunto y coincide con la descripción que se ofrece de la *politeía* actual de Atenas en la *Constitución de los atenienses*.<sup>18</sup>

El problema fundamental de esta organización política es, precisamente, su radicalidad democrática: la omnipotencia de la asamblea implica que los *nómoi* pueden ser en cualquier momento sustituidos por los decretos y, por tanto, dejan de tener vigencia.<sup>19</sup> En este sentido, esta democracia culminada supone el gobierno del *plêthos* y no del *nómos*, lo que la asemeja al peor de los regímenes políticos:

El pueblo se convierte en monarca, uno solo compuesto de muchos, ya que los muchos ejercen la soberanía, no individualmente, sino en conjunto. (...) Un pueblo de esta clase, como si fuera un monarca, busca ejercer el poder monárquico, sin estar sometido a la ley, y se vuelve despótico, de modo que los aduladores son honrados, y una democracia de tal tipo es análoga [*análogon*] a la tiranía entre las

18 Sobre la relación entre este tipo de democracia y las reformas de Clístenes, véase Aristóteles, trad., 1988, VI 4, 1391b2-22.

19 Los decretos son medidas concretas que, en principio, buscan particularizar la rigidez universal del *nómos* para adecuarlo a la “naturaleza de las cosas” (Aristóteles, trad., 1949, V 10, 1137b13-29). El problema, pues, no es tanto la existencia de decretos, que son necesarios para llegar donde no llega el *nómos*, sino que sean prioritarios respecto de este.

monarquías. Por eso su carácter [*éthos*] es el mismo: ambos regímenes ejercen un poder despótico sobre los mejores, los decretos son como allí los edictos, y el demagogo y el adulator son una misma cosa o análoga. (Aristóteles, trad., 1988, IV 5, 1292a15-21).

Esta analogía ataca directamente el sentido mismo del proyecto democrático, al menos tal y como lo planteaba Ótanes: si la *isonomía* ha de proclamarse para evitar el gobierno de un hombre, el gobierno de todos los hombres no deja de tener el mismo problema. Se repite aquí, pues, la crítica que hará Megabizo al señalar que, si lo que se quiere es evitar la *hybris*, la solución no puede ser la de dar rienda suelta a la *hybris* del *dêmos*. En una tiranía, en efecto, el lugar del *basileús* está ocupado por un solo hombre, lo que hace que los *nómoi* sean revocables por los edictos del tirano; de igual modo, en la democracia más radical el *dêmos* y sus decretos hacen las veces de tirano.<sup>20</sup>

De esta forma, el juicio de Aristóteles sobre la democracia ateniense de sus días señala un problema grave de su organización como *pólis*. Si la estructura de la *pólis*, como hemos visto, se diseñaba a partir del rechazo del gobierno de los hombres (incluso el mejor de ellos), es decir, a partir del vaciado que suponía la instauración del *nómos* como *basileús*, lo que hallamos al cabo de la deriva política ateniense es una anulación de esa misma estructura. La *isonomía* democrática llevada hasta sus últimas consecuencias acaba destruyendo la *isonomía* en sentido amplio.

### Iguales en algo, iguales en todo

Para Aristóteles, las diferentes formas de *politela* constituyen respuestas diferentes a una misma cuestión: el problema de *dikē*.<sup>21</sup> Aunque al cabo de su historia, seguimos todavía en la Grecia antigua y esta *dikē* tiene las mismas resonancias que hemos visto en Solón. Existe, no cabe duda, una diferencia, puesto que en Aristóteles sí que hallamos ya una cierta acotación del problema. El debate sobre *dikē* se ha constituido entre tanto en debate político, es decir, se ha delimitado como problema de la *pólis*.<sup>22</sup> Pero la *pólis* no es cualquier cosa, sino la forma específica de existencia del *ánthrōpos*, por lo que su problemática

20 Sobre las relaciones entre la tiranía y la democracia extrema ateniense, véase Aristóteles, trad., 1988, V 11, 1313b32-1314a1. Ya Platón había explorado las continuidades entre la práctica de los tiranos y la de los demagogos en la discusión de Sócrates con Polo en el *Gorgias* (466a y ss.).

21 Véase, por ejemplo, Aristóteles, trad., 1988, III 9, 1280a7-25; VI 3, 1318a19-26.

22 Este acotamiento se expresa explícitamente en el siguiente pasaje: “la justicia [*dikē*] es el orden [*táxis*] de la comunidad civil” (Aristóteles, trad., 1988, I 2, 1253a38).

tiene todavía un alcance universal.<sup>23</sup> Sea como sea, también en Aristóteles *dikē* constituye el principio que hace a la *pólis* ser lo que es y, por lo tanto, constituye una respuesta sobre su entidad, el señalamiento de sus límites. Por ello, *dikē* no es convención, no admite cualquier forma de organización, aunque sí alberga una constitutiva variedad.<sup>24</sup>

En cualquier caso, y desde el momento en que *dikē* consiste en reconocimiento de lo que la *pólis* es, eso implica un punto de vista global sobre ella y, como tal, una cierta igualdad: la igualdad de los ciudadanos frente al *nómos*, que, como hemos visto en Solón y en Heródoto, no tiene por qué traducirse en una igualdad de los ciudadanos entre sí. El siguiente texto de la *Política* permite poner de relieve que el horizonte de la *pólis* (es decir, la observancia de *dikē*) siempre implica esta referencia a una igualdad establecida por el *nómos* (*isonomía* en sentido amplio), y no una igualdad numérica como tal:

Pues la igualdad es de dos clases: la igualdad numérica e igualdad según el mérito [*kat' axían*]. Entiendo por numérica lo que es idéntico o igual en cantidad o tamaño, y según el mérito lo que es igual en proporción [*tò lógō*]. Por ejemplo, numéricamente, tres excede a dos y dos a uno en igual cantidad, y proporcionalmente cuatro sobre dos es igual que dos sobre uno, pues igual fracción es dos de cuatro y dos de uno, en ambos casos es la mitad. Y aunque todos están de acuerdo en que lo absolutamente justo [*tò haplôs díkaion*] es la igualdad según el mérito, disienten, como se dijo antes, los unos [esto es, los demócratas] porque, si son iguales en un aspecto, creen ser completamente iguales, y los otros [esto es, los oligarcas] porque, si son desiguales en algún aspecto reclaman para sí la desigualdad en todo. (Aristóteles, trad., 1988, V 1, 1301b29-39).

El debate sobre la *politeía*, pues, no gira en torno a la *dikē haplôs*, que pasaría por la defensa de la *isonomía* en sentido amplio, es decir, de la igualdad *kat' axían*, sino que la discrepancia aparece cuando se trata de determinar en función de qué mérito debe establecerse esa igualdad. En este sentido, en diversos pasajes de su obra, Aristóteles señala que hay tres (o cuatro) referentes de esa igualdad meritatoria, que caracterizan diferentes formas de *politeía*:

23 Viene aquí al caso recordar los análisis aristotélicos con los que se abre la *Política* que señalan que el *ánthrōpos* es un *dsōon politikón* puesto que tiene *lógos*, es decir, no solo manifiesta placer y dolor, sino también, y ante todo, “lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto [*tò díkaion kai tò ádikon*]” (Aristóteles, trad., 1988, I 2, 1253a8-15).

24 La concepción convencional de *dikē* se corresponde, en el pensamiento aristotélico, con el planteamiento sofístico: véase Aristóteles, trad., 1988, III 9, 1280b5-12. Véase también Platón, *Teeteto* 172a-b.

Todos están de acuerdo, en efecto, en que lo justo en las distribuciones [nómais] debe consistir en la conformidad con determinados méritos [kat' axían tinà], si bien no coinciden todos en cuanto al mérito mismo, sino que los democráticos lo ponen en la libertad, los oligárquicos en la riqueza o en la nobleza y los aristocráticos en la virtud. (Aristóteles, trad., 1949, V 3, 1131a25-29).

Como vemos, no se trata de que la democracia defienda la igualdad y el resto no, sino que la igualdad que defiende la democracia es de un tipo que se adscribe a todo hombre libre. Ahora bien, en cuanto todo *polítēs* es libre, se deshace el criterio de proporcionalidad; todos son igualmente iguales en ese aspecto. En este sentido, la proporción que se establece en función de la libertad convierte la igualdad proporcional constitutiva de la *pólis* en una igualdad aritmética. De ahí que, en la *Ética a Eudemo*, Aristóteles sostenga lo siguiente:

Y puesto que lo equitativo lo es o en función del número o en función de la proporción [kat' analogían], también lo serán las formas [eidē] de lo justo, de la amistad y de la comunidad. En efecto, en función [de la igualdad] de número se fundan la comunidad democrática y la amistad entre compañeros, pues se miden por el mismo patrón; mientras que en función [de la igualdad] de proporción lo son la aristocrática —la mejor— y la monárquica. (Aristóteles, trad., 2002, VII 9, 1241b33-37).

Vemos, pues, que en este texto Aristóteles sostiene que la democracia se basa en la igualdad aritmética, contradiciendo lo citado anteriormente acerca del acuerdo general en torno a la igualdad proporcional. Esta divergencia, sin embargo, es aparente, puesto que el pasaje apunta a una cuestión que se encontraba *in nuce* en los análisis anteriores. En efecto, cuando se establece una proporcionalidad debe ser entre, al menos, cuatro términos (dos y dos: A es a B lo que X es a Y, de modo que A es a X lo que B es a Y), pero, en el caso de la proporcionalidad democrática, el criterio asumido no permite discernir entre los miembros de la *pólis*, por cuanto todos se caracterizan por ser iguales en ese punto (es decir, A = B). De esta forma, la igualdad proporcional deviene igualdad aritmética: a todos los corresponde lo mismo porque todos son iguales entre sí. El texto de la *Ética a Eudemo*, simplemente, expresa este problema de una manera aproblemática.<sup>25</sup>

25 La tesis de Jaeger (1995) del carácter original de la *Ética a Eudemo* (pp. 262-297) o la opinión generalizada de la hermenéutica aristotélica de señalarla como obra temprana (Anagnostopoulos, 2009) podría servir para explicar la discrepancia en este pasaje y las afirmaciones de la *Política*, indicando una profundización en el planteamiento aristotélico del problema de la democracia por parte del texto más tardío. En cualquier caso, más allá de hipótesis genéticas, el planteamiento de fondo se mantiene: la igualdad aritmética incumple la proporcionalidad que constituye la *dikē haplōs* y, ya sea que esa igualdad la caracterice de inicio

En efecto, lo inquietante de la democracia, dentro de los planteamientos que hemos visto, es que se postula como un modo de cumplir la exigencia de proporcionalidad, aunque esa manera pueda acabar por deshacerla e instaurar la igualdad aritmética. De esta forma, y conectando con lo anterior, se podría decir que, para Aristóteles, la democracia es aquella forma política que, buscando respetar el principio de *díkē*, acaba por deshacerlo internamente. Por ello, la democracia es, para Aristóteles un extremo que debe ser contenido, si no quiere destruirse como tal.

Las medidas de contención, precisamente, van en sentido contrario al proceso de profundización democrática que hemos visto antes. De hecho, según señala en la *Política*, la mejor democracia para Aristóteles es aquella que se encuentra estructurada de tal forma que al *dêmos* le es imposible acudir constantemente a las asambleas:

El mejor pueblo es el campesino, de modo que es posible establecer también una democracia donde la muchedumbre vive de la agricultura o de la ganadería. En efecto, por no tener mucha fortuna [*ousían*] están tan ocupado [*áskholos*] que no puede asistir con frecuencia a la asamblea; y por no tener las cosas necesarias, pasan el tiempo en sus trabajos y no desean lo ajeno, sino les es más grato trabajar que dedicarse a la política [*politeúesthai*] y ejercer el mando, cuando las ganancias que se sacan de los cargos no son grandes; pues la mayoría aspira más al lucro que al honor [*timês*]. (Aristóteles, trad., 1988, VI 4, 1318b9-1318b17).

Es decir, la mejor democracia es aquella en la que el *dêmos*, al no disponer de *skholé*, no puede ejercer su gobierno continuamente y se ve obligado a establecer un *nómos* que se haga cargo de la mayoría de las disposiciones.<sup>26</sup> Por lo tanto, la mejor democracia es la que menos espacio deja al *dêmos* para gobernar. Y la peor, desde luego, es la que más desarrolla la propia forma de la democracia: aquella que proporciona una abundante *skholé* al *dêmos* por medio de la mistoforía (Aristóteles, trad., 1988, IV 6, 1293a1-10). Este pago

---

o sea una consecuencia de su peculiar proporcionalidad, la democracia queda rechazada por ello. De hecho, en la propia *Política* aparecen formulaciones parecidas a las de la *Ética a Eudemo*: “De hecho, la justicia [*tò dikaion*] democrática consiste en tener lo mismo según el número y no según el mérito, y siendo esto lo justo, la muchedumbre forzosamente debe ser soberana, y lo que apruebe [*dóxei*] la mayoría, eso tiene que ser el fin [*télos*] y lo justo” (Aristóteles, trad., 1988, VI 2, 1317b3-6).

26 Argumento desarrollado en Aristóteles, trad., 1988, IV 6, 1292b25-29: “Cuando los campesinos y los que poseen una propiedad [*ousía*] moderada tienen la soberanía del régimen [*politeías*], gobiernan de acuerdo con las leyes [*politeúontai katà nómous*], pues, al tener que vivir de su trabajo, no pueden disponer de tiempo libre [*skholádsein*], de modo que poniendo al frente [*epistéantes*] la ley convocan solo las asambleas necesarias”.

por acudir a la asamblea libera a los más pobres de la necesidad y les suministra esa *skholé* necesaria para poder dedicarse a los asuntos colectivos. Una medida semejante necesita, sin embargo, de una provisión abundante de recursos: el imperio ateniense de la época clásica es así condición material de la democracia culminada (Mossé, 1987, pp. 43-47; Finley, 2000, pp. 60-84).

### El cuidado de la *areté*

Unas breves palabras sobre la propuesta política aristotélica, sobre todo en relación a lo que hemos visto al comienzo del artículo. En diferentes lugares de su obra, como es sabido, Aristóteles ofrece un esquema de las diferentes formas de gobierno que obedece a dos criterios: por un lado, la cantidad de los gobernantes (uno, varios, todos) y, por otro lado, la cualidad del gobierno que ejercen (recto o desviado).<sup>27</sup> En el cuadro generado por la superposición de estos criterios cabe destacar que, en la dualidad cualitativa correspondiente al gobierno de todos, Aristóteles sitúa a la democracia del lado del gobierno desviado, dejando el lugar del recto para un régimen que denomina sin más “régimen”, es decir, *politeía* (a veces traducido por “república”). Algunos autores han intentado salir del paso de esta distribución aristotélica mediante un razonamiento de este tipo: la fila del “todos gobiernan” representaría la democracia en general, cuya buena o mala aplicación corresponderían a una casilla u otra, según la democracia se gobernase por la ley (gobierno recto, *politeía*) o por la retórica asamblearia (gobierno desviado, al que estos intérpretes denominan “demagogia”).<sup>28</sup> Sean cuales sean los motivos que subyacen a este lavado de cara demócrata de Aristóteles, los textos no dejan lugar a dudas: lo que allí se llama democracia es, siempre, un régimen que se considera una desviación (*parékbasis*) respecto de la forma correcta de gobernar (y tanto peor cuanto mayor sea el grado de culminación democrática).<sup>29</sup> Desde

27 Véase Aristóteles, trad., 1949, VIII 10, 1160a30-b22, trad., 1988, III 7, 1279a27-b10, IV 2, 1289a25-29. La distinción aristotélica puede remontarse a la triada presentada en el debate persa de Heródoto (De Romilly, 1959).

28 Una argumentación similar puede encontrarse en diferentes libros de texto y manuales de historia de la filosofía, pero también en libros más especializados: véase, por ejemplo, Barnes, 1999, pp. 133-134, donde reduce la “compleja taxonomía de las constituciones” a monarquía, aristocracia y democracia, igualando dos formas rectas y una desviación. De un modo más elaborado, Álvarez Yágüez (2009) señala que la “propuesta alternativa” de Aristóteles “de *politeía* o república venía a ser una rectificación de lo que veía como una especie de asamblearismo desordenado y peligroso, manipulado por gentes sin interés en el bien común, que conducía a la tiranía, pero, al fin, se trataba de una *corrección dentro del mismo marco que definía la democracia*” (p. 76, subrayado del autor).

29 No es pertinente, pues, partir de la desviación (como hace, por ejemplo, Álvarez Yágüez

luego, el elogio de la democracia que se da implícito en este retorcimiento hermenéutico puede contener la mejor de las intenciones, pero doy por supuesto que es una exigencia racional inexcusable el no defender una buena causa por medio de una injusticia (aunque sea interpretativa): la democracia actual debe ser justificable por sí misma y dice muy poco de ella o, mejor dicho, de la capacidad del pensamiento actual, el que se tenga que recurrir para ello a situaciones históricas completamente diferentes de la nuestra.

Para entender la clasificación aristotélica hay que atender al criterio que permite diferenciar las diferentes agrupaciones de hombres y señalar a un tipo determinado de ellas como *póleis*. Ya desde las primeras líneas de la *Política* (trad., 1988, I 1, 1252a1-2) ha establecido Aristóteles que toda *koinónia* se establece con respecto a “algún bien”.<sup>30</sup> En este sentido, el objetivo de la *pólis* no deja de ser en cierto modo redundante, lo que es señal de su “perfección” como comunidad: no se ha establecido para vivir, sino para vivir bien (Aristóteles, trad., 1988, I 2, 1252b27-30). Que esta sea la causa final de la *pólis* no quiere decir que se cumpla, pero sí implica que se intente conseguir, lo que apunta hacia un “cuidado de la *areté*” que debe ser rector para toda *pólis*:

En cambio, todos los que se preocupan por una buena legislación [*eunomías*] indagan sobre la virtud y la maldad cívicas. Así es evidente que para la ciudad que verdaderamente sea considerada tal, y no solo de nombre, debe ser objeto de preocupación la virtud [*perì aretès epimelès*], pues si no la comunidad se reduce a una alianza militar [*symmakhía*] que solo se diferencia espacialmente de aquellas alianzas cuyos aliados son lejanos, y la ley resulta un convenio [*synthékē*] y, como dijo Licofrón el sofista, una garantía de los derechos [*tôn dikaiōn*] de unos y otros, pero no es capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos. (Aristóteles, trad., 1988, III 9, 1280b5-12).

---

al entender la *politeía* como corrección de la democracia: ver nota anterior): el punto de vista teleológico de Aristóteles (y del pensamiento griego en general) toma como punto de referencia para la definición de algo su “perfección”, su “culminación”, su *telos*. Así, cuando Aristóteles habla del *ánthrōpos*, a pesar de que esta palabra no excluye de por sí a las mujeres o a los bárbaros, es palmario que se refiere al *anēr*, al varón libre adulto griego, único que cumple, según el propio Aristóteles, con los requisitos que adscribe al “ser humano”. Así, por ejemplo, se dice en la *Política*: “Y en todos ellos existen las partes del alma, pero existen de diferente manera: el esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa; la mujer la tiene, pero sin autoridad [*ákuron*]; y el niño la tiene, pero imperfecta [*atelés*]” (Aristóteles, trad., 1988, I 13, 1260a12-14). Es la forma recta, pues, la que debe servir de patrón para entender la desviación, no a la inversa. Sobre la hembra como “desviación” del macho, véase Aristóteles, trad., 1994, IV 3, 767b8. Sobre la jerarquía sexual en Aristóteles, véase Femenías, 1994.

30 Por lo demás, esto no es algo específico de las comunidades, de hecho, toda acción humana se dirige hacia “algún bien” (Aristóteles, trad., 1949, I 1, 1094a1-2).

En este sentido, el impulso de toda *pólis* es constitutivamente aristocrático, en cuanto su comunidad de objetivos pasa por un mejoramiento que se contrapone a esas alianzas de hombres que se constituyen con miras a objetivos necesarios, pero peores, como la defensa o el comercio. La *pólis*, pues, no consiste en cualquier agrupación de hombres, sino en una que tiene una finalidad perfecta. Es precisamente este objetivo de la *pólis* como *koinōnía* lo que establece un principio que permite diferenciar entre las *politeíai* correctas y las desviadas (entre las que se encuentra la democracia): si se mira por este bien común o no (Aristóteles, trad., 1949, VIII 10, 1160a30-b22, trad., 1988, III 7, 1279a27-b10).

Al subrayar el horizonte perfecto que constituye el proyecto comunitario que es la *pólis*, Aristóteles conecta su reflexión con los principios que regían la tarea legislativa soloniana. Un gobierno que tenga en cuenta la dimensión de lo mejor debe pasar por respetar los límites de la comunidad y la diversidad de elementos que se da en ella. Y esto apunta, precisamente, a una distribución de cargos y responsabilidades políticas acorde con la contribución de cada cual a ese perfeccionamiento:

Es evidente, pues, que la ciudad no es una comunidad de lugar para impedir injusticias recíprocas y con vistas al intercambio. Estas cosas, sin duda, se dan necesariamente si existe la ciudad; pero no porque se den todas ellas ya hay ciudad, sino que esta es una comunidad de casas y familias para vivir bien, con el fin de una vida perfecta [*teleteías*] y autárquica. (...) Por consiguiente, hay que establecer que la comunidad [*tèn politikén koinōnían*] existe con el fin de las buenas acciones y no de la convivencia [*sydsên*]. Por eso precisamente a cuantos contribuyen en mayor grado a una comunidad tal les corresponde una parte mayor de la ciudad que a los que son iguales o superiores en libertad o en linaje, pero inferiores en virtud política, o a los que los superan en riqueza, pero son superados por aquellos en virtud. (Aristóteles, trad., 1988, III 9, 1280b29-1281a8).

En este texto se establece una graduación de la participación política en función de la *areté* de los miembros de la comunidad. Por lo tanto, la *politeía* más adecuada para Aristóteles parecería ser la aristocrática (o la monárquica, en el caso de que hubiera alguien con una *areté* hiperbólica: Aristóteles, trad., 1988, III 13, 1284a3-b33). De hecho, estas son formas consideradas rectas en el cuadro de formas de gobierno. Sin embargo, la reflexión aristotélica incluye un tercer régimen que, aunque menos excelente, presenta características propias que lo hacen más plausible y estable (Berti, 2012, pp. 80-87). Se trata de lo que Aristóteles denomina, sintomáticamente, *politeía*, que no es una

democracia regida por leyes (esto sigue siendo democracia, es decir, gobierno desviado, aunque sea mejor que su forma culminada), sino un régimen mixto de participación política semejante al que hemos visto en el caso de Solón o de Esparta.<sup>31</sup> En efecto, en la misma línea que la intervención soloniana, Aristóteles señalará que la diversidad de partes de la *pólis* debe ser reconocida para no caer en la *stásis*.<sup>32</sup> Ni siquiera las mejores formas de gobierno, que Aristóteles identifica a menudo con la monarquía o la aristocracia pueden impedir esto, por lo que solo un régimen mixto, es decir, un régimen donde todos participen del gobierno, aunque proporcionalmente, es capaz de ofrecer una respuesta adecuada y estable a la cuestión que plantea *diké*.<sup>33</sup>

Ante la democracia ateniense de sus días, pues, Aristóteles quiere poner de relieve algo que, quedando como trasfondo, ha acabado por perder su rendimiento específico. La *isonomía* en sentido amplio, y el reparto proporcional que articula, es el horizonte desde el que toda *pólis* emerge, pero la *pólis* democrática, sin embargo, desarrolla esta noción de tal modo que acaba por anularla como tal, hasta el punto de asumir, en el mundo clásico, un papel análogo al de la tiranía en el periodo arcaico. El análisis aristotélico constituye así el canto del cisne de la reflexión política griega que, en medio de la descomposición de la *pólis* clásica, intenta, sin mucho éxito, hacer recordar el horizonte perfectivo en el que se desarrollaron los proyectos isonómicos.

---

31 La continuidad con el régimen soloniano puede verse en el siguiente texto: “y un tercero [régimen] fundado en la propiedad [*apò timēmátōn*], que parece propio designar timocracia, pero suele llamarse república [*politeíān*]” (Aristóteles, trad., 1949, VIII, 10, 1160a32-34). Sobre el régimen mixto, véase Aristóteles, trad., 1988, IV 11, 1295b3-11, donde se rechaza el exceso y se declara que “lo moderado [*tò métrion*] y lo intermedio [*tò méson*] es lo mejor”. Sobre la *politeía* aristotélica, véase Álvarez Yágüez, 2009, pp. 84-88.

32 Véase sobre la diversidad de partes de la *pólis* y su relación con la pluralidad de formas de *politeía*, Aristóteles, trad., 1988, IV 3, 1289b27-28. La unilateralidad legislativa como causa de *stásis* es defendida en Aristóteles, trad., 1949, IX 6, 1167a22-1167b3, trad., 1988, V 1, 1301a25-39, 2, 1302a24-32. En este sentido, la participación del *demos* no será completamente rechazada por Aristóteles (ello supondría un regreso a Dracón, por así decir), sino limitada a ciertos ámbitos, que coinciden, por lo demás, con la propuesta mixta soloniana: véase Aristóteles, trad., 1988, III 11, 1281b25-31. Sobre la relación entre la participación de los diferentes niveles sociales y la *politeía* mixta, véase Guariglia, 2010, p. 182.

33 A pesar de la tensión que se da en el texto aristotélico entre una *basileía* o una *aristokratía* casi se diría que imposible y una *politeía* plausible pero menos excelente, parece que la propuesta aristotélica, si se asume una perspectiva relativa a las disposiciones usuales de las *póleis*, es decir, excluyendo la posibilidad del gobernante casi divino, sería la de que “el régimen de tipo medio es el mejor” (Aristóteles, trad., 1988, IV 11, 1296a7). Conviene señalar que esta tensión tiene su expresión en la aporía entre “si conviene más ser gobernados por el mejor hombre o por las mejores leyes” (Aristóteles, trad., 1988, III 15, 1286a7-9).

## Referencias bibliográficas

- Álvarez Yágüez, J. (2009). Aristóteles: *peri demokratías*: La cuestión de la democracia. *Isegoría Revista de Filosofía Moral y Política*, 41, 69-101. doi: <http://doi.org/10.3989/isegoria.2009.i41.664>
- Anagnostopoulos, G. (2009). Aristotle's works and the development of his thought [Las obras de Aristóteles y el desarrollo de su pensamiento]. En G. Anagnostopoulos (Ed.), *A companion to Aristotle* (pp. 14-27). Malden, Estados Unidos de América: Blackwell.
- Aristóteles (1949). *Ética a Nicómaco* (M. Araujo y J. Marías, Trad.). Madrid, MD: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Aristóteles (1988). *Política* (M. García Valdés, Trad.). Madrid, MD: Gredos.
- Aristóteles (1994). *Reproducción de los animales* (E. Sánchez, Trad.). Madrid, MD: Gredos.
- Aristóteles (2002). *Ética Eudemia* (C. Megino Rodríguez, Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- Aristóteles (2007). *Constitución de Atenas* (A. Guzmán Guerra, Trad.). En VVAA, *Constituciones políticas griegas* (pp. 35-139). Madrid, MD: Alianza.
- Barnes, J. (1999). *Aristóteles* (M. Sansigre Vidal, Trad.). Madrid, MD: Cátedra.
- Berti, E. (2012). *El pensamiento político de Aristóteles* (H. Aguilà, Trad.). Madrid, MD: Gredos.
- Bruit-Zaidman, L. y Schmitt-Pantel, P. (2002). *La religión griega en la polis de la época clásica* (M<sup>a</sup> de F. Díez Platas, Trad.). Madrid, MD: Akal.
- Darbo-Peschanski, C. (1987). *Le discours du particulier: Essai sur le enquête hérodoteène* [El discurso del particular: Ensayo sobre la investigación de Herodoto]. París, Francia: Seuil.
- De Romilly, J. (1959). Le classement des constitutions d'Hérodote à Aristote [La clasificación de las constituciones de Heródoto a Aristóteles]. *Revue des Études Grecques*, 72, 81-99. doi: <https://doi.org/10.3406/reg.1959.3571>
- Detienne, M. (1982). *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* (J. J. Herrera, Trad.). Madrid, MD: Taurus.
- Díaz López, L. (2016). La envidia de los dioses y los límites de los mortales. *Tales. Revista de filosofía*, 6, 217-226.

- Díaz López, L. (2017). Piedad y prosperidad: una lectura de la *Elegía a las Musas* de Solón. *Logos. Anales del seminario de metafísica*, 50, 83-104. doi: <http://dx.doi.org/10.5209/ASEM.56829>
- Diehl, E. (1936). *Anthologia lyrica Graeca* (Vol. 1). Leipzig, Alemania: Teubner.
- Domínguez Monedero, A. J. (2001). *Solón de Atenas*. Barcelona, CT: Crítica.
- Femenías, M. L. (1994). Mujer y jerarquía sexual en Aristóteles: Un “salto” necesario. En E. Pérez Sedeño (Coord.). *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua* (pp. 65-77). Madrid, MD: Siglo XXI.
- Finley, M. I. (1986). *El nacimiento de la política* (T. Sempere, Trad.). Barcelona, CT: Crítica.
- Finley, M. I. (2000). *La Grecia antigua: economía y sociedad* (T. Sempere, Trad.). Barcelona, CT: Crítica.
- Forsdyke S. (2006). Herodotus, political history and political thought [Heródoto, historia política y pensamiento político]. En C. Dewald, & J. Marincola (Eds.), *The Cambridge companion to Herodotus* (pp. 224-241). Cambridge, Estados Unidos de América: Cambridge University.
- Guariglia, O. (2010). Democracia: origen, concepto y evolución según Aristóteles. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 33, 157-190. doi: <https://doi.org/10.14198/DOXA2010.33.09>
- Harris, E. M. (2006). Solon and the spirit of the laws in archaic and classical Greece [Solón y el espíritu de ellas leyes en la Grecia arcaica y clásica]. En J. H. Blok, & A. P. M. H. Lardinois (Eds.), *Solon of Athens. New historical and philological approaches* (pp. 290-318). Leiden, Holanda: Brill.
- Heródoto (1982). *Historia* (Vols. 1-5; C. Schrader, Trad.). Madrid, MD: Gredos.
- Homero (1982). *Odisea* (J. M. Pabón, Trad.). Madrid, MD: Gredos.
- Homero (1991). *Iliada* (E. Crespo Güemes), Trad.). Madrid, MD: Gredos.
- Jaeger, W. (1966). *Five Essays*. Montreal, Canadá: Mario Casalini.
- Jaeger, W. (1995). *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual* (J. Gaos, Trad.). México D. F., México: FCE.
- Keaney, J. J. (1992). *The composition of Aristotle's Athenaion Politeia: Observation and explanation* [La composición de la *Athenaion Politeia* de Aristóteles: observación y explicación]. Oxford, Inglaterra: Oxford University.

- Lévêque, P. y Vidal-Naquet, P. (1964). *Clisthène l'athénien: Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI siècle à la mort de Platon* [Clístenes el ateniense: Ensayo sobre la representación del espacio y del tiempo en el pensamiento político griego desde el fin del siglo VI a la muerte de Platón]. París, Francia: Les Belles Lettres.
- Loraux, N. (2008). *La guerra civil en Atenas: la política entre la sombra y la utopía* (A. Iriarte, Trad.). Madrid, MD: Akal.
- Loraux, N. (2012). *La invención de Atenas: historia de la oración fúnebre en la "ciudad clásica"* (S. Vassallo, Trad.). Madrid, MD: Katz.
- Mitchell, L. G. (1997). New wine in old wineskins: Solon, *areté* and the *agathos* [Vino nuevo en odres viejos: Solón, *areté* y el *agathos*]. En L. G. Mitchell, & P. J. Rhodes (Eds.), *The Development of the Polis in Archaic Greece* (pp. 137-147). Londres, Inglaterra: Routledge.
- Moles, J. (2002). Herodotus and Athens [Heródoto y Atenas]. En E. J. Bakker, I. J. F. de Jong, & H. van Wees (Eds.), *Brill's companion to Herodotus* (pp. 33-52). Leiden, Holanda: Brill.
- Mossé, Cl. (1987). *Historia de una democracia: Atenas* (J. M. Azpitarte Almagro, Trad.). Madrid, MD: Akal.
- Raaflaub, K. A. (1996). Equalities and inequalities in Athenian democracy [Igualdades y desigualdades en la democracia ateniense]. En J. Ober, & Ch. Hedrick (Eds.), *Dēmokratia. A conversation on democracies, ancient and modern* (pp. 139-174). Princeton, Estados Unidos de América: Princeton University.
- Raaflaub, K. A. (2006). Athenian and spartan *Eunomia*, or: what to do with Solon's timocracy? [La *Eunomia* ateniense y espartana o ¿qué haces con la timocracia de Solón?]. En J. H. Blok, & A. P. M. H. Lardinois (Eds.), *Solon of Athens. New historical and philological approaches* (pp. 404-421). Leiden, Holanda: Brill.
- Schmiel, R. (1989-1990). The olbos koros hybris ate sequence [La secuencia olbos koros hybris ate]. *Traditio*, 45, 343-346. doi: <https://doi.org/10.1017/S0362152900012769>
- Solón (1968). *Líricos griegos arcaicos* (J. Ferraté, Trad.). Barcelona, CT: Seix Barral.
- Szegedy-Maszak, A. (1978). Legends of the greek lawgivers [Leyendas de los legisladores griegos]. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 19(3), 199-209.

- Vernant, J.-P. (1991). *Mito y religión en la Grecia antigua* (S. M. del Carril, Trad.). Barcelona, CT: Ariel.
- Vernant, J.-P. (1992). *Los orígenes del pensamiento griego* (M. Ayerra, Trad.). Barcelona, CT: Paidós.
- Vernant, J.-P. (2001). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua* (J. D. López Bonillo, Trad.). Barcelona, CT: Ariel.



# Tradición, liderazgo y política del consuelo en Abraham ibn Daud

*Tradition, Leadership and Politics of Consolation in Abraham ibn Daud*

José Antonio Fernández López  
Universidad de Murcia, España

**RESUMEN** Nuestro artículo realiza una lectura del *Libro de la tradición* de Abraham ibn Daud de Toledo, en el intento de mostrar las sugerentes intuiciones teológico-políticas que alberga esta singular crónica medieval. Poniendo el énfasis en una hermenéutica diacrónica, más que en una arqueología de las ideas, queremos indagar si las vicisitudes históricas de las comunidades judías que habitaron la Península, sus controversias comunitarias, así como su permanente autoexploración identitaria y religiosa, pueden aportar elementos relevantes para la comprensión del presente.

**PALABRAS CLAVE** Historia; tradición; liderazgo; teología política; mesianismo.

**ABSTRACT** *Our paper carries out a reading of the Abraham ibn Daud's Book of Tradition, with the purpose of showing the suggestive theological-political intuitions that this singular medieval chronicle contains. Putting the emphasis in diachronic hermeneutics, more than in an archaeology of the ideas, we want to investigate if the historical vicissitudes of the Iberic Jewish communities, their community controversies, as well as their permanent religious and identity self-reflection, can provide relevant elements to an understanding of the present.*

**KEY WORDS** *History; Tradition; Leadership; Political Theology; Messianism.*

<b>RECIBIDO</b> <i>RECEIVED</i>	11/12/2018
<b>APROBADO</b> <i>APPROVED</i>	22/01/2018
<b>PUBLICADO</b> <i>PUBLISHED</i>	28/01/2019

### **NOTA DEL AUTOR**

José Antonio Fernández López, Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía, Universidad de Murcia, España.

La investigación previa a la redacción de este artículo ha sido posible gracias a la participación de su autor en la Red temática de Excelencia “Identidades conversas desde el siglo xv al xvii: Descreimiento, asimilación, mística, nueva ortodoxia” (FFI2016-81779.REDT/AEI).

Correo electrónico: [joselirola1968@gmail.com](mailto:joselirola1968@gmail.com)

Dirección postal: Isaac Peral 7, 5º A. 30880 Águilas (Murcia). España.

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-8569-1290>

El *Libro de la tradición* (*Sefer ha-Qabbalah*) de Abraham ibn Daud (1110-1180) es una obra singular dentro del conjunto de la literatura hispanojudía.<sup>1</sup> En su mirada hacia el pasado, las tribulaciones del pueblo judío son leídas desde una sugerente clave que combina el mesianismo y el quietismo político, insertados ambos en el marco de una estructura simétrica de la historia. Fuente imprescindible de información de los hitos del judaísmo hispano, hasta comienzos del siglo xx su periodización de la historia talmúdica se consideró cuasi canónica. La capacidad de Ibn Daud para hacer visibles las vivencias del pasado, a la que se unen sus virtudes narrativas para ofrecer una consolación eficaz frente a las dificultades del presente, convirtieron a la obra en un referente para las comunidades judías de todos los tiempos. Parte de un tratado más amplio, compuesto en forma de políptico histórico en la década de 1160, la sección de este con el título *Sefer ha-Qabbalah* terminó anulado referencialmente al conjunto.<sup>2</sup>

---

1 Para las citas del *Sefer ha Qabbalah* (ShQ) hemos utilizado la numeración de líneas de texto de la edición/estudio de referencia de Gerson D. Cohen (Cohen, 1967) y la traducción al español realizada sobre la base de la edición de Cohen (Ferre, 1990). El prólogo de esta obra se cita como (ShQ, Pr.) seguido del número de página correspondiente y el epílogo como (ShQ, Ep.) seguido del número de página correspondiente.

Abraham ibn Daud nació en torno al año 1100, sin que pueda concluirse a ciencia cierta dónde. Los escasos datos autobiográficos que aporta el propio autor, y que hallamos exclusivamente en el *Sefer ha Qabbalah*, permiten esbozar la hipótesis de que nació en una ciudad del sur de la Península con una judería importante y desarrollada, probablemente Córdoba. Si sabemos que es en esta ciudad, en la cual su tío imparte enseñanzas y actúa como *nasí* y líder de la comunidad, donde Ibn Daud se familiariza con la tradición talmúdica, la literatura y poesía hebrea y la filosofía griega, islámica y judía. Estos elementos se combinan en su educación gracias a su dominio de la lengua árabe y a la cercanía intelectual con los patrones culturales islámicos. En este sentido, sus obras manifiestan una profunda familiaridad con las enseñanzas talmúdicas, amén de un conocimiento más que notable de la filosofía aristotélica, de la mano de al-Farabí o Avicena. Conocedor y crítico de las obras de Saadiah, Ibn Gabirol y Yehudah ha-Levi, su futuro trabajo filosófico estará condicionado por el intento de superación de estas. Probablemente forzado por la invasión almohade a huir a Toledo hacia 1148, compartirá el destino de muchos otros judíos andalusíes que tomaron el camino hacia el norte cristiano. Será en esta ciudad, en torno a 1160, donde Ibn Daud escribirá sus dos obras fundamentales: el tratado filosófico *Al 'aqidah Alrafi'ah* (*La fe sublime*), traducido al hebreo del original judeo-arábigo como *Ha-Emunah ha-Ramah*, y el *Sefer ha-Qabbalah*. De los cuatro libros de los que se hace autor a Ibn Daud, sólo estos dos han llegado hasta nosotros. No sobrevivieron en el tiempo ni un escrito exegético anticaraita, mencionado en el *SbQ*, ni tampoco un afamado en su tiempo y perdido tratado astrológico.

2 El título original del políptico es desconocido, usándose por parte de los primeros estudiosos modernos *Sefer ha-Qabbalah*, confundiendo la parte con el todo. Ismar Elbogen (1915/1980, p. 187) sugirió *Dorot 'Olam* ("Generaciones de las eras"), que ya fue aplicado a la obra completa por Abraham Zacuto (c. 1452-1515) en su *Libro del linaje* (*Sefer Yuhassin*), por lo que tal vez pudiera tratarse del título original.

El estudio de Ibn Daud es una historiografía donde lo cronológico acota un ámbito referencial de amplia magnitud y significativa trascendencia. La *historia* no es otra cosa que la explicitación, en forma de racionalidad, de un principio teológico-político que garantiza la supervivencia de Israel en el exilio, y este es que existe una Tradición no interrumpida, transmitida de generación en generación. En este empeño, la obra se estructura haciendo que cada una de sus partes expresen una serie de ideas recurrentes, bien como referencias generales o motivos de discusión más o menos extensos: acontecimientos decisivos de la historia judía; conciliación entre la cronología judía y la gentil; análisis de las repercusiones para la comunidad de la ruptura de la ortodoxia; significación de la incidencia en la vida de la comunidad del mal gobierno de sus líderes; la aristocracia espiritual de los rabinos y su reconocimiento por el pueblo judío y los gobernantes de las naciones. A modo de síntesis, el objetivo del *Sefer ha-Qabbalah* es armonizar y conciliar en una unidad una obra historiográfica que sirva de marco para describir cómo la historia del liderazgo rabínico se inserta en la historia universal. En la búsqueda de esta inteligibilidad, la Torá y la racionalidad occidental se combinan dando lugar a una crónica que, para cumplir sus propósitos, bebe de fuentes diversas, casi nunca confesadas, pero siempre evidentes.<sup>3</sup> El polemismo de la obra opera una racionalización de la Tradición, en la búsqueda de una hermenéutica convincente capaz de oponer un discurso sólido a las estrategias retóricas de cismáticos y miembros de otras religiones. Con este fin, racionalistas judíos como Saadiah ha-Gaón (882-942) o polemistas como R. Tobías ben Eliezer de Tesalónica (s. XI), se entremezclan en el trasfondo del relato con obras gentiles que reflejan las tendencias dominantes de la historiografía del siglo XII.<sup>4</sup> En el contexto general de una renovación del interés por la Antigüedad, Ibn Daud refleja en su tratado la indisimulada fascinación por una historia universal informada por la plástica cualidad de la simetría. Los eones y las

3 Sobre las fuentes, véase Cohen (1967, pp. 159-188). Usamos el término Torá en un sentido amplio, tal como es utilizado por el judaísmo ortodoxo. Paralelamente a los libros bíblicos (Ley o Torá escrita), el judaísmo poseía un conjunto de tradiciones y leyes orales que, con el judaísmo rabínico, comenzaron a ponerse por escrito y a comentarse, dando lugar a una reescritura permanente (Ley o Torá oral). El judaísmo rabínico profesa como dogma que la ley escrita y la ley oral fueron reveladas a Moisés en el Sinaí.

4 Fundamentalmente Orosius e Isidoro de Sevilla. Véase, Vehlow (2013, pp. 31-33). Ampliamente utilizada por los andalusíes de credo islámico, la historiografía no era una herramienta novedosa en manos de Ibn Daud. Los intelectuales judíos conocían, desde el siglo XI, la obra del brillante erudito cordobés Ibn Hazm. En su *Marâtib al-'ulûm* ("Categoría de las ciencias"), afirma que la historia, debería ocupar un lugar importante en toda propedéutica científica, ya que sirve como evidencia de la inestabilidad del mundo y del hecho de que la tiranía y la injusticia son siempre castigadas al final, mientras que la virtud siempre es recompensada (Rosenthal, 1968, pp. 37-38).

eras son escrutados con una nueva mirada, inexacta y fragmentaria, pero, en cualquier caso, dotada de una indudable y creativa curiosidad por la diferencia. El resultado es una más que heterodoxa justificación de la ortodoxia, para satisfacer las exigencias de su propio esquematismo en defensa de la Tradición. Existe una cadena de transmisión de las verdades de fe que puede ser valorada en su calidad de incontrovertible, y esta es la enseñanza rabínica, que puede retrotraerse hasta el tiempo fundacional de los profetas. Se trata de un proceso de fidelidad a la herencia recibida y de ausencia de cualquier inclusión creativa que pueda modificar la esencia de lo transmitido. Es este un rasgo que, sin embargo, no está reñido con la posibilidad de incorporar a esa cadena todas aquellas correcciones que estén amparadas por el *consenso*:

Los sabios del Talmud y los de la Mishná no dijeron nada de su propia invención, ni siquiera la cosa más pequeña, excepto las correcciones que hicieron con el respaldo de todos con el fin de construir una valla a la Torá. (ShQ, Pr. 8-11).

La historia, subsumida en una referencialidad que la desborda, se encarna en la experiencia histórica de un pueblo. La teología de la historia desplaza el plano de lo historiográfico y lo transforma en algo substancialmente diferente, dotándolo de una finalidad gregaria; la cronología apunta y valida una experiencia teológico-política traspasada por un mesianismo de genuina originalidad.<sup>5</sup> Nuestro objetivo en el presente artículo es realizar un recorrido que muestre a contraluz algunos de los pasajes y contenidos fundamentales del *Libro de la Tradición* de Abraham ibn Daud, para intentar sacar a la superficie las sugerentes intuiciones ético-políticas que, creemos, alberga esta crónica medieval. Poniendo el énfasis en una hermenéutica diacrónica que retorna del pasado, más que en una arqueología de las ideas, vamos a preguntarnos si pueden aportar algún elemento relevante para la comprensión del presente las vicisitudes históricas de las comunidades judías que habitaron la Península, sus controversias comunitarias, así como su permanente autoexploración identitaria y religiosa.

---

<sup>5</sup> *Topos* de enorme capacidad heurística para la filosofía política desde las primeras décadas del siglo xx, la dimensión política del mesianismo, que puede considerarse una variante o declinación de la teología política, constituye un ámbito teórico rico, a la vez que complejo y confuso, cuya actualidad trasciende su comprensión religiosa. Los planteamientos de autores ya clásicos como Schmitt, Benjamin, pasando por Taubes hasta Agamben, Zizek o Badiou, así lo demuestran. Una síntesis de la cuestión en Galindo Hervás (2008, pp. 139-144).

## Historia, ortodoxia y ortopraxis comunitaria

No sería más que una interpretación superficial atribuirle al *Sefer ha-Qabbalah* el deseo de una demostración incontrovertible de hechos. Sus verdaderas pretensiones son morales y políticas. La historiografía que subyace a la obra, su estructura retórica y parenética, la racionalización de la experiencia de fe del pueblo judío que lleva a cabo, son objetivos puestos al servicio de una experiencia comunitaria enraizada en el presente, el de un judaísmo andalusí que se verá forzado a un nuevo exilio hacia las tierras cristianas del norte peninsular, tras la invasión almohade. Los *acontecimientos radicales* aceleran la historia, densifican el tiempo, operando cambios profundos en la vida en el exilio; la obra del historiador, concernida por esos cambios, es una particular toma de conciencia donde se enlazan la lectura de los hitos del pasado con las vicisitudes del presente. Como si de una tosca vestidura se tratara, Ibn Daud confecciona un tejido historiográfico en el que a una sucesión cronológica que sirve de urdimbre, se le van añadiendo fragmentos en forma de narraciones no siempre ejemplares, pero siempre ejemplarizantes. Relatos de disidencia e impostura, crónicas de prohombres, sabios y reyes de la historia gentil, sirven de contrapunto al desarrollo de la Tradición verdadera. Frente a tantas tradiciones creadas por la mano del hombre, la fe auténtica se transmite en el tiempo dando lugar a una Tradición de cuya autenticidad sus defensores están tan convencidos como de la falsedad de caraítas, samaritanos, cristianos, musulmanes, maniqueos o griegos.

Idea generalmente aceptada es que la historiografía y la filosofía aristotélica de Ibn Daud forman una unidad cuyo propósito es apologético. Al énfasis de los estudios de la segunda mitad del siglo xx por poner de relieve que la singularidad del *Sefer ha-Qabbalah* se hallaba en su idea mesiánica y en el esquematismo histórico que la respaldaba (Cohen, 1967), le ha seguido en las últimas décadas una visión que prima la idea —sin negar la anterior— de que tal singularidad reside en la búsqueda, desde una amplísima amalgama de fuentes, de una definición teológico-política del judaísmo rabínico. Para esta interpretación reciente, las peculiaridades del texto parecen justificar tanto una interpretación esotérica y escatológica, como una reflexión política a la luz de la teología de la historia que se sirve para su propósito de un uso indisimulado de materiales eclécticos como fuente.<sup>6</sup> Escritos casi simultáneamente (c.1160), tanto el *Sefer ha-Qabbalah* como *Ha-Emunah ha-Ramah (La fe sublime)* —primera obra filosófica aristotélica de las letras judías— tienen una misión apologética: definir y defender el judaísmo rabínico sefardí,

6 Sobre este asunto, Krakowski (2007, pp. 219-247); Vehlow (2013, pp. 39-56).

dentro del marco general de una *apología pro religione judaica*. En el caso de su tratado filosófico, los oponentes de Ibn Daud están tanto dentro como fuera del judaísmo: filósofos de corrientes opuestas, pensadores, a su juicio, excesivamente temerarios o eruditos gentiles de *las naciones*. Aunque muchos de los elementos de la polémica con el Islam y el cristianismo no son originales, la impronta historicista que Ibn Daud da a su argumentación refuerza y da nuevos bríos a la propia idea de Tradición. Más allá de sus propios juicios de valor los datos históricos fehacientes y la misma Escritura, afirma, demuestran la existencia de una cadena ininterrumpida de la Tradición que constituye la *evidencia* empírica que fundamenta la superioridad moral del judaísmo.<sup>7</sup>

Conciliar la filosofía aristotélica con la Ley judía resultaba una empresa intelectual no exenta de riesgos ante los ojos de muchos coetáneos; inaceptable, sin ir más lejos, para un cuasi contemporáneo como Yehudah Haleví (c. 1075-1141), filósofo, médico y excepcional poeta. Ibn Daud comparte con él algunos de los principios y cuestiones esenciales para la apologética de la época: supremacía del judaísmo, definiciones del liderazgo comunitario y, tal como reza el propio título de su *Cuzary*, la búsqueda de pruebas y de respuestas “en beneficio de una fe menospreciada” (Haleví, 1910, p. XIV). Pero es mucho más lo que les separa. La filosofía impugnada por Haleví es herramienta apologética para Ibn Daud. Dado que el objetivo último de toda filosofía es, según Ibn Daud, el desarrollo intelectual de una racionalidad práctica, el judaísmo ofrece el marco más elevado para ello. Así, por ejemplo, la doctrina de los requisitos de la profecía, esencial, al igual que en Maimónides, para su concepción antropológica del mérito intelectual, deviene fundamento teológico-político al ser defendida desde una apelación al *consensus omnium* como máxima expresión de la racionalidad colectiva. Al analizar la naturaleza de la visión profética, Moisés es presentado como el paradigma de filósofo, a la vez que la Tradición rabínica como la correcta interpretación de la Torá. En este sentido, la Torá y sus preceptos se presentan en términos aristotélicos como las afirmaciones consecuentes, proposicionales e imperativas, del profeta Moisés, resultado de su *conjunción* intelectual con el Intelecto activo. Estos preceptos religiosos —fundamento ético-religioso del judaísmo rabínico— se engarzan, como si de una obra de orfebrería se tratara, sobre una red formada por las virtudes morales que se viven en el ámbito político, comunitario y familiar. La divina Providencia sostiene, en último termino, todo el edificio de este sistema filosófico mosaico-aristotélico. Para Ibn Daud, la Providencia

7 *Ha-Emunah ha-Ramah (The Exalted Faith)* (ER) II. 5., edición de N. M. Samuelson y G. Weiss (1986, pp. 185; 203-206). Véase también Samuelson (2003, pp. 170-171), Fontaine (1990, pp. 7-13). Para el estudio de su polemisismo frente a cristianos y musulmanes, Fontaine (2005, pp. 14-39).

ofrece una justificación de la inteligibilidad de un sistema en el que Dios es y puede ser perfecto, mientras que la humanidad puede ejercer la elección voluntaria sin verse comprometida intelectualmente (ER II. 6. 241).<sup>8</sup>

La cadena de la Tradición, a pesar de su deseo de resultar irrefutable desde la fiabilidad del dato, es intrincada. La verdad que transmite, para el imaginario colectivo que la sostiene, no es, por supuesto, de naturaleza meramente humana, poseyendo una esencia inalterable que es inasequible a la manipulación. El consenso y la unanimidad descansan, sobre todo, en la confianza en la probidad de unos dirigentes comunitarios y unos líderes espirituales que nunca aceptarían fijar como norma el resultado de una fabulación o mentira. La unanimidad en el consenso —tal vez una radicalización del asentimiento comunitario de épocas pretéritas— es la condición *sine qua non* de toda nueva prescripción comunitaria, de toda mínima alteración del corpus legislativo que emana de la Torá.<sup>9</sup> Por ello, no dejan de resultar sorprendentes los juegos lingüísticos de Ibn Daud, sus énfasis y también sus omisiones, ante la sombra del disenso como compañía no siempre evitable en el *camino de la verdad*. Los lectores de la obra son advertidos, en este sentido, que los sabios y rabinos, “nunca estuvieron divididos en lo fundamental de cada mandamiento, sólo en su desarrollo” (ShQ Pr., 13-14). Las disputas no refutan la idea de que la Tradición es de origen divino; el disenso, enfatiza Ibn Daud, no es herejía. No deja así de resultar paradójica la conciliación, en un texto historiográfico medieval, de la execración más visceral de las manifestaciones de fe heterodoxas, junto a la justificación del disenso como herramienta de exploración racional de la verdad revelada y su consideración como sana ortopraxis.<sup>10</sup>

Aquellos como los caraítas, los cuales dudando de la validez de la Ley oral apelan al valor superior de la razón y de la *sola Scriptura*, incurren, en el fondo, en una exaltación de la irracionalidad que socaba sin remedio el propio sentido de la existencia comunitaria judía. A la evidencia de la historia como

---

8 *Ha-Emunah ha-Ramah (The Exalted Faith)* se citará como ER, seguida de la línea correspondiente. Véase Fontaine (1990, pp. 206-214).

9 *Taqqanot*: literalmente “estatutos” u “ordenanzas”, decisiones rabínicas que tienen rango de ley. Reglamentos o prescripciones, responden a necesidades concretas y circunstanciales de una determinada comunidad, siendo excepcionales las de carácter general (Moreno Koch, 1987).

10 En la tradición rabínica anterior a Ibn Daud eran aceptables las disputas sobre aspectos prácticos de la Ley. Permitían la formulación de correcciones a las enseñanzas recibidas siempre que una mayoría suficiente las respaldara. El “con el respaldo de todos” introducido por Ibn Daud supone, en este contexto, un énfasis novedoso que, sin embargo, es más recurso retórico que determinación práctica; una paradójica radicalización del principio de transmisión, inspirada en la *ijma* o “consenso por unanimidad” de la filosofía árabe (Ferre, 1990, nota 3, p. 40).

garantía de autenticidad, Ibn Daud suma la fuerza de la racionalidad humana como sello indeleble de la cercanía al propósito divino. Si para los caraitas debe negarse la revelación de la Ley oral por su supuesto carácter abstruso y contradictorio, Ibn Daud encuentra que, más bien al contrario, esta Ley es un regalo de inspiración para contrarrestar la excesiva generalidad de los mandatos bíblicos. Los nombres, las eras y los lugares cambian; la Tradición no lo hace nunca. La honestidad del estilo de vida que subyace a la fidelidad en la Ley es la garantía de que se es leal a la herencia recibida, un legado vivo sin cuyo sustento Israel padece inevitablemente el asedio de *lo irremediable*. Esta decisión hermenéutico-metodológica refleja la valoración de una cualidad espiritual e intelectual aquilatada por fuerzas que la trascienden y que expresarían una suerte de concepción aristocracia del liderazgo. El origen elevado de los líderes del rabinato, demostrado por la exhaustiva cronología que acredita su linaje, es la garantía de veracidad de la Tradición que ellos representan. En el imaginario compartido por Ibn Daud con la tradición rabínica, la *vera auctoritas* nacional judía debe conciliar el liderazgo político y el religioso. Allí donde como en la Babilonia de los *gaones* (siglos VIII-XI) se socavó esta relación, surgen los cismas y las dificultades en la comunidad.<sup>11</sup>

Aunque apuntado incisivamente en la introducción del *Sefer ha-Qabbalah*, es en el capítulo segundo de la obra donde el autor introduce una de las temáticas fundamentales de la obra, la caracterización del sectarismo judío. Presentado como un hecho histórico incontrovertible, el sectarismo es considerado como un elemento determinante de la historia de Israel. Las catástrofes históricas del pueblo judío se muestran como el resultado de la pérdida de autoridad moral de sus dirigentes políticos y religiosos. Ibn Daud mira retrospectivamente este fenómeno, en busca de argumentos para comprender el presente. Desde esta lectura desarrolla una más que particular visión idealista y aristocrática de la praxis del gobierno comunitario: la idea de que los líderes de la comunidad, a cuya cabeza debe hallarse un representante de la estirpe de David —ya sea por la *sangre* o, en su defecto, *en el espíritu*—, tienen como misión primordial la búsqueda del bienestar de la colectividad, el cual solo es posible desde la búsqueda del consenso y la unidad entre la aristocracia de la aljama o judería, los rabíes y los cortesanos al servicio de los monarcas cristianos y musulmanes bajo cuyo dominio se encuentran.

---

11 *Gaon*, “sabio”, “entendido”. Mientras que *naguid* (“líder”) es el título usado por los líderes de ascendencia no davídica en el Magreb y Al-Ándalus a partir del s. XI, el término *nasí* (“príncipe”) fue utilizado por los descendientes de David que ejercieron como líderes del *Sanedrín* en Palestina, exiliadas en Babilonia o cualquier otro miembro prominente de las comunidades esparcidas por el mundo descendiente de David (Herrmann, 1985, pp. 290-292).

La primera gran ruptura en la historia judía, la herejía samaritana, anticipa en el tiempo la dinámica connatural a todo sectarismo y sus consecuencias generales para la vida comunitaria. Para la comprensión de la naturaleza de esta escisión y su repercusión en la historia judía posterior, Ibn Daud retrotrae su relato a los tiempos de la conquista de Jerusalén por Alejandro Magno (332 a.C.). Allí tendrán lugar dos hechos antagónicos: un éxito —atribuible a la intercesión divina—, la intercesión de Simeón el Justo ante Alejandro para que no destruya el Templo ni destierre a los habitantes de Jerusalén;<sup>12</sup> y un fracaso —en este caso, atribuible a los hombres—, la concesión, por parte del mismo monarca, de una carta de tolerancia y derechos de culto a los herejes samaritanos. La interpretación que Ibn Daud realiza de estos hechos, se ajusta al propósito apologético de la obra. El *cisma samaritano*, que de facto supuso el establecimiento de un santuario propio en el Monte Garizim de Samaria y la aceptación como única fuente de revelación la Escritura, junto a una praxis cültica que substituye los sacrificios en el Templo por los de su propio santuario, es un vector de desviación que debilita la economía de la salvación. Los planes divinos se ven alterados o dilatados por el despropósito humano. En este caso, el relato de los acontecimientos que discurren desde la gestación del cisma hasta la ruptura definitiva,<sup>13</sup> responde a un patrón iterativo y ejemplarizante, extrapolable a otros acontecimientos singulares de la historia judía. Cuando resalta el aspecto moral de los hechos, Ibn Daud se hace eco de las fuentes comunes al respecto para transformar sutilmente una certeza histórica —los líderes de Samaria solicitaron de los griegos un reconocimiento oficial de su propio culto, culminando un largo proceso político y religioso iniciado al menos un siglo antes— en la génesis de un movimiento herético diferente y de suma importancia para la comprensión del judaísmo medieval hispano.<sup>14</sup> El hecho de que este forma de judaísmo heterodoxo, el caraísmo, no se desarrollara hasta los siglos IV y V d. C., que no se convirtiera en una herejía organizada hasta el tiempo de Anán ben David (siglo VIII), y que la propia tradición hubiera aceptado de forma unánime que su precedente más directo era el movimiento saduceo y el samaritanismo, no son obstáculo para la visión *alternativa* de Ibn Daud. Su motivación, pensamos, ni es espuria, ni responde a una búsqueda superior de objetividad histórica. Debe ser entendida en el

12 Sobre el personaje, véase Tropper (2013).

13 Ibn Daud fija el origen de la herejía en el dudoso linaje de los samaritanos, a los que atribuye ser descendientes de los colonos extranjeros que fueron deportados al reino norte (Israel) por los monarcas asirios, no tanto, como también recoge la tradición, el ser descendientes de los israelitas que no fueron deportados a Babilonia.

14 Fuentes: crónica de Neh 13, el informe de Flavio Josefo en Ant. XI y el Sefer Yosippón (s. X).

contexto del esquema general desde el que articula su obra, donde lo histórico se torna escatológico, y que pasamos a comentar.

La progresiva transformación del Talmud en el elemento catalizador de la vida judía y en su factor dominante, discurrió en paralelo al desarrollo, en ciertos ámbitos, de una reflexión crítica sobre la esencia de la Tradición.<sup>15</sup> Esta reflexión, de carácter polémico, retomó con bríos renovados el tradicional debate fe-razón, figura clásica de la controversia intrajudía que ya había generado enconadas disputas en el judaísmo helenístico. La difícil conciliación del paradigma teológico-político de la existencia judía en el exilio con el racionalismo filosófico tendrá su expresión privilegiada en la suerte que correrá el Talmud de Babilonia y en cómo este, en última instancia, terminará convirtiéndose en el garante de la unidad del judaísmo.<sup>16</sup> El desarrollo del estudio de la Ley oral en Babilonia llevó al Talmud a toda una serie de conclusiones legales basadas en sutilísimas precisiones sobre el sentido de los términos y pasajes de la Mishná y de la Escritura. Su objetivo era claro: formular un entramado legal que pudiera dar cumplimiento al ideario religioso judío. La reivindicación caraíta de los derechos de la razón y de la libre interpretación de la Torá escrita fue el intento, último y apasionado, de reconducir las interpretaciones legales y éticas de los preceptos ético-religiosos hacia lugares más accesibles a la racionalidad común. Una exigencia ésta sostenida junto a la acusación al judaísmo rabínico de haber fabricado un corpus dogmático imposible de justificar desde la revelación. Tan nacionalistas y religiosos como el rabinismo tradicional, la teología sistemática caraíta defenderá una armonía entre razón y revelación emparentada con los principios escolásticos de los *mutakallimum* musulmanes; una armonía esta también reivindicada, paradójicamente, desde el *otro lado*, por autores como Saadiah Gaón, Maimónides o el propio Abraham ibn Daud.<sup>17</sup>

Más allá de las invectivas vehementes de índole moral y religiosa que uno supone no extrañas a la retórica y a la idiosincrasia de los hombres

15 El denominado “período judío antiguo” termina con la consolidación del poder cristiano en Palestina y, posteriormente, el dominio musulmán en Babilonia. Estos son los momentos en los que se editan en su forma actual, las dos versiones del Talmud, palestinense y babilónico. Ambos se convierten en el fundamento normativo del Israel en el exilio. Por razones históricas diversas, el Talmud de Babilonia terminará teniendo mayor autoridad que el palestinense, convirtiéndose, además en la referencia fundamental de la vida de la mayor parte de las comunidades judías en la Edad Media. Una síntesis histórica sobre el desarrollo del Talmud, De Lange (1996, pp. 95-119).

16 Un texto clásico sobre la autocomprensión judía del exilio, Baer (1988).

17 Sobre los orígenes del caraísmo, Astren (2004, pp. 65-102); Birnbaum (2009, pp. 309-318). Un marco general de comprensión de filosofía islámica y su relación con el pensamiento judío medieval en Ramón Guerrero (2004).

del Medioevo, en Ibn Daud percibimos la claridad y la objetividad de un racionalista en su valoración de las dificultades y el peligro que la *diferencia* pueden suponer no sólo para la cohesión, sino, sobre todo, para la supervivencia de una comunidad tolerada por gobernantes de distinto credo. Si al igual que sus contemporáneos judíos designa a los caraítas con el apelativo de *sectarios* y *saduceos*, ¿por qué, entonces, retrotraer el tiempo de su génesis espiritual al cisma samaritano? Porque el contexto vital en el que brotó su herejía es extrapolable al tiempo presente y expresa un leitmotiv que resuena recurrente en las desventuras históricas del pueblo hebreo: todas las calamidades de la historia judía son el resultado de rechazar la autoridad de los sabios y de los gobernantes legítimos. No hay, pues, anacronismo en el uso de los términos sino una profunda sintonía identitaria entre los herejes de todos los tiempos, algo que Ibn Daud como historiador de las mentalidades quiere remarcar. La prueba irrefutable del valor de la ortodoxia es cómo la historia no contradice las promesas de la Escritura. En Ibn Daud, esta idea es inseparable de una concepción mesiánica de profundo calado y ampliamente difundida entre sus contemporáneos.<sup>18</sup> Las profecías redentoras aún no se han cumplido y la restauración davídica está por venir. Inspirándose en Saadiah Gaón, refuta las afirmaciones de los caraítas sobre el cumplimiento de las promesas mesiánicas. La historiografía aporta una palabra decisiva al respecto, pero no es la única. La lectura retrospectiva de la historia se alía con una renovada proyección de las esperanzas futuras. El tiempo de la historiografía no se detiene en una valoración del pasado que aporta luz a la actualidad del presente, sino que parece tomar impulso, acelerando la historia, eliminando la distancia que parece insalvable entre las desventuras de la vida cotidiana y las esperanzas futuras. Franz Rosenzweig (1979, p. 345) ha llamado *presente-trampolín* a este momento singular del tiempo, por oposición al presente-pasarela del tiempo lineal y de la razón histórica. Y es por ello, por lo que Ibn Daud despliega, en una cronología que aspira a la exhaustividad, un principio escatológico que articula la interpretación de los textos de las promesas junto a los signos del presente, las profecías mesiánicas y las calamidades de la historia, para presentar de esta forma el cuadro completo de una historia teológico-política del pueblo judío que aspira a la completud.

---

18 Los cálculos de Ibn Daud sobre la venida del Mesías son la expresión de un estado de ánimo común en el judaísmo hispano del siglo XII. Abraham bar Hiyya y Maimónides hablan de los signos que anunciarán la inminente redención. Para este último, la historia gentil ilumina como un foco invertido la historia de Israel, generando señales inequívocas de la irrupción de un tiempo cualitativamente diferente. Véase Töyrylä, 2014.

## Escatología y política del consuelo

La lectura de los acontecimientos de la historia se explicita en la reflexión escatológica de Ibn Daud como una singular forma de dualismo. Por un lado, como si de una epistemología dialógica se tratara, una permanente referencialidad de lo histórico-universal activa premeditadamente la comprensión de la intrahistoria judía. Por otro, si lo escatológico es, por definición, una mirada comprensiva y aprehensiva del futuro, fundamentada en eso que se ha definido como *principio esperanza* (Bloch, 2007), no es menos cierto que el uso de la simetría como patrón de lo histórico en Ibn Daud se despliega, también, como lectura invertida de los acontecimientos negativos del pasado. Las calamidades históricas expresan un reverso de esperanza, revelan, en una apocalíptica consecuente, que la historia universal no convierte a la intrahistoria judía en víctima benjaminiana, sino en exigencia de renovación de los fundamentos de su esperanza. Así, al mirar retrospectivamente la historia de las calamidades de Israel, Ibn Daud advierte cómo, por ejemplo, el devenir de la historia de Roma repercute directamente en la historia del pueblo judío y, sin embargo, a su vez es generador de acontecimientos radicales que para ese propio pueblo tiene un carácter fundante y una impronta marcadamente existencial. Consigna Ibn Daud: “Después de la destrucción del Templo subió Rabbán Yohanán ben Zakkay a Yabne y allí juzgó a Israel y compuso normas y vallas para la Torá hasta que falleció en este lugar” (ShQ II, 172-175). La destrucción del Israel político y religioso genera el nacimiento de una nueva instancia normativa, el judaísmo rabínico. La Torá es el único y exclusivo Templo renovado; el cumplimiento de sus preceptos es el único camino para propiciar la instauración de un nuevo y transformado marco teológico-político. Dado que la necesidad puede generar virtud, en el esquema del *Sefer ha-Qabbalah*, la defensa del rabinismo es compatible con una cierta apología de Roma. Los propios judíos son igual de culpables que los conquistadores romanos. Los sediciosos y rebeldes, los aceleradores de la historia y los falsos intérpretes de los signos de ésta, aquellos que, en lenguaje teológico, quieren desvirtuar los *planes de Dios* o adaptarlos a sus propósitos particulares, al situarse al margen del consenso y de la Tradición, no entienden que los imperios de este mundo tienen su tiempo y cualquier esfuerzo por acelerar su final está condenado al fracaso. Una dinámica intrahistórica que volverá a repetirse en las vivencias radicales que están por venir y que jalonan la existencia del pueblo judío, pueblo siempre expuesto a los rigores de la intemperancia.

El desplazamiento de la centralidad religiosa del Templo a Yabne inaugura, a ojos del historiador de la Tradición, un tiempo de esplendor en el estudio de Torá. No puede ser de otro modo, evidentemente. Pero también

es un tiempo lleno de dificultades y de conflictos en todos los órdenes, experiencias algunas de las cuales resultarán determinantes de cara al futuro y que merecen, para el autor, el discernimiento necesario del que extraer una enseñanza. Los conflictos entre estudiosos referidos por Ibn Daud y que culminan con la imposición por parte de una tendencia o facción rabínica —la escuela de Hillel— de su hermenéutica legal, como escuela única de pensamiento —en detrimento de la escuela de Sammay—, reflejan, para él, tan sólo el disenso en lo accesorio frente a la unanimidad en lo esencial. Más allá de su lectura premeditadamente biempensante, debemos imaginar esos conflictos de un modo no tan inocuo, ya que lo que en ellos se dirimía era nada más y nada menos que la cohesión teológico-política de un pueblo que acababa de perder su Estado y que aún conservaba una forma tolerada de vinculación territorial. Sin embargo, Ibn Daud está más interesado en mostrar las concomitancias de una clase particular de disidencia con su propio presente que en iluminar los conflictos en la praxis teológico-legal del pasado. La raíz de esta diferencia es de naturaleza mesiánica. En el fondo, para la visión ortodoxa que encarna Ibn Daud, el estudio de la Torá oral es el único camino para evitar especulaciones erróneas, predicciones desastrosas, falso profetismo, a fin de cuentas, que conduce de modo irremediable a nuevas destrucciones y calamidades. La historia de la que es crónica el *Sefer ha-Qabbalah* así lo demuestra, como, por ejemplo, en el caso de los zelotas de Bar Kochba. En el 131 d. C., sesenta años después de Yabne, “se presentó un hombre llamado Kozyba (Kochba) afirmando que era el Mesías, de la estirpe de David” (ShQ III, 40-41). Las acciones suicidas de este nuevo levantamiento judío conducen a un desastroso desenlace. Con la muerte de los últimos resistentes en torno a una figura a la que atribuían un carácter mesiánico, la historia judía sufre un giro decisivo, produciéndose el exilio forzoso y definitivo de toda la población de Palestina (ShQ III, 63-69).<sup>19</sup>

De obsesión puede calificarse la integración de la dinámica interna de los grandes imperios gentiles dentro de la historia judía que realiza el *Sefer ha-Qabbalah*, una pulsión que termina forzando la propia cronología en el intento por mostrar la evidencia de un plan superior. Los hitos del pasado gentil, las gestas de los grandes protagonistas de la *otra* historia, sólo tienen relevancia en la medida en que sirven como vehículo, más allá de la negatividad de sus acciones o del valor de sus aportaciones, a la explicitación de la esperanza judía en el futuro. Esa historia, en el fondo, no es nada al margen de las

19 “Todo esto les ocurrió en la época del emperador Adriano porque estaban irritados por la provocación de Kozyba. Se cumplió con ellos lo que había escrito Daniel (11, 33): ‘Los más doctos del pueblo adocrinarán a muchos y caerán a espada, por fuego, por cautiverio y por saqueo, durante algún tiempo’”.

decisiones que Israel y sus representantes toman en cada momento histórico concreto; y son estas decisiones, personales o colectivas, erróneas o acertadas, las que confieren substancia y verdadera determinación a la historia gentil. La naturaleza espiritual y existencial, voluble en grado sumo, que constituye el núcleo de la escatología judía, es renuente a las lecturas ventajistas de los signos del presente que propician cálculos erróneos del futuro. Los caminos errados de la propia historia judía están jalonados por tragedias ocurridas como resultado de decisiones equivocadas en el frenesí de un ardor mesiánico basado en cálculos infundados, como bien demuestra la insurrección de Kozyba.

La conducta y la calidad humana de los líderes de la comunidad repercute directamente en la vida de sus correligionarios. Esta idea general, no necesariamente reconocible como principio ético-político en un mundo como el nuestro, donde las esferas de lo privado y lo público se hallan claramente deslindadas, es en el judaísmo medieval un rasgo determinante, cargado de valor simbólico y de transcendencia histórica. Como una suerte de imperativo categórico que recorre todo el *Sefer ha-Qabbalah*, transforma la narración de hechos históricos en una crónica donde las acciones humanas individuales se insertan en un propósito colectivo de hondo calado. En consonancia con este principio, no debe extrañarnos, por ejemplo, que la sucesión del *naguid* Ibn Nagrela por su opulento y ensoberbecido hijo Yosef signifique para la judería granadina el luto y la destrucción. Visir y canciller del rey de Granada, Ibn Nagrela es modelo del alto funcionario judío que desempeñará su cargo en las cortes cristianas y musulmanas en la Península durante el Medioevo. Líder, maestro y erudito, compartirá su cargo en la corte con un particular *principado espiritual* sustitutivo de la por aquel entonces más importante comunidad judía de toda la Península (ShQ VII, 245-250). En la vida de su hijo Yosef, por el contrario, y en cómo descompuso la obra de su predecesor hasta hacerla irreconocible, parece resonar la sentencia de la Mishná atribuida a Hillel, según la cual “quien extiende su fama, la hace perecer; quien no aumenta, disminuye, quien no aprende, se hace reo de muerte; quien se sirve de la corona, desaparece” (Abot 1, 13). Corrompido, odiado y señalado por los cristianos, despreciado por sus correligionarios, que no podían soportar su laxitud hacia los preceptos de la Ley, “fue asesinado un Sabbat, el nueve de tébet del año 4827 (1067); él y la comunidad de Granada. El luto se extendió por cada ciudad” (ShQ VII, 255-257).<sup>20</sup> Los años de bienestar dieron paso a años de ruina y calamidad. Para Ibn Daud, el olvido de la fidelidad a la Tradición, la ruptura de los lazos que fijan el beneplácito de Dios a la historia

<sup>20</sup> Véase García Sanjuán (2004, pp. 167-205); Ashtor (1992, pp. 166-167).

por culpa de la inmoralidad de uno sólo, convirtieron aquellos años en un tiempo de desolación y de pérdida.

Para la concepción mesiánica que recorre la obra de Ibn Daud, los hitos negativos que jalonan la historia judía son el contrapunto a los hechos decisivos que marcan la esperanza futura. Ya sea bajo la forma de una retrospectiva consoladora, ya como la proyección hacia el futuro de indicios alentadores del presente, estos acontecimientos o *momentos-tesis* aportan un aliento escatológico que parece brotar de una inagotable reserva espiritual. Ibn Daud, como en otras muchas ocasiones, fuerza la historia de la Tradición según sus propósitos. Su crónica convierte a la península ibérica en el escenario, a finales del siglo XI, del regreso de la *virtud del Talmud*, merced a la obra de una serie de rabinos de variado origen que continúan y renuevan la cadena de la Tradición. Más allá de los hitos funestos, las peripecias vitales y el estilo de vida de estos nuevos protagonistas de la historia judía son hilvanados en un relato que pone el acento en la exaltación del vigor renovado de la Tradición y en el resurgir de la sabiduría y la ciencia judías en Sefarad. Naturales de la tierra o foráneos, están unidos por su común compromiso personal por el estudio y el servicio a la comunidad, los cuales se inspiran en el saber y la virtud aquilatados en Córdoba y su entorno (ShQ VII, 309-312). De nuevo, la exaltación del valor de la Tradición como fuerza de cohesión de la comunidad judía, no va acompañada en la historia de Ibn Daud de una autocensura que omita el disenso. La ejemplaridad, lo hemos repetido, se halla en la esencia de esa Tradición, no en la limitación moral de sus portadores. Por ello, para el historiador no hay dificultad en conciliar ese retorno de *la virtud* junto a una crónica de las profundas desavenencias entre dos de los protagonistas de ese retorno virtuoso, Rab Isaac ben Albalia y Rab Isaac Alfasí (ShQ VII, 423-450). No se requiere un exceso de imaginación para comprender estas luchas intestinas, su significado y la virulencia de su encono. Sin embargo, en esta *apología pro Talmud* que es la obra, el conflicto comunitario, si tiene por causa última el fervor erudito desmedido o la radicalidad doctrinal, si, a fin de cuentas, es causado por el celo a la Ley y a sus preceptos, aunque dañen colateralmente la concordia, termina tornándose instancia positiva que enriquece al grupo.

La justificación del patetismo con el que culmina esta historia dentro de la historia que es la crónica del rabinato, patetismo del cual están exentos otros pasajes similares de la obra, puede bien achacarse tanto a las referencias personales y familiares que se hallan en el mismo como al tono crepuscular que impregna el cuadro final de la obra. El fin del *mundo de ayer*, del cual será testigo el propio Ibn Daud, provocado por la conquista almohade de Córdoba

y el exilio masivo de sus habitantes judíos hacia el norte cristiano, significa la pérdida irremediable de un tiempo experimentado por generaciones como una prolongada y providencial tregua. La invasión almohade tuvo un impacto brutal en el judaísmo andalusí. La revuelta almohade contra el poder almorávide no fue una simple insurrección militar o el resultado de tensiones tribales para dirimir la supremacía de un grupo étnico sobre otro. La *revolución* de Ibn Tumart (c. 1080-1130) debe ser entendida desde una óptica intelectual e ideológica. Forjó una comunidad político-militar con vocación *unitarista* (*almohade*) con la que inició una lucha contra el Estado almorávide, que encarnaba a su juicio la ignorancia, la antropomorfización de Dios y el anquilosamiento intelectual.<sup>21</sup> En esta repetición nada sorprendente de un patrón histórico recurrente, el enemigo de la *unidad* vuelve a ser la diversidad, y nada más pernicioso y diverso que el fenómeno de la pluralidad religiosa. En el caso de los judíos, Ibn Tumart habría racionalizado la alternativa de el Islam o la espada, a partir de una tradición que afirmaba que los estos habían prometido convertirse al Islam si el Mesías no regresaba en los quinientos años posteriores a la Hégira (Baron, 1973, p. 124). Uno de los discípulos de Ibn Tumart, Abd el-Mumin, dirigió el brazo militar del movimiento. Tomó Sevilla en 1147, arrasó Lucena al año siguiente y, en 1149, conquistó Córdoba. Cada conquista implicaba la persecución casi inmediata de todos los que ellos consideraban *falsos* musulmanes, así como de los no creyentes, teniendo estos últimos como única disyuntiva la conversión forzosa o la muerte. Ibn Daud reseña todos estos acontecimientos en clave de lamento sostenido y, al igual que Maimónides al analizar los mismos hechos (1988, pp. 68-69), pone el énfasis en las implicaciones filosóficas de la pérdida del sustrato teológico-político de la existencia judía: el principio ético que entiende la racionalidad inherente a la existencia normativa del hombre judío se haya en la búsqueda de la máxima fidelidad a unos preceptos legales que están hechos *para el hombre* y que sólo pueden vivirse en la práctica religiosa (ShQ VII, 455-469).

Desde *una escatología renovada*, obligada por las circunstancias, el descendiente de un linaje ilustre lee el pasado con la esperanza del futuro.<sup>22</sup> Se nos antoja sumamente esclarecedor, en este sentido, que en el ocaso del esplendor judío en al-Ándalus el *Sefer ha-Qabbalah* ofrezca, ante la destrucción almohade, una caracterización tan sugerente como la que realiza del así llamado *nuevo Edom*. Los descendientes de los sabios y rabinos, de los líderes

21 Véase Yabri, (2006, pp. 264-265).

22 Ibn Daud eras descendiente, por línea materna, de una familia de sabios y altos funcionarios judíos. El abuelo del autor, Rabí Isaac ben Albalia (1035-1094), cordobés de nacimiento, médico, matemático e insigne talmudista, es uno de esos sabios gracias a los cuales “regresó la virtud del Talmud” a Sefarad.

comunitarios de las grandes ciudades andaluzas, no pudieron ocupar el puesto que les hubiera correspondido por propio derecho en sus respectivas academias; marcharon a Toledo —como el propio Ibn Daud—, donde se esforzaron en formar a nuevos discípulos. Ellos fueron “el final de los sabios del Talmud en esta época” (ShQ VII, 465-468). Concluye la crónica del rabinato español con una esperanzada mirada hacia el Norte, el *nuevo Edom* que comienza a tomar forma en la mentalidad de los exiliados judíos como símbolo renovado de las promesas y preludio de su cumplimiento. Redefinición escatológica sobrevenida, su emergencia supone una liberación del trauma del pasado reciente de persecución, activando un horizonte de espera cercana. No porque este *Edom redescubierto* y reubicado en el devenir de la historia signifique en sí el cumplimiento de ninguna promesa. Edom/Esau es el *absoluto diferente*, el contrario por antonomasia en la tradición judía. Asociado con el Esau bíblico, el primogénito derrotado en la lucha de los gemelos nacidos de Isaac y Rebeca representa la pérdida fatal del favor divino y es uno de los símbolos con los que se identifica al mundo cristiano.<sup>23</sup> Sin embargo, para los exiliados andaluces, los reinos cristianos se presentan como una nueva etapa cargada de augurios positivos, como un tiempo decisivo que puede dilucidar por fin la anhelada espera de la Redención. El tiempo de la legitimación de la autoridad del rabinato sefardí y de su independencia ha terminado; queda el recuerdo de su esplendor. Ahora, en el tiempo del exilio hacia el norte cristiano, noticias alentadoras animan una percepción optimista del presente; parecen confirmar el deseo de que las tierras cristianas traigan al fin la tan anhelada paz, una paz que permita tomar aliento ante los tiempos decisivos que se atisban. Las alabanzas de Ibn Daud a los judíos de Narbona, de Provenza y de todo el sur de Francia —que “iluminan la Torá con sus estudios”—, sirven, en cualquier caso, para resaltar que el camino de la Tradición verdadera sigue siendo el único sostén de Israel en el exilio (ShQ VII, 468-472).

Esta exaltación de la Torah con la que concluye la crónica del rabinato nos recuerda una vez más el propósito del *Libro de la Tradición* y prepara al lector para la admonición final. Comienza este epílogo con el recuento de las generaciones de sabios, desde el fin de la profecía hasta el fin del rabinato andalusí; sabios caracterizados por la fidelidad a la verdad y por la calidad de su testimonio, probidad esta que permitió la continuidad de la *cadena de la Tradición*, el triunfo de la ortodoxia y de la ortopraxis comunitaria (ShQ Ep. p. 102). Frente a ellos, como antítesis a esta cadena de virtud, los herejes y cismáticos, las comunidades caraítas, incapaces de probar ninguna Tradición verdaderamente transmitida y que convierten el judaísmo en una doctrina laxa

---

23 Gn 25, 33. *Edom* en la Biblia: Ez 25, 12; 35, 15; Abd 8-18; Sal 137, 7.

y acomodaticia. Los párrafos finales de la obra reiteran su impronta polemista y apologética. Ibn Daud se siente impelido a combatir con las armas del talmudismo el reto de la escisión teológico-política de unas comunidades que, recordémoslo, viven doblemente segregadas en los reinos peninsulares: por sus hermanos de fe y por los gobernantes cristianos y musulmanes. Anatematizados y condenados al silencio por los rabinos fieles a la Tradición, sin embargo, a pesar de esta exclusión comunitaria el vigor y la extensión de la secta no dejaron de aumentar desde mediados del siglo IX hasta el siglo XII.<sup>24</sup>

En su último esfuerzo por denostar la herejía, mito y realidad vuelven a darse la mano en la crónica de Ibn Daud. A pesar del énfasis de Ibn Daud en reiterar que la secta había sido suprimida, expulsada y humillada en tiempos de Alfonso VI de Castilla (1047-1109) gracias a la acción del alto cortesano judío Yosef ben Ferruziel (ShQ, Ep. 58-59), numerosas evidencias históricas hablan de la importancia y continuidad del caraísmo español décadas e incluso siglos después.<sup>25</sup> De hecho, ¿cuál es el estímulo intelectual que fundamenta, en gran medida, toda la obra de Ibn Daud sino la necesaria defensa de la Tradición y el judaísmo ortodoxo frente al evidente peligro de un caraísmo ni mucho menos pasado o imaginario? No es necesario forzar la reflexión para comprender el acicate que el *reto* caraíta supuso para la apologética del autor. Afincado en Toledo, experimenta de primera mano el enfrentamiento con los correligionarios *heréticos* que viven en la ciudad. Al ser estos últimos un colectivo cuya relevancia social trasciende evidentemente la pretendida insignificancia que le arrogan sus oponentes, la controversia se convierte en un conflicto que, junto a lo estrictamente teológico del mismo, tiene claras implicaciones sociopolíticas. Pero hay una segunda cuestión que, menos evidente quizás, sin embargo, se halla latente en el corazón de esta polémica. Tiene una dimensión teológico-política y habla del consuelo y la esperanza: ¿qué le cabe aguardar a Israel si en los momentos cruciales de su historia se presenta dividido, si ante la Redención que está por venir ofrece como experiencia el escándalo de la división? Las promesas que aún no se han cumplido son la garantía de que cambios decisivos están a la vuelta de la historia presente; los signos de los tiempos iluminan los arcanos de estas promesas, hacen la luz sobre sus señales recónditas; y todas apuntan a que en la dinámica de los imperios del mundo está dirimiendo de forma decisiva un último estadio. La espera mesiánica es incompatible con la existencia de

24 Ibn Hazam de Córdoba (s. XI) ya hablaba de comunidades caraítas firmemente asentadas en al-Ándalus; algo que también confirma Samuel ibn Nagrela, cuando en el *Diwan* se refiere a las consecuencias que tuvieron determinadas prácticas heréticas caraítas en las comunidades del norte de la Península. Véase Asín Palacios (1984, p. 210); Cohen (1967, pp. XLVI-XLVII).

25 Véase Lasker (2008, pp. 125-140).

un doble Israel; los derechos de primogenitura son exigencia de exclusividad y unicidad. En el universo mental de una comunidad aferrada a las certezas que proporciona el cumplimiento de la Ley, la deslealtad recalcitrante solo puede y debe ser combatida. Las armas para este combate son teológicas: la Escritura, la propia Tradición, junto al arsenal convencional de recursos históricos, filosóficos y retóricos; pero no excluyen el uso de la presión social y política, el anatema o la petición de auxilio a los monarcas gentiles para, simple y llanamente, *eliminar* al enemigo, acabar con los herejes.

Convertido al-Ándalus en un *mundo de ayer*, irrecuperable tras la destrucción almohade, ahora, en tierra cristiana, un cambio favorable de la fortuna se produce por el obligado desplazamiento de la centralidad de la vida cultural judía hacia la España cristiana, hacia Toledo, nueva capital de Castilla, convertida en refugio de los perseguidos andalusíes. Toledo, centro de un nuevo renacimiento judío merced a la obra de hombre ilustres como Yehudah ibn Ezra (ShQ, Ep. 89-90). El Toledo en el que vivirá Ibn Daud, será durante décadas una capital cristiana propicia para la cultura y la vida de la comunidad judía. En cierta medida, y sobre todo merced a la política del emperador Alfonso VII, en esta capital castellana se reproducen para el judaísmo algunas de las condiciones sociopolíticas de los reinos de taifas que permitieron el excepcional desarrollo de la cultura judía de los siglos x y xi.<sup>26</sup> El elemento catalizador y propiciador de esta experiencia es la singular combinación de poder político y espiritual encarnado en las figuras del *nasi* y del alto cortesano judío. Un ejercicio de historiografía *a contrapelo*, no obstante, permite aportar una visión no tan autocomplaciente del pasado. Yitzhak Baer (1998) enfatizó el hecho de que esta “sociedad cortesana”, producto de las circunstancias sociopolíticas de los reinos de taifas y que luchó denodadamente por mantener sus privilegios con los almorávides, ensayó nuevas formas de expresión política bajo los “reconquistadores cristianos” (p. 62). En estos movimientos estratégicos, que determinaron sin duda el futuro del judaísmo sefardí, muchos de estos cortesanos defendieron con valor a su pueblo y a su fe, pero también hubo otros que volvieron la espalda al primero y traicionaron la segunda.

### **Conclusión. Liderazgo y apocalíptica inmediata**

En las páginas finales del *Sefer ha-Qabbalah* la crónica de la Tradición se torna relato donde lo histórico-escatológico se halla traspasado por una impronta esotérica. No es la sucesión ininterrumpida de sabios y academias el hecho

---

26 Sobre su importancia histórica, véase León Tello (1979).

positivo que el autor puede mostrar aquí como garantía irrefutable de veracidad. A lo largo de todas las secciones de la obra, esa había sido la estrategia historiográfica probatoria de la rigurosa fidelidad a una Tradición única y verdadera. Ahora, en el presente (1161), en el propio tiempo del autor, las certezas del pasado se tornan certidumbres sobre el futuro más inmediato. Un halo de revelación se cierne sobre los últimos nombres y sucesos referidos por la obra, una suerte de impronta mesiánica que parece desvelar planes divinos, en principio ocultos, en medio de la desazón de aquella contemporaneidad. Las profecías aún no se han cumplido en plenitud. Para Ibn Daud, el camino que conduce al cumplimiento histórico de las promesas bien puede requerir de *los otros*, de actores externos, para hacer efectiva su función. Así interpreta él, en clave profética, por ejemplo, la mediación de Alfonso VII al nombrar alto cortesano a Yehudah ibn Ezra. Las razias almohades no tienen la última palabra; para hacerlas ineficaces en su propósito de destruir al pueblo judío, Dios utiliza como instrumento a un rey cristiano. Aunque la salvación no vendrá nunca por los gentiles, los gentiles pueden ser herramientas de mediación en manos de Dios. Los signos, por lo menos, así lo confirman. Los príncipes, nasíes y visires judíos de la época, ortodoxos y racionalistas a la vez, loados por poetas como Moisés ibn Ezra y Yehudah Haleví, ensalzados por Ibn Daud, encarnan una particular concepción teológico-política cuyas características ya hemos apuntado en estas páginas: descendencia *en espíritu* de la casa de David, encarnación de la esperanza profética, servidor de la gracia y la unidad; cualidades todas que operan como signos providentes que anticipan la Redención. Pleno de tensión escatológica, el siglo de Ibn Daud estaba maduro para una renovación de la apocalíptica judía.<sup>27</sup> Los convulsos acontecimientos que experimentan las aljamas españolas en aquellos años del siglo XII zarandean la conciencia colectiva de la comunidad, despertando de su letargo la sempiterna esperanza mesiánica. Se valore como más o menos esencial el peso del polo escatológico en la teología de la historia de Ibn Daud (Vehlow, 2013, p. 39) y más allá de la apología de la ortodoxia y las implicaciones políticas de la misma, es indudable que la motivación de su historiografía es aportar consuelo a una nación perseguida y atribulada. El polemismo anticaraíta del autor es indisociable de la destrucción de las comunidades de al-Ándalus, como también lo es de la idea de que *lo venidero* se gesta en el presente comunitario. La violencia contra el devenir de la historia, forzando aquello que se entiende como planes de Dios, se torna siempre destrucción: el escándalo del sectarismo y la desunión convocan a la desolación; los ataques a la integridad de la Torá dejan al pueblo judío a la intemperie de una historia

---

27 Véase nota 19.

inclemente. Todos estos elementos configuran el marco referencial que hará posible un mesianismo de estímulos renovados. La consolación de la historia se nutre de una matriz que alterna pasado y futuro como polaridades de esperanza. Leídas por el cronista —dotado de la cualidad que poseen sólo aquellos que interpelan al ángel de la Historia—, las palabras y los hechos del pasado adquieren los matices de una revelación y de una des-revelación. En esta clave deben entenderse los tres tratados o apéndices que, junto al *Sefer ha-Qabbalah*, integran el *Dorot ha-Olam*. Así, recordar a los reyes de Israel durante el segundo Templo (*Divrey Malkhey Israel*) significa demostrar que el consuelo de las profecías no se cumplió en ese periodo histórico. Recordar, a su vez, la historia de Roma (*Zikbron Dibrey Romi*) no tiene otro propósito que demostrar la virtud perenne del judaísmo y de sus promesas frente a la manipulación histórica operada por el cristianismo. En último término, para Ibn Daud, demostrar la profecía de Zacarías, significará probar, mediante una exégesis de los símbolos del capítulo 11 de este libro profético, que las promesas están por cumplir, que el tiempo presente posee los rasgos que permiten identificar la inmediatez mesiánica y que, sobre todo, hay una raíz ético-política que confiere a la praxis teológica su verdadera dimensión aclarativa de estos eventos. Todas las ilusiones generadas por el pueblo judío desde que marchó al destierro están plasmadas en esta profecía: el Dios tantas veces airado por la deslealtad se vuelve benigno a su pueblo y da cuenta de sus enemigos, llena de plenitud a Jerusalén, elimina a los malhechores y da al pueblo unos gobernantes dignos, substituyendo a los *malos pastores* por un gobernante de la casa de David que es portador de la gracia y la unidad (Vehlow, 2013, pp. 348-358).

La historia de los judíos hispanos en la Edad Media es un lienzo velado y deteriorado por el paso del tiempo del que, sin embargo, pueden extraerse significativos elementos de reflexión. Aunque no deja de ser un ejercicio de analogía, más allá de la transmutación histórica de los conceptos sus experiencias informan sobre un marco histórico singular que activa lo hermenéutico. ¿Nos aporta algún elemento relevante para la comprensión del presente estos antiguos sefarditas? Tal vez el eco de una virtud y de una esperanza, los de una comunidad en suelo peninsular unida no por una instancia política superior, sino por un sentido de la búsqueda de lo verdadero y lo justo. La esperanza de los judíos de Sefarad fue pensar que la historia algún día devendría en esa conjunción, ese fue su consuelo sostenido durante siglos. En su *Sefer ha-Qabbalah*, Ibn Daud expresa de forma magistral la raíz de esta esta escatología y sus implicaciones teológico-políticas. En él hallamos la caracterización del liderazgo carismático que define la cohesión y el bienestar de la comunidad

que está por venir. El carisma de ese liderazgo deberá de aportar dos instancias: gracia y unidad. Estos son los dos principios esenciales de gobierno. Liderazgo entroncado en una tradición viva, reconocible e históricamente contrastada (liderazgo davídico) y consenso comunitario. Ambos elementos son inseparables. Tan rechazable resulta para Ibn Daud que los líderes dividieran a la comunidad, como impensable el que esta comunidad pudiera vivir sin líderes. Un líder que dividía la comunidad evidenciaba la ausencia de la gracia; una colectividad carente de liderazgo perdía el consenso y la unidad. Gracia y unidad, no lo olvidemos, más allá de la tentación comparativa y diacrónica, como signos de una Providencia que hace ya mucho tiempo que transmutó su esencia y su rastro.

### Referencias bibliográficas

- Ashtor, E. (1992). *The jews of the moslim Spain* [Los judíos de la España musulmana] (Vol. 1). Philadelphia, Estados Unidos de América: The Jewish Publication Society of America.
- Asin Palacios, M. (1984). *Abenhamud de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas* (Vol. 1). Madrid, MD: Turner.
- Astren, F. (2004). *Karaite Judaism and historical understanding* [Judaísmo caraita y comprensión histórica]. Columbia, Estados Unidos de América: USC.
- Baer, Y. (1988). *Galut* [Exilio]. Lantham, Estados Unidos de América: UPA.
- Baron, S. W. (1973). *A social and religious history of the jews* [Una historia social y religiosa de los judíos]. New York, Estados Unidos de América: Columbia University.
- Birnbaum, Ph. (2009). *Karaite studies* [Estudios sobre caráismo]. Bristol, Reino Unido: Intellectbooks.
- Bloch, E. (2007). *El principio esperanza*. Madrid, MD: Trotta.
- Cohen, M. A. (1978). Anan ben David and Karaite Origins [Anan ben David y los orígenes del caráismo]. *Jewish Quarterly Review*, 68(3), 129-145.
- Elbogen, I. (1915/1980). Abraham ibn Daud als Geschichtsschreiber [Abraham ibn Daud como historiador]. En *Festschrift zum siebzigsten Geburtstag Jakob Guttmanns* (pp. 186-205). Leipzig, Alemania: Gustav Fock.

- Fontaine, R. (1990). *In defense of judaism: Sources and structure of Ha-Emunah Ha-Ramah* [En defensa del judaísmo: fuentes y estructura de *La fe exaltada*]. Assen/Maastricht, Holanda: Van Gorcum.
- Fontaine, R. (2005). Abraham Ibn Daud's polemics against muslims and christians [La polémica de Abraham ibn Daud contra musulmanes y cristianos]. En B. Roggema, M. Poorthuis, P. Valkenberg (Eds.), *The Three Rings. Textual Studies in the Historical Trialogue of Judaism, Christianity, and Islam* (pp. 19-34). Leuven-Paris-Dudley, Estados Unidos de América: Peeters.
- Galindo Hervás, A. (2008). Mesianismo impolítico. *Isegoría*, 39, 239-250.
- García Sanjuán, A. (2004). Violencia contra los judíos: el pogromo de Granada. En M. Fierro (Ed.), *De muerte violenta: política, religión y violencia en Al-Ándalus* (pp. 167-205). Madrid, MD: CSIC.
- Haleví, Y. (1910). *Cuzary. Diálogo filosófico* (A. Bonilla y San Martín, Ed; J. Abendana, Trad.). Madrid: Victoriano Suárez.
- Hermann, S. (1985). *Historia de Israel en la época del antiguo Testamento*. Salamanca, CL: Sígueme.
- Ibn Daud, A. (1967). *Sefer ha Qabbalah. The book of tradition* [El libro de la tradición] (G. D. Cohen, Ed./Trad.). Londres, Reino Unido: Routledge & Kegan.
- Ibn Daud, A (1986). *Sefer ha-Emunah ha-ramah. The exalted faith* [La fe exaltada] (N. M. Samuelson, Trad.; G. Weiss (Ed.). Vancouver, Canada: Fairleig Dickinson University.
- Ibn Daud, A (1990). *Libro de la tradición (Sefer ha-Qabbalah)* (L. Ferre, Trad.). Barcelona, CT: Riopiedras.
- Josefo, F. (2002). *Antigüedades judías* (Vols. 1-2; J. Vara Donado, Ed.). Madrid, MD: Akal.
- Krakowski, E. (2007). On the literary character of Abraham Ibn Daud's *Sefer ha-Qabbalah* [En torno al carácter literario del *Libro de la Tradición* de Abraham Ibn Daud]. *European Journal of Jewish Studies*, 1(2), 219-247.
- Lange, De, N. (1996). *Judaísmo*. Barcelona, CT: Riopiedras.
- Lasker, D. (2008). *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi: Studies in late medieval karaite philosophy* [De Judá Hadassi a Elías Bashyatchi: estudios de filosofía caraita tardomedieval]. Leiden, Holanda: Brill.
- León Tello, P. (1979). *Judíos de Toledo. Estudio histórico y colección documental*. Madrid, MD: CSIC, Instituto B. Arias Montano.

- Maimónides, M. (1987). *Sobre el Mesías. Carta a los judíos del Yemen* (J. Targarona, Ed.). Barcelona, CT: Riopiedras.
- Maimónides (1988). *Cinco epístolas de Maimónides* (M. J. Cano-D. Ferre, Eds./Trads.). Barcelona, CT: Riopiedras.
- Moreno Koch, Y. (1987). *Fontes iudaeorum regni castillae: de iure hispano-hebraico* [Fuentes judías del Reino de Castilla: el derecho hispano-hebreo] (Vol. 1). Salamanca, CL: UPS.
- Ramón Guerrero, R. (2004). *Filosofías árabe y judía*. Madrid, MD: Síntesis.
- Rosenthal, F. (1968). *A history of muslim historiography*. Leiden, Holanda: Brill.
- Rosenzweig, F. (1979). *Der Mensch und sein Werk. Briefe und Tagebücher* [El hombre y su obra. Cartas y diarios] (*Gesammelte Schriften* 1, Vol. 2, B. Casper, Ed.). La Haya, Holanda: Martinus Nijhoff.
- Samuelson, N. M. (2003). *Jewish philosophy* [Filosofía judía]. Londres, Reino Unido: Continuum.
- Töyrylä, H. (2014). *Abraham bar Hiyya on time, history, exile and redemption* [Abraham bar Hiyya en torno al tiempo, historia, exilio y redención]. Leiden, Holanda: Brill.
- Tropper, A. (2013). *Simeon the righteous in rabbinic literature: A legend reinvented* [Simeón el justo en la literatura rabínica: una leyenda reinventada]. Leiden, Holanda: Brill.
- Vehlow, K. (2013). *Ibn Daud's Dorot 'Olam (Generation of the Ages. A critical edition and translation of Zikbron Dibrey Romi, Divrey Malkhey Israel and the Midrash on Zechariah)* [La Generación de las eras de Ibn Daud. Edición crítica y traducción de la *Historia de Roma, Historia de los reyes de Israel* y el *Midrás de Zacarías*]. Leiden, Holanda: Brill.
- Yabri, M. A. (2006). *El legado filosófico árabe*. Madrid, MD: Trotta.



# El nacionalsocialismo, o la barbarie latente en la razón

*National Socialism, or the Latent Savagery in Reason*

Javier Leiva Bustos  
Universidad Autónoma de Madrid, España

**RESUMEN** El proyecto totalitario nacionalsocialista desencadenó en Europa una barbarie inaudita, dando origen a la mayor guerra acaecida en la historia y a un genocidio sistemático y sin precedentes. Frente a quienes consideran esta forma de barbarie algo puramente irracional, lo cierto es que la barbarie del nazismo fue el producto de un proyecto “racional” que hundiría sus últimas raíces en el período de la Ilustración. El asesinato cruel e inhumano de millones de personas fue resultado de un acto perfectamente planificado, sistemático y racional, apoyado en una burocracia que facilitó la creación de una serie de barreras psicológicas por parte de los perpetradores y cuyas huellas se pretendían borrar de la historia. Desde este punto de vista, el nacionalsocialismo demostró que la Razón por sí sola no salva al mundo de la barbarie.

**PALABRAS CLAVE** barbarie; Holocausto; mal; nacionalsocialismo; razón.

**ABSTRACT** *The National Socialist totalitarian project unleashed an unprecedented savagery in Europe, giving raise to the largest war to have taken place in our history and to a never before seen systematic genocide. In opposition to those who consider this way of savagery as something purely irrational, the truth is that Nazism's savagery was product of a “rational” project which would have its roots in the period of the Enlightenment. The cruel and inhuman murder of millions of people was the result of a perfectly planned, systematic, and rational act, supported in a bureaucracy which made easier the creation of a series of psychological barriers by perpetrators and whose traces were intended to be erased from history. From this point of view, National Socialism showed that Reason by itself does not save the world from savagery.*

**KEY WORDS** *Savagery; Holocaust; Evil; National Socialism; Reason.*

<b>RECIBIDO</b> <i>RECEIVED</i>	17/11/2017
<b>APROBADO</b> <i>APPROVED</i>	14/01/2018
<b>PUBLICADO</b> <i>PUBLISHED</i>	28/01/2019

### **NOTA DEL AUTOR**

Javier Leiva Bustos, Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid, España.

El presente ensayo ha sido realizado en el marco de una beca FPI-UAM. Quiero dar las gracias a la Universidad Autónoma de Madrid por su ayuda; a los profesores M<sup>a</sup> Purificación Sánchez Zamorano y Evaristo Prieto Navarro por su dirección; a mis compañeros de despacho y de departamento por los debates que han enriquecido este artículo; y, por supuesto, a los miembros del TS por su colaboración.

Correo electrónico: [jleiva.1990@gmail.com](mailto:jleiva.1990@gmail.com)

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-6124-184X>

Desde los inicios del pensamiento occidental las ideas de *civilización* y *progreso* se han asociado a la idea de *razón*, mientras que la de *barbarie* se ha identificado con la *ausencia* de ella. En este sentido, los griegos fueron los primeros que categorizaron al conjunto de la humanidad en dos grupos: aquellos que podían comprender el *logos* del mundo, acceder a él y expresarlo adecuadamente a través de la lengua griega; y aquellas personas que no hablaban griego y, por tanto, no podían captar el *logos*. Estos últimos serían aquellos que solo sabían balbucear, los que decían, expresado onomatopéyicamente, *bar-bar...*; esto es, los bárbaros. En su célebre poema Parménides (2007) ya había identificado el *logos* con la Verdad y, en consecuencia, con “lo que es”. Por su parte, en la *República* Platón (2008) concibió el utópico proyecto de *Kallipolis*, una ciudad gobernada a través de la racionalidad y que habría de ser, en principio, la *polis* donde la humanidad pudiera realizarse plenamente; sin embargo, no sabemos si intencionadamente o no, el filósofo ateniense acabó haciendo de la ciudad un sistema organicista, sin sentimiento alguno de afectividad y más próximo a una distopía que a una ciudad perfecta, mostrando ya, de manera incipiente, un rostro oculto y perverso de la razón.

La importancia del uso de la razón para la consecución de una sociedad civilizada seguiría presente a lo largo de la historia del pensamiento, pero sin lugar a dudas alcanzaría su momento cumbre en el periodo de la Ilustración. Desde mediados del siglo XVIII pensadores franceses como Voltaire (2007), Rousseau (2008), Montesquieu (2003), D’Alambert o Diderot entronizaron en sus escritos y en la *L’Encyclopédie* el uso de la razón, la cual fue elevada al rango de divinidad tras la Revolución de 1789. Pensadores como Kant (2009) o Fichte (1986) veían en ella el camino para librar a Europa del despotismo y la superstición, y conducir así finalmente a la humanidad hacia su florecimiento, ya fuera mediante el reino de los fines o mediante una época construida sobre los pilares de la libertad y de la justicia. Incluso la intención última de Napoleón al emprender su cruzada en el Viejo Continente era la de extender el espíritu ilustrado al resto de países, vistos por el emperador francés como pueblos bárbaros que no se regían todavía plenamente por las leyes emanadas de la Diosa Razón. Nuevamente se manifestó un lado oscuro y autoritario por parte de esta “deidad”, lejano al que suele presentar comúnmente, pero tal faceta quedó relegada al olvido debido a la derrota de Francia y, sobre todo, al pedestal en el que ya se había situado a la razón y a la convicción de que únicamente ella podría encaminar a los hombres hacia su prosperidad. Sin embargo, que este aspecto fuese olvidado no significa que quedase destruido. De hecho, volvería a revelarse, de manera mucho más cruel y maligna, más de un siglo después a través del nacionalsocialismo. En efecto, el régimen

nazi se apoyó en el predominio de la razón para instaurar su imperio del terror y cometer algunas de las mayores atrocidades de la historia, muchas de ellas inauditas, demostrando con ello que el raciocinio humano no conducía necesariamente hacia la civilización, sino que podía desembocar también en la mayor de las barbaries. El Holocausto significó la mayor prueba de ello: el asesinato de millones de personas llevado a cabo de manera fría, sistemática, ordenada, controlada y racionalizada, como si de una producción en serie se tratase. Dicho de otra manera, la verdad es que la barbarie desencadenada por el nacionalsocialismo fue el producto de un proyecto racional.

Semejante afirmación puede suponer un gran choque con nuestra concepción del mundo: ¿cómo puede ser que la razón humana, que nos ha procurado nuestra sociedad, nuestra tecnología o nuestro conocimiento, sea también responsable de uno de los mayores estigmas de la humanidad, uno de los actos que suscitan todo nuestro desprecio y desaprobación? La respuesta reside en el significado que le demos a aquello que denominamos “proceso civilizatorio”. El motivo de que sentencias como la del proyecto racional del nazismo nos causen este impacto sería, como expone Zigmunt Bauman en *Modernidad y Holocausto* (2011, p. 33), el mito etiológico que la sociedad occidental tiene arraigada en lo más hondo de su mente acerca de sí misma. Según esta concepción, de corte hobbesiana, la humanidad habría surgido de una barbarie presocial, perteneciente a algún remoto “estado de naturaleza”; pero gracias al uso la razón, al establecimiento de pactos sociales, etc. consiguió dejar atrás su parte más instintiva, la guerra del todos contra todos, y avanzar hacia el progreso y la civilización. Un relato que resulta moralmente edificante al tiempo que tranquiliza nuestras conciencias, dado que, desde este punto de vista, acontecimientos como el Holocausto no supondrían un fracaso de la civilización, sino una derrota a la hora de contener los actos más deleznable de la naturaleza humana. O dicho en otras palabras: lejos de significar una refutación de la civilización, significaría que el proceso civilizatorio aún está inconcluso y que debemos esforzarnos todavía más por completarlo.

Sin embargo, prosigue Bauman, existiría también una interpretación alternativa y más creíble de la *Shoah*, según la cual fueron precisamente los productos de la civilización, como la tecnología o los criterios racionales de elección, de economía y de eficiencia, los que revelaron la debilidad de la naturaleza humana ante el asesinato, el uso de la violencia, el miedo a la conciencia culpable o la asunción de responsabilidad ante un acto inmoral. En este sentido “*el Holocausto se gestó y se puso en práctica en nuestra sociedad moderna y racional, en una fase avanzada de la civilización y en un momento culminante de nuestra la cultura y, por esta razón, es un problema de esa sociedad, de esa civilización y de*

*esa cultura*” (Bauman, 2011, p. 14).<sup>1</sup> Nuestra moderna civilización no fue una condición “suficiente” para tal atrocidad, pero sí se convirtió en una condición “necesaria”. Pensar que fue únicamente un error puntual o una herida de nuestra sociedad solo trae consigo una exculpación errónea, que atribuiría la culpa a un grupo denominado “nazis”, representantes de la maldad, mientras que otro grupo, en este caso “nosotros”, quedaría eximido de cualquier responsabilidad; de esta manera, no habría ningún motivo para dudar de la inocencia de la civilización, que nos habría formado como “los buenos”. Lejos de esto, la triste realidad es que fue nuestro mundo racional, con su tecnología, su industria y su burocracia, la que permitió concebir un auténtico genocidio. Incluso el departamento de la oficina central de las SS encargado del exterminio de los judíos tenía por nombre “Sección de Administración y Economía”, dejando claro tanto la manipulación del lenguaje realizada por los nazis como el significado organizativo que le daban al Holocausto. El exterminio físico de personas acabó siendo concebido como el método más viable y eficaz para alcanzar el objetivo de un *Reich* puramente ario, ejecutado acorde a una cuidadosa planificación: se diseñaron una tecnología y un equipo técnicos adecuados, se calcularon los presupuestos, se movilizaron recursos y se coordinaron los distintos departamentos burocráticos del Estado. En ningún momento la perpetración de un crimen tan atroz entró en conflicto con los principios de la racionalidad, sino que era plenamente compatible con la búsqueda de eficiencia y la óptima consecución de objetivos; es más, fue precisamente esta “racionalidad instrumental” —en palabras de Horkheimer (2010)— la que hizo posible que soluciones como el asesinato de pueblos enteros alcanzaran el estatus de “razonables”. La *ingeniería social* desarrollada por el nazismo solo pudo alcanzar su desarrollo en el corazón de una cultura racional y burocrática, donde la sociedad era concebida como un objeto a administrar.

Es cierto, podríamos replicar, que el nacionalsocialismo se declaró en varias ocasiones como “antimoderno”, pero cuando los dirigentes nazis realizaban tal afirmación se estaban refiriendo exclusivamente a determinados aspectos de la modernidad. Los ideales revolucionarios —y, para ellos, afrancesados, con todo lo que ello conllevaba— de “libertad, igualdad, fraternidad” fueron totalmente rechazados y reemplazados por los de “control, jerarquía y unión a través de la raza”. De la misma manera, el régimen de Hitler consideraba que la modernidad se había distinguido por la abstracción que imperaba en las relaciones sociales e industriales, y por una racionalidad calculadora que, lejos de estar provista de cualquier tipo de vitalismo o espíritu creador, se limitaba a buscar el patrón común de todas las cosas e inundaba todas las facetas de la vida; rasgos que personificaron en el pueblo semita, hasta

---

1 El destacado es del propio Bauman.

el punto de considerar que la civilización moderna era “la estandarización total, almas y cuerpos bajo la influencia de lo judío” (Traverso, 2002, p. 150). Frente a esta vertiente de la modernidad, el nacionalsocialismo oponía toda una serie de teorías y concepciones enormemente influenciadas por las corrientes vitalista y romántica del siglo XIX, defendiendo así ideas como la relevancia del artista o del genio creador en el mundo —el propio Hitler fue considerado como el “artista de Alemania”—; teorías biológicas pseudocientíficas, como la raciología —combinadas con el darwinismo social—; o posiciones políticas como el nacionalismo *Völkisch*, esto es, un nacionalismo enfocado desde el punto de vista racial. Por lo tanto, se podría decir, y con razón, que ante la *Zivilisation* moderna, caracterizada por una racionalidad sin raíces y por estar basada en una inteligencia abstracta del mundo y portadora de ateísmo, el nazismo contraponía la *Kultur* germana, basada en una sabiduría impregnada de mística y espiritualidad religiosa (Traverso, 2002, p. 150).

No obstante, esto no quiere decir que el nacionalsocialismo pueda ser definido con el atributo de “irracional”, o, siquiera, que pueda decirse que la ideología y cosmovisión nazis carecieran del uso de la razón. Considerar a Hitler y a los otros grandes jerarcas del NSDAP simplemente como unos locos o como un conjunto de personas guiadas por la sinrazón no solo supone quitar peso e importancia a sus viles acciones, sino que, en última instancia, implica exonerarlos de toda responsabilidad en aquello que hicieron. Si la racionalidad es el atributo distintivo del ser humano, y su correcto uso es lo que permite el ejercicio de nuestra libertad, entonces cualquier reducción o supresión de este raciocinio implica una pérdida proporcional del libre arbitrio. Por consiguiente, tildar al nazismo y a sus actos de irracionales o demencias nos llevaría a la conclusión de que todos aquellos que levantaron el III Reich y pusieron en marcha su maquinaria asesina, con Hitler a la cabeza, deberían ser considerados como un grupo de perturbados que no se encontraba en pleno uso de su racionalidad y de sus facultades mentales; y si esto fuera así, no podríamos exigirles ningún tipo de responsabilidad por sus atrocidades y sus crímenes, pues, al igual que en el caso del enfermo mental, no habría culpa en sus acciones. Sería injusta su condena por parte de la historia, o haberlos castigado con la prisión o la pena capital; lejos de ello, siguiendo el anterior razonamiento, deberíamos compadecernos de ellos, a quienes su falta de razón les habría privado del juicio necesario para comprender el alcance de sus decisiones y sus actos. Sin embargo, nadie en su sano juicio estaría dispuesto a aceptar una conclusión como esta. Hitler y sus colaboradores más allegados fueron perfectamente conscientes de lo que hacían, de la sangre que manchaba sus manos, y siguieron mostrando una

firme determinación en sus decisiones, lo que hace de ellos personas todavía más despreciables, ruines y perversas.

De este modo, la inmensa mayoría de explicaciones que se han ofrecido del nazismo a partir de estudios de corte psicológico o psicoanalítico sobre personalidad de Hitler resultan del todo irrelevantes. Da igual que un joven Adolf fuera maltratado por su padre, pues no todos los niños que, por desgracia, sufren estos abusos desarrollan la denominada “personalidad autoritaria” (Adorno, 1950) en su etapa adulta. Sus relaciones amorosas o el porqué del origen de su antisemitismo en las calles de Viena tampoco arrojan mucha luz. En resumidas cuentas, acerca de esta cuestión nos basta la sentencia que expresaba el historiador Hans-Ulrich Wehler, con mordaz ironía:

*Still more disconcerting is the psychohistorical Hitler's personality. Does our understanding of National Socialist politics really depend on whether Hitler had only one testicle? Who, apart from his personal doctor and his masseur, can possibly know about that? Perhaps the Führer had three, which made things difficult for him —who knows? Are important insights disclosed if we are informed that Hitler's "sado-masochistic" personality considered it a blessing when girls urinated over his face? What source-value is granted to the shadowy suggestions of an "old fighter", meanwhile senile, or of the ominous sister of a chauffeur in Hitler's early years? One can imagine only too well these seventy- or eighty-year-old grandees of the Thousand Year Empire in the dwellings of their old age: how the unexpected attention of an American historian flatters them and encourages them to talk! And even if Hitler could be regarded irrefutably as a sado-masochist, which scientific interest does that further? Does it help to explain the unexpected German-Polish friendship treaty, the destruction of Czechoslovakia, the invasion of Poland or the World War after 1941? Does it explain the lack of resistance in German society to Hitler's dictatorship until 1945? Does the "final solution of the Jewish question" thus become more easily understandable or the "twisted road to Auschwitz" become the one-way street of a psychopath in power? (Wehler, 1980, p. 531).<sup>2</sup>*

2 Encontramos una traducción parcial de este fragmento en el libro de Álvaro Lozano, *La Alemania nazi*: “¿Es que nuestra comprensión de las políticas del Nacionalsocialismo realmente depende de que Hitler tuviera tan sólo un testículo? [...] A lo mejor el Führer tenía tres, lo que le hacía la vida aún más difícil, ¿quién sabe? [...] Incluso si Hitler puede ser declarado categóricamente como masoquista, ¿qué interés científico puede tener eso? [...] ¿Acaso la “Solución Final” del pueblo judío es más fácilmente comprensible o el “camino tortuoso hasta Auschwitz” se convierte en un camino recto de un solo carril de un psicópata en el poder?” (2012, p. 131).

Por otra parte, también es verdad que la manipulación de sentimientos y emociones jugó un papel fundamental a la hora de movilizar a la población alemana al compás marcado por el III Reich, pero a partir de esto tampoco podemos afirmar, como hacía Lévinas (2001, p. 161), que la filosofía de Hitler fuese primaria y se limitase a un despertar de sentimientos elementales — pues dicha manipulación venía marcada por un plan perfectamente racional y llevado a cabo de manera consciente—. Si identificamos lo que Lévinas denomina “hitlerismo” con el propio nacionalsocialismo, el análisis del filósofo francés se muestra excesivamente simplista e incompleto. Pero aun si se refiriera solo al poder carismático de Hitler también estaría pecando de un enorme reduccionismo. El *Führer* contaba entre sus cualidades con un gran carisma y un talento singular para la oratoria, instrumentos a partir de los cuales lograba embaucar a las masas y hacerles ver el mundo a través de sus ojos —véase, por ejemplo, el testimonio de la cineasta Leni Riefenstahl acerca de esta cuestión (2013, pp. 157; 185)—. Sin embargo, tras este hombre histriónico había toda una serie de estrategias perfectamente calculadas y medidas: los movimientos que hacía el dictador a la hora de dirigirse a su público, que hoy día pueden resultar hasta cómicos, eran cuidadosamente seleccionados y entrenados para causar un mayor impacto; su discurso era acompañado de una meticulosa puesta en escena; y todos sus actos estaban cubiertos por una estética donde nada era dejado al azar —encontrando un ejemplo paradigmático de ello en la conocida película propagandística nazi *El triunfo de la voluntad*—. De esta manera, la habilidad de Hitler para influir sobre las personas venía acompañada y previamente perfilada por un plan racional que le permitía concentrar sus esfuerzos a la hora de convencer y movilizar a la población. Por lo tanto, sostener que el hitlerismo se sustentaba únicamente en unos sentimientos que predeterminaban el destino del alma en el mundo, y, sobre todo, calificarlo como un pensamiento “primario”, equivale a situar a Hitler como el nuevo “alma del mundo a caballo” hegeliano, seguido por millones de alemanes pero de una manera puramente pulsional. No obstante, la historia no demuestra que esto fuera así. Adolf Hitler logró convencer a millones de personas para que aceptaran su ideología y, junto a ello, logró canalizar los instintos y pasiones del pueblo a través de una articulación racional que pasaba en primer lugar por transformar al conjunto de individuos en una masa homogénea y dócil. En otras palabras, enfatizar exclusivamente el componente “primario” del pensamiento nazi acaba reduciendo a Alemania a una comunidad de ciegos donde el tuerto Hitler era el rey.

Una vez hecho este amplio rodeo, y realizada esta aclaración contra la acusación de irracionalidad en el nacionalsocialismo, podemos decir que el

régimen de Hitler fue, aunque sea de una manera bastarda, un “heredero” de la Ilustración. El legado del imperio de la razón fue recibido por el III Reich, aunque su ideología no pusiera la racionalidad abstracta de la modernidad como su clave de bóveda; bastó con aprovechar de una manera puramente instrumental todo el poder que se le había otorgado. La razón, que siglos atrás había domado todos los aspectos de la vida y servía de brújula en todas sus actividades —determinando qué debíamos entender por “bueno”, “correcto”, “útil” o “conocimiento”—, acabó convertida en un cálculo de medios a fines, pero conservando el mensaje de que gracias a la ciencia, la industria o la tecnología a las que daba lugar podría alcanzarse el progreso. Gracias a este tipo de racionalidad, el nazismo pudo desarrollar algunos de sus rasgos más característicos. Por citar tan solo algunos ejemplos, la ideología nazi no se apoyaba únicamente en mitos de inspiración romántica, sino que también poseía una estructura racional interna y sencilla que permitía su fácil comprensión por parte de las masas. Hannah Arendt había definido la ideología como “la lógica de una idea” cuyo objeto es la historia, a la que se aplica dicha “idea”, y cuyo resultado es un proceso que se encuentra en constante cambio. “La ideología trata el curso de los acontecimientos como si siguiera la misma ‘ley’ que la exposición lógica de su ‘idea’. Las ideologías pretenden conocer los misterios de todo el proceso histórico —los secretos del pasado, las complejidades del presente, las incertidumbres del futuro— merced a la lógica inherente a sus respectivas ideas” (Arendt, 2010, p. 628). En última instancia, la ideología nazi pretendía explicar cualquier hecho de la realidad deduciéndolo a partir de una sola premisa, la idea de raza, llevando este razonamiento hasta sus últimas consecuencias lógicas. Es por esto que Arendt vuelve a afirmar:

Un estricto logicismo como inspirador de la acción permea toda la estructura de los movimientos totalitarios y los gobiernos totalitarios. El argumento más persuasivo, del que Hitler y Stalin eran igualmente entusiastas, es la insistencia en que quienquiera que diga *A* debe también decir necesariamente *B* y *C*, para acabar finalmente en la *Z*. Todo lo que se interponga en el camino de esta forma de razonar —la realidad, la experiencia, la trama cotidiana de relaciones e interdependencia humanas— es declarado impropio. (Arendt, 2005, pp. 427-428).

La utilización de esta racionalidad instrumental permitió también un vasto avance tecno-científico que ayudó a incrementar la efectividad de la propaganda y el adoctrinamiento del régimen: pseudociencias como la raciología cobraron un tremendo auge por “demostrar” la jerarquía racial en base a supuestos “argumentos científicos”; la educación del pueblo fue

completamente nazificada en todos los niveles, cambiando el contenido de las materias, purgando librerías y bibliotecas de obras y autores considerados perniciosos, o, especialmente, buscando forjar una “conciencia nazi” desde la infancia —cf. Koonz, 2005—; el desarrollo de los medios de comunicación de masas, como la prensa, la radio o el cine, permitieron divulgar las proclamas, mensajes o avisos del Reich en cualquier momento y lugar; asimismo, también la industria armamentística conoció un apogeo nunca visto, preparando a Alemania para la guerra al tiempo que proporcionaba trabajo a una población antes desesperada debido al nivel de desempleo.

Sin embargo, el uso de la razón como una mera herramienta demostró que, por sí sola, esta era incapaz de levantar barreras seguras y fiables ante los peligros que pudiera generar. Una insuficiencia que posibilitó que un hecho como el Holocausto tuviera lugar a partir de una serie de elementos y factores que consideraríamos normales, en la medida que se ajustan plenamente a nuestra civilización. El exterminio sistemático de judíos, rusos, gitanos, disidentes, discapacitados, “asociales”, etc. reveló el rostro oculto de la modernidad, aquel que permanece velado, invisible, que no siempre aflora, que puede estar siglos sin dar señales de vida, pero que no por ello deja de estar ahí, latente, esperando su ocasión. Mostró un aspecto de la sociedad moderna que coexiste con la imagen habitual que tenemos de ella y que, por tanto, es indesligable de ella; si acaso parece permanecer escondido es debido a que ha encontrado menos oportunidades propicias para manifestarse, pero en caso de darse las condiciones necesarias su aparición resulta inevitable, en la medida que es consustancial a la modernidad. Operaciones como la “Solución Final” no fueron una desviación del progreso, sino la otra cara de la moneda, su faceta más oscura y cruel, una muestra de lo que también pueden lograr el conocimiento tecnológico y el potencial industrial de nuestra época. De esta forma, la racionalidad instrumental de la que se sirvió el nacionalsocialismo probó que la razón también posee un lado oscuro y que puede ponerse incluso al servicio de propósitos irracionales, dando lugar a la variante más malévola de la civilización, a lo que consideramos una auténtica barbarie.

A propósito de esta relación, Enzo Traverso recoge el testigo de Raymond Aron a la hora de analizar y distinguir los dos tipos de lógica subyacentes a los dos grandes sistemas totalitarios de la historia —el nacionalsocialismo y el estalinismo—, y expone de manera sintética y esclarecedora la vinculación entre la racionalidad de los medios y la irracionalidad de los fines dentro del nazismo:

En el nazismo [...] la contradicción era flagrante entre la racionalidad de los medios utilizados y la profunda irracionalidad del objetivo buscado: la dominación de la “raza aria”, el remodelaje de Europa sobre la base

de una jerarquía de tipo racial. Los campos de exterminio nazis son una ilustración de esta contradicción. Los medios de la producción industrial, las reglas de la administración burocrática, los principios de la división del trabajo, los resultados de la ciencia (Zyklon B) eran utilizados con el objetivo de eliminar un pueblo considerado como incompatible con el orden “ario” e indigno de vivir sobre este planeta. Durante la guerra, la política nazi de exterminio de los judíos (y en menor medida de los gitanos) se reveló irracional incluso en el plano económico y militar, ya que fue realizada movilizandando recursos humanos y medios materiales sustraídos de hecho a la guerra y destruyendo una parte de la fuerza de trabajo presente en los campos. (Traverso, 2005, p. 105).

Dentro de las fronteras del III Reich, los avances de la ciencia, la técnica y la industria eran utilizados para acabar con la vida de determinados grupos de personas, poniendo con ello la civilización al servicio de una macabra fábrica de la muerte. Un hecho que para Traverso encuentra su encarnación en figuras como la de Rudolf Höss, comandante del campo de concentración de Auschwitz, para quien “el criterio fundamental para calcular el ‘rendimiento’ de ese campo era el número de muertos. En Auschwitz el exterminio no era un subproducto sino una finalidad inmediata del dispositivo totalitario” (Traverso, 2005, p. 106).<sup>3</sup>

El Holocausto, por tanto, no fue fruto de una decisión temperamental, de un acto impulsivo o del desvarío de un demente. Por el contrario, fue el resultado de un acto perfectamente calculado, planificado, sistemático y racional. La construcción de infraestructuras, la organización de las deportaciones, los métodos de exterminio, el ocultamiento a la población... todo fue meticulosamente estudiado, estructurado y dispuesto para llevar a cabo una monstruosidad hasta el momento no concebida por ninguna mente humana. En este sentido, el uso de la expresión “fábricas de la muerte” para definir los campos de concentración y de exterminio no resulta, en modo alguno, azarosa, sino que refleja claramente la función de estos lugares: la producción serializada de la muerte. Auschwitz, Treblinka, Sobibor,

---

<sup>3</sup> Es necesario señalar un error cometido en esta página, debido probablemente más a una errata que a un fallo del propio autor, aunque no por ello deja de ser significativo. Rudolf Höss fue el despiadado *Kommandant* de Auschwitz, ejecutado en el propio campo en 1947 tras su juicio en Cracovia por crímenes de guerra. Sin embargo, el capítulo de Traverso menciona a la persona de Rudolf Hess, político alemán que en 1941 huyó a Reino Unido —supuestamente para negociar una paz a espaldas de Hitler—, que sería condenado a cadena perpetua y que fallecería en 1987. Debido al nombre homónimo y a la similitud del apellido es un error frecuente confundirlos, pero es evidente que Traverso se está refiriendo al dirigente del campo de concentración.

Chelmno y un largo etcétera no eran simples emplazamientos donde la gente era asesinada, sino que se guiaban por los mismos principios que regían el funcionamiento industrial de las fábricas desde el siglo XIX: la distribución taylorista de tareas y la producción en serie fordista. La diferencia residía en que mientras una fábrica corriente elaboraba herramientas, materiales, objetos de consumo, etc., el único producto que se obtenía en los *Lager* era la muerte. La racionalización de los campos de concentración siguió así los mismos pasos que en su día había realizado la industria para optimizar su trabajo. Ideados como “mataderos para seres humanos”, estas “fábricas de la muerte” fueron situadas lejos de los centros urbanos, como ocurrió con los mataderos de animales a partir del siglo XIX, y compartían con estos últimos las mismas características de la matanza industrial: masiva, anónima, técnica, indolora —en la medida de lo posible— y, sobre todo, invisible, operando como si nunca hubiera tenido lugar. Actuando allende la vista de la población, la producción en cadena de mercancías fue sustituida por una producción en serie de cadáveres, al tiempo que el sistema de exterminio era dividido en varias etapas: guetización, deportación, concentración, selección de individuos aptos para el trabajo por parte de los médicos de las SS —si procediera—, expolio de los bienes y efectos personales de las víctimas, ejecución —generalmente en las cámaras de gas—, recuperación de ciertas partes de su cuerpo —como pelo, dientes de oro, o a veces incluso piel y hueso—, incineración de los cadáveres, limpieza de las rampas de acceso y las cámaras, y, en ocasiones, la utilización de las cenizas para hacer productos como jabones o fertilizantes.

Como toda empresa, estas fábricas de la muerte operaban sobre la base de una administración racional, apoyada sobre los principios del cálculo, la especialización, la división de tareas, la coordinación y la eficiencia. De esta manera, la burocracia jugó un papel indispensable dentro del genocidio nazi, resolviendo a través de su organización y de sus cómputos que operaciones como la “Solución Final” o el exterminio de los prisioneros políticos y del frente oriental eran el método más viable y eficaz para la consecución del *Lebensraum* declarado por Hitler. Una vez fue tomada la decisión, todo se redujo a términos de planificación, cuadratura de cuentas, eficacia y normas de aplicación en general; pura rutina burocrática.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Pese a que aceptamos la tesis de Zygmunt Bauman acerca de la importancia de la racionalidad instrumental y del aparato burocrático dentro del Holocausto, es necesario señalar también la exageración del autor acerca de la eficacia de la burocracia dentro de la Alemania nazi. La presencia de múltiples organismos con las mismas funciones, como los ministerios del Reich, cada uno de los cuales tenía su réplica dentro del organigrama del NSDAP, generaba un enorme caos burocrático dentro del régimen de Hitler, que era resuelto únicamente mediante la palabra del *Führer*.

Ahora bien, para que la burocracia cumpliera adecuadamente con su función necesitaba apoyarse en la combinación de dos procedimientos paralelos. En primer lugar, la división funcional del trabajo permitió generar una “mediación de la acción” —que también podríamos denominar “mediación de la distancia”—, es decir, implantó intermediarios dentro de la acción para que el agente original no experimentase esta como propia; de este modo, se generaba una distancia práctica y mental entre la labor realizada y el resultado final que esta conllevaba. Las órdenes dadas por un oficial eran ejecutadas por una persona de rango inferior, generando con ello una distancia entre “la persona” y “la acción” que impedían experimentar esta última de una manera directa. Aplicándolo a una situación práctica, resultaba más sencillo ser un “asesino de escritorio” —como calificaba Hannah Arendt a Adolf Eichmann, entre otros— y dar una orden desde el despacho para asesinar a millones de judíos, que ejecutar uno mismo esa orden; después de todo, situándonos en la piel de alguno de los líderes nazis —si es que acaso puede hacerse—, pensaríamos: “no soy yo quien está llevando a cabo el asesinato, sino otras personas”. A su vez, reduciendo las personas a números y gráficas, y haciendo del lenguaje sobre el exterminio una jerga industrial, se hacía más difícil concebir que tras las cifras y las palabras había seres humanos de carne y hueso, y no “cargamento”, como decía Franz Stangl (Sereny, 2009, p. 293). La mediación de la acción confería así una distancia tal que permitía tomar fríamente cualquier decisión, por muy dura que pareciese, pues para aquel que ordenaba la acción, esta no era en ningún caso concretada en su mente, tan solo planteada en abstracto.

El segundo procedimiento consistía en la sustitución de la responsabilidad moral por una responsabilidad técnica, dentro de la cual los actos eran juzgados, no según valores morales, sino según criterios intrínsecos, como la oportunidad, el éxito o la eficiencia. De este modo, la acción realizada por una persona dejaba de ser un medio para lograr un determinado fin, para pasar a convertirse en fin en sí misma, ignorando con ello las consecuencias más lejanas que pudiera acarrear. Con ello, quedaba establecida una disciplina organizativa por la cual debían obedecerse las órdenes de los superiores sin cuestionarlas y obviando cualquier otro estímulo, como pudieran ser las opiniones, los principios morales o las preferencias personales. Lo único que importaba era que la tarea encomendada se realizase ajustándose al mejor procedimiento tecnológico posible y que el resultado fuese óptimo y eficaz. Es lo que Max Weber había bautizado como el “honor del funcionario”, el cual consiste en “su capacidad de ejecutar precisa y concienzudamente, como si respondiera a sus propias convicciones, una orden de la autoridad

superior que a él le parece falsa, pero en la cual, pese a sus observaciones, insiste la autoridad, sobre la que el funcionario descarga, naturalmente, toda la responsabilidad” (2004, pp. 115-116); a partir de este principio el individuo se preocupa única y exclusivamente de desempeñar bien su función y ser un trabajador que cumple de manera eficiente el cometido que se le ha asignado, quedando la moralidad completamente al margen. Encontramos así en el nacionalsocialismo casos como los ingenieros de los camiones de gas, para quienes la mayor preocupación no era que los vehículos que diseñaban se empleasen para matar, sino cómo hacer esas muertes más eficientes; es decir, cómo matar al mayor número de personas con la menor cantidad de gas posible. Revisando sus informes no encontramos reflexiones morales; en cambio, sí que hallamos balances y cálculos sobre las capacidades y distribuciones de carga, la resistencia de los amortiguadores, el tipo y la cantidad de gas que debía utilizarse... toda una serie de disquisiciones tecno-científicas y de optimizaciones de resultados, a partir del menor costo y esfuerzo posible, que acabó dando lugar a los adelantos que posibilitaron las cámaras de gas (cf. Lanzmann, 2003, pp. 107-109).

Por otro lado, estos dos procesos que sustentaban la estructura burocrática trajeron consigo un doble resultado. De una parte, gracias al distanciamiento que permitían, las personas fueron completamente deshumanizadas, reducidas a medidas cuantitativas sin cualidad o carácter específicos. Un hecho al que, además, contribuyó la modificación que se efectuó en el lenguaje a la hora de referirse a cualquier elemento relacionado con el Holocausto, como se refleja en los ejemplos que ya hemos mencionado anteriormente —“Solución Final” en lugar de “genocidio”; “Sección de Administración y Economía” para referirnos al departamento de las SS encargado de la destrucción de los judíos; etc.—, o en la prohibición a los operarios de los campos de llamar “cadáveres” a las víctimas, a las que habían de referirse como “cuerpos”. A través de esta terminología se buscaba que nadie viera rasgo alguno de humanidad en los prisioneros, ocultar que eran seres humanos que sufrían y padecían, que sentían horror y angustia al ser conscientes de su fatal destino y que, encerrados y condenados, luchaban y se agolpaban ante las puertas de la cámara o el camión de gas hasta su último aliento. Considerados como meras mercancías y transportados en vagones dedicados originalmente a la carga de alimentos o ganado, tales aspectos no se percibían; para los nazis no eran ya sujetos dignos de ninguna consideración ética y moral, y si lo eran, no más que una res o un saco de grano.

No conformes con pretender expulsarlos del género humano, la segunda consecuencia fue la invisibilización de las víctimas. Antes de la

implantación de los gaseados, los *Einsatzgruppen* liquidaban a sus víctimas disparándoles a quemarropa; algunos llegaban incluso a la brutalidad de matarlas a golpes o con sus propias manos. Pese a que se trató de implantar el uso de armas a distancia —ametralladoras, rifles, etc.— para alejar a los perpetradores de las fosas a las que caían los cadáveres, resultaba imposible pasar por alto la relación entre disparar y matar. El punto de inflexión llegó cuando, supervisando unas ejecuciones en agosto de 1941, el propio Heinrich Himmler estuvo a punto de caer desmayado al salpicarle los restos de sangre, hueso y sesos de una de las víctimas (Shirer, 2013, p. 435). Preocupado como estaba —paradójicamente— por la moral de sus tropas, el líder de las SS dio la orden a los administradores del genocidio para que aplicaran nuevas técnicas de asesinato que impusieran una mediación entre víctima y victimario. Así fue cómo comenzaron a edificarse las primeras cámaras de gas. A través de estos métodos, el papel de los verdugos quedaba reducido al de un simple operario u “oficial de sanidad”, cuya única función se limitaba a vigilar y mantener el buen funcionamiento de las cámaras —empleando para las tareas más ingratas y siniestras a los *Sonderkommandos*—. Si su contacto con las víctimas —a las que previamente habían deshumanizado— era prácticamente nulo y el método de ejecución consistía en verter un saco de productos químicos por una abertura, el cargo de conciencia se eliminaba; los autores de los asesinatos no verían en sus sueños los gestos demacrados de los cadáveres ni oírían sus desgarradores gritos de auxilio. Así como los exterminadores no sienten remordimientos al acabar con una plaga de insectos, los nazis, que en su mente retorcida concebían a pueblos como el judío también como una plaga que amenazaba su existencia (cf. Jäckel, 1972), tampoco los tenían, y menos aún si hacían a las víctimas invisibles a sus ojos, inaudibles a sus oídos e imperceptibles a sus conciencias.

Todos estos procesos que rodeaban al Holocausto posibilitaron la creación de una serie de barreras psicológicas que facilitaron no solo la consumación del genocidio; también la presencia de un rasgo que se hizo consustancial a una de las mayores barbaridades cometidas por el hombre: el mal.<sup>5</sup> Un mal que permeó todas las capas del III Reich y que trató de infiltrarse en todos los resquicios de la sociedad. Ahora bien, para explicar esta malignidad que caracterizó al nacionalsocialismo se han tratado de dar

---

5 A este respecto, John Kekes utiliza como ejemplo la ya citada figura de Franz Stangl —analizada también por Gitta Sereny— en su estudio sobre este fenómeno, presente en la obra *Las raíces del mal* (cf. 2006, pp. 83-106). También cabe mencionar, a modo de ejemplo sobre la cuestión, el estudio realizado por Richard Bernstein en su libro *El mal radical* acerca autores como Emmanuel Lévinas, Hans Jonas o Hannah Arendt, que analizaron el problema del mal después de Auschwitz (2012, pp. 251-346).

diversas explicaciones, más allá de las infructuosas teorías antes mencionadas apoyadas en rasgos psicoanalíticos o en la locura de sus perpetradores. Por una parte, Raul Hilberg ha hablado acerca de lo que podemos calificar como la “espontaneidad del mal”.<sup>6</sup> En la obra *Shoah*, de Claude Lanzmann, hablando acerca del exterminio de los judíos y de lo inédito que resultó su aniquilación, el célebre historiador afirma lo siguiente (2003, p. 80):

Todo se deduce de formulaciones generales [...] incluso el término de Solución Final, total o territorial, permite al burócrata “inferir”, a partir de él. No se puede leer tal documento, ni siquiera la carta de Goering a Heydrich (verano de 1941), que le encarga en dos párrafos proceder a la Solución final y examinando este texto, considerar que todo está ya dilucidado, nada de eso [...] Se trataba de una autorización para inventar, para comenzar algo que, hasta ese momento, era imposible poner en palabras. Así es como yo veo las cosas [...] En cada fase de la operación fue necesario inventar. Ciertamente, en ese punto, porque cada problema carecía de precedente: no sólo cómo matar a los judíos, sino qué hacer con sus bienes y cómo impedir que el mundo lo supiera. Esa multitud de problemas... Todo era nuevo.

Para el autor de *La destrucción de los judíos europeos* esta “autorización para inventar” ante hechos que carecían de precedentes es lo que permitió, como deja ver en su obra magna (2005), superar los diferentes obstáculos tecnológicos, burocráticos y morales que iban surgiendo en el proceso de aniquilación. El propio Hitler rara vez dio alguna orden por escrito, sino que lo que verdaderamente tenía *valor de ley* era su palabra; una palabra casi siempre vaga y ambigua, donde la clave era *interpretar* adecuadamente qué debía hacerse para “trabajar en la dirección del *Führer*”. Este es el punto fundamental. Mientras que sus mandatos fueran realizados con éxito, existía una completa libertad de interpretación acerca de cómo llevarlos a cabo. Un planteamiento que era consecuentemente aplicado al genocidio judío: al enfrentarse a una situación inédita como era el asesinato a sangre fría de *millones* de personas, los operarios de los campos tuvieron que, por así decirlo, “improvisar sobre la marcha”. No existían sucesos anteriores a los que remitirse a la hora de actuar, de modo que tuvieron que *interpretar* las órdenes que les daban, *inferir* qué era lo que querían exactamente los grandes jefes del Partido y, sobre todo, *inventar* sus propios modelos de actuación. Mientras que los miembros de las SS cumplieran adecuadamente los objetivos de concentrar, deportar y exterminar a las personas seleccionadas, así como de evitar que la población

<sup>6</sup> Agradezco el término a la profesora M<sup>a</sup> Purificación Sánchez Zamorano, quien se ha referido a él en sus clases y en los debates mantenidos con ella.

alemana fuera plenamente consciente de lo que ocurría en los campos,<sup>7</sup> daba igual el cómo; podían proceder como estimasen oportuno. Así fue cómo se habría liberado el peor de los males en los campos de concentración, creando un infierno en la Tierra. Se dotó a los perpetradores de un poder absoluto para actuar a su conveniencia y se les exoneró de cualquier tipo de responsabilidad. Podían tratar a las víctimas con toda la malevolencia, crueldad y sadismo que quisieran, pues no tenían que rendir cuentas a nadie en tanto en cuanto cumplieran con su cometido. Ellos mismos habían creado sus propias pautas de actuación a partir de unas “formulaciones generales” que les habían dado, desencadenando con ello un mal hasta entonces desconocido.

Sin embargo, la explicación más conocida y popularizada acerca del origen del mal durante la época del nacionalsocialismo fue la que proporcionó Hannah Arendt a raíz del juicio a Adolf Eichmann en 1961 en el, por aquel entonces, recién creado Estado de Israel. A través de lo que la autora de *Eichmann en Jerusalén* (1963) bautizó como “banalidad del mal” se ponían en cuestión siglos y siglos de reflexión filosófica acerca de la intencionalidad en la realización de las malas acciones. La banalidad del mal consiste, entre otras cosas, en que no hacen falta motivos malignos a la hora de ejecutar actos malvados, sino que estos pueden llegar a tener lugar también debido a motivos triviales, irrelevantes o, por usar el término de Arendt, “banales”. De esta manera, según nos dice la pensadora germano-americana, para llevar a cabo el mayor de los crímenes de la humanidad, como había sido el Holocausto, no fueron necesarias motivaciones malévolas por parte de la mayoría de perpetradores, sino únicamente renunciar a su capacidad de juicio y dejarse llevar por razones tan usuales como el reconocimiento social, la sensación de pertenencia a una comunidad, la promoción en su trabajo, la elusión de cualquier tipo de problemas con los superiores o con la autoridad, o el argumento que se hizo más popular desde los Juicios de Núremberg: “Yo solo cumplía órdenes”.

En efecto, la ausencia de cualquier tipo de pensamiento autónomo y crítico resulta esencial para que pueda presentarse este mal banal. Lo que habría hecho colaborar a un gran número de individuos con los asesinatos no fue

7 Se ha discutido mucho acerca del conocimiento que la población alemana tenía sobre de los campos de concentración. No podemos detenernos aquí a discutir esta cuestión, pero lo cierto es que, aunque la mayoría negó saber el crimen que se estaba produciendo en ellos —apelando sobre todo a que el régimen nazi se refería a ellos como “centros de reclusión y de reinserción”—, el pueblo tenía consciencia de que en estos lugares se producían asesinatos en masa. Cosa distinta es que no alcanzaran a ver la magnitud y la crueldad del genocidio, o que *decidiesen* mirar para otro lado para evitar cualquier problema con el III Reich o para eludir dilemas morales. Para más información a este respecto, pueden consultarse las memorias de Victor Klemperer (2003) o el estudio realizado por Eric A. Johnson en *El terror nazi* (2002).

una mentalidad demoníaca o una maldad intrínseca, sino su “irreflexividad”, su nula capacidad para pensar y emitir juicios propios, convirtiéndose con ello en el tipo de personas dóciles y manipulables que el totalitarismo nazi pretendía formar.<sup>8</sup> Para Hannah Arendt, Adolf Eichmann encarnaba este modelo de persona. Después de que el Mossad secuestrara en Argentina al antiguo integrante del NSDAP y de que el mundo entero conociese la noticia de su juicio, la gente esperaba ver ante el tribunal el “semblante del mal”, alguien cuya mirada reflejase la locura homicida y cuya cara le delatase como un asesino sanguinario. La realidad, por el contrario, fue muy diferente. Adolf Eichmann resultó ser una persona “terrible y terroríficamente normal” (Arendt, 2011, p. 402), de estatura media, delgado, calvo, con gafas y con algún tic nervioso. Las pruebas psicológicas de seis expertos dictaminaron que no solo carecía de cualquier tendencia sádica o violenta, sino que incluso la actitud que mostraba hacia su familia y amigos resultaba ejemplar; incluso su confesor afirmaba que era un hombre con ideas muy positivas.

Por otra parte, Eichmann nunca destacó por ser un trabajador especialmente inteligente, original, cualificado o con grandes dotes de liderazgo; su mayor cualidad, como el mismo reconocería, era que sabía cumplir las órdenes que le encomendaban con gran eficiencia. En el fondo, era un simple burócrata, un funcionario de las SS que cobró un protagonismo destacado porque la sección que él dirigía, la Subdirección IV-B de la RSHA, era la encargada de coordinar las deportaciones de los judíos a los campos de concentración y de exterminio. Adolf Eichmann se convirtió así en el ejemplo de hombre “civilizado” que a través de la burocracia y de unos métodos racionales permitió y participó en la mayor de las barbaries. No carecía de capacidad de juicio crítico ni de un pensamiento independiente, sino que renunció a ellos para guiarse exclusivamente por el “honor del funcionario”, tomando como único parámetro del bien el correcto cumplimiento de su cometido. Su trabajo le convirtió en un auténtico “asesino de escritorio” que reducía la vida de seres humanos a cifras que debía encajar en diferentes cuadrantes, y que se distanciaba de las víctimas de una manera tal que elaboró toda una serie de barreras psicológicas con las que era literalmente incapaz de ver el horror que estaba causando. Su alejamiento le llevó incluso a considerar que lo verdaderamente inhumano no era matar, sino matar causando un dolor inútil, lo que le hacía ver las cámaras de gas como una medida humanitaria:

---

8 Para una breve caracterización del totalitarismo nacionalsocialista que ayude a este respecto, véanse también las obras de Eduardo González Calleja (2012), Enzo Traverso (2001 y 2009), Karl Dietrich Bracher (1983), Leonard Schapiro (1981) o Stanley G. Payne (2006), entre otras.

Ninguna de las diversas “normas idiomáticas”, cuidadosamente ingeniadas para engañar y ocultar, tuvo un efecto más decisivo sobre la mentalidad de los asesinos que el primer decreto dictado por Hitler en tiempo de guerra, en el que la palabra “asesinato” fue sustituida por “el derecho a una muerte sin dolor”. Cuando el interrogador de la policía israelí preguntó a Eichmann si no creía que la orden de “evitar sufrimientos innecesarios” era un tanto irónica, habida cuenta de que el destino de sus víctimas no podía ser otro que la muerte, Eichmann ni siquiera comprendió el significado de la pregunta, debido a que en su mente llevaba todavía firmemente anclada la idea de que el pecado imperdonable no era el de matar, sino el de causar dolor innecesario [...] Seguramente pensó también que el nuevo método de matar [las cámaras de gas] indicaban una clara mejora de la actitud adoptada por el gobierno nazi para con los judíos, puesto que al principio del programa de muerte por gas se expresó taxativamente que los beneficios de la eutanasia eran privilegio de los verdaderos alemanes. A medida que la guerra avanzaba, con muertes horribles y violentas en todas partes [...] los centros de gaseamiento de Auschwitz, Chelmno, Majdanek, Belzek, Treblinka y Sobibor, debían verdaderamente parecer aquellas “fundaciones caritativas del Estado” de que hablaban los especialistas de la muerte sin dolor. (Arendt, 2011, pp. 160-162).

Ahora bien, también es cierto que muchos han criticado que el caso de Eichmann no supone el mejor ejemplo para ilustrar la banalidad del mal. En primer lugar, porque Arendt parece subestimar el fanatismo ideológico que llegó a alcanzar el antiguo miembros de las SS. En este sentido, un argumento que echaría por tierra el fenómeno a la hora de aplicarlo a Eichmann —y que la filósofa menciona de forma casi soslayada en su obra— es que, pese a que en el juicio él afirmó no tener ningún odio contra los judíos y que se limitaba a cumplir órdenes, cuando le ordenaron acabar con las deportaciones en los últimos meses de guerra, decidió desobedecer y seguir adelante con ellas en ciudades como Budapest. También conocía a la perfección cómo operaban los campos, pues había acudido personalmente a supervisar el funcionamiento de algunos de ellos, aunque él afirmaba haberse negado a presenciar cualquier ejecución. Asimismo, teniendo en cuenta que el abogado de Eichmann en el juicio, Robert Servatius, había sido uno de los defensores de los grandes jerarcas nazis en los primeros juicios de Núremberg, tampoco queda claro hasta qué punto sus argumentos —como su carencia de antisemitismo, el miedo a las consecuencias de no acatar las órdenes o su sentimiento de obediencia y

cumplimiento con el deber— resultaban ciertos o eran una simple estrategia jurídica de la defensa para buscar la pena más laxa posible.<sup>9</sup>

En este sentido, el caso de Stangl quizá hubiera sido más idóneo. Franz Stangl era un ejemplar padre de familia, casado con su novia de juventud —una católica devota—; había llegado a ser policía de su Austria natal después de ser el maestro tejedor más joven del país; y, además de todo esto, dirigió el campo de exterminio de Treblinka, en el que perecieron entre 800.000 y 900.000 judíos. En un principio fue reacio e incluso trató de rechazar sus labores en las instituciones donde se llevaba a cabo el —mal llamado— proyecto de eutanasia *Aktion T-4* y en la construcción de los campos de Sobibor y Treblinka, necesarios para llevar a término la “Operación Reinhard”. Pero a pesar de su reticencia inicial acabó cediendo ante las promesas de ascensos y de reconocimiento por parte de la cúpula de Partido nacionalsocialista. A partir de ese momento Stangl mantuvo al margen a su familia —mintió a su mujer en reiteradas ocasiones, asegurándole que su trabajo se limitaba a funciones puramente administrativas— y se guió por su “honor de funcionario”, hasta el punto de ser condecorado por el propio Himmler con la Cruz de Hierro al considerársele “el mejor comandante de campo en Polonia” (Sereny, 2009, p. 14). Controlando desde su despacho el mayor campo de exterminio después de Auschwitz, Stangl se esforzó por crear toda clase de barreras psicológicas para realizar de manera óptima su trabajo y no pensar en la matanza que estaba dirigiendo: aprendió a ver a las víctimas como “cargamento” y no como seres humanos; se acostumbró a ver el horror que le rodeaba como una rutina, habituándose a las eliminaciones como si fueran algo corriente; y distrajo su mente con otro tipo de actividades, como la burocracia o el cultivo de un huerto. Llegó a distanciarse tanto del mundo que le rodeaba que, con la excusa del calor que a veces soportaba, se confeccionó un traje blanco que contrastaba con el uniforme negro de las SS y con el que también recibía a las futuras víctimas, haciéndole parecer una especie de ángel de la muerte; una macabra ironía de la que, sin embargo, nunca llegó a percatarse. Su único deber, como le habían dictado, era acabar con la vida de quienes llegaban a sus instalaciones, e incluso uno de los operarios de las SS llegó a afirmar que lo que más le preocupaba era que el campo de exterminio funcionase igual que un reloj. A pesar de esto, en la entrevista realizada por Gitta Sereny en 1971 siempre negó reconocerse como un asesino, pues, desde su punto de vista, él se había limitado a cumplir órdenes y nunca había tenido posibilidad de elección.<sup>10</sup>

9 La obra de Bettina Stangneth *Eichmann before Jerusalem* (2014) proporciona un análisis mucho más exhaustivo acerca de la verdadera personalidad del que fuera teniente coronel de las SS y de la errónea imagen histórica que Arendt ofreció de él.

10 Sin embargo, al igual que ocurre con el caso de Eichmann, los perpetradores siempre tuvieron dicha posibilidad. Las supuestas amenazas veladas hacia sus vidas o hacia sus familias

En una línea todavía más radical, la propuesta de la “banalidad del mal” ha sido también criticada por apoyarse en un excesivo intelectualismo, podríamos decir que incluso socrático. En efecto, el fenómeno descrito por Arendt goza de una gran comprensión —lo cual no quiere decir que se esté de acuerdo con ella— dentro del ámbito filosófico, pero en una conversación más coloquial resulta difícil hacer entender que personas como Eichmann o Stangl llevaron a cabo sus acciones sin ser conscientes verdaderamente de lo que estaban haciendo. Por una parte, es complicado hacer ver que alguien pueda cometer una acción malévola de grandes proporciones sin estar previamente motivado por una mala intención —argumento que usó la Alemania nazi para convencer a su población frente a las acusaciones de los Aliados, pues según ellos ninguna motivación maligna guiaba su guerra contra Europa o su antisemitismo, de modo que no había nada de malvado en lo que hacían—; y por otra, y quizá la más importante, tampoco resulta fácil comprender que una persona renuncie a su propio razonamiento y a su juicio crítico para dejarse llevar única y exclusivamente por órdenes dadas por terceros, en su creencia de que aquello que le mandan es siempre lo correcto. Arendt nunca negó la responsabilidad que tuvieron los perpetradores del Holocausto, como tampoco negó la de Eichmann, pero lo que sí es cierto es que su teoría del mal se apoya en la errónea aplicación de la razón y el juicio. Al igual que Sócrates afirmaba que aquel que hacía el mal lo hacía en el fondo por desconocimiento o ignorancia, la posición de Arendt es que todo aquel que diera cabida al mal banal lo hizo por un uso inadecuado de su entendimiento y de su capacidad crítica. En palabras de Susan Neiman (2012, p. 383):

Al ofrecer una estructura que muestra cómo los crímenes mayores pueden ser ejecutados por hombres que no tienen ninguno de los rasgos de los criminales, *Eichmann en Jerusalén* es un alegato que afirma que el mal no es una amenaza a la razón misma. Más bien, crímenes como los de Eichmann son consecuencia de la necedad, la irracionalidad, la negativa a usar la razón como deberíamos. Al igual que Rousseau, Arendt buscó mostrar que en la naturaleza de nuestros espíritus está la disposición a funcionar bien: nuestras facultades naturales son corruptibles, pero no son inherentemente corruptas.

---

resultan completamente infundadas, pues la cúpula del Reich quería hombres decididos y sin ambages para la ejecución de la operación “Solución Final”. Si personas como Stangl accedieron finalmente a cumplir órdenes no fue bajo coacción, sino por la convicción de que serían recompensados con privilegios, con un puesto mejor o con algún tipo de reconocimiento por parte del Partido.

Ahora bien, que hayamos expuesto estas dos perspectivas no significa que fueran las únicas manifestaciones que alcanzó el mal durante el nacionalsocialismo. Sería imposible encajar a personas como Hitler en alguna de estas concepciones, personas a las que únicamente cabe describir como malévolas, crueles y viles; personas que eran plenamente conscientes de lo que hacían y a las que no les importaba asesinar sistemáticamente y a sangre fría a millones de personas inocentes con tal de lograr sus perversos objetivos de dominación y control; personas que se valieron de los mecanismos racionales que ofrecía la modernidad para planear, organizar, dirigir y finalmente conseguir sus propósitos criminales. Individuos como Hitler, Himmler, Goebbels, Bormann, Heydrich, Globocnik, Göth... única y simplemente pueden ser definidos como intrínsecamente malvados.

Sin embargo, esto no quiere decir que debemos vernos obligados a elegir una sola teoría a la hora de hablar y de comprender el mal presente en la Alemania nazi. A la luz de lo que hemos expuesto podemos decir que no existe una única explicación que por sí sola pueda dilucidar una cuestión que reviste de tanta complejidad. El mal nazi tuvo múltiples manifestaciones, y muy diversas entre sí, como para poder agrupar todas ellas en una única teoría genérica y omnिएxplicativa.<sup>11</sup> Desde este punto de vista, las diferentes tesis que existen sobre el tema del mal no resultarían incompatibles entre sí, sino que la opción más idónea pasaría por compatibilizarlas y aplicar una u otra en función de la persona o situación que pretendiésemos analizar. De este modo, podríamos decir que algunas personas, ebrias del poder que les había sido concedido y ante la ausencia de responsabilidades que se les había permitido, crearon una serie de pautas y de modelos de comportamiento que permitieron que el mal brotase espontáneamente de sus actos; otras personas, obnubiladas por su afán de éxito, de promoción laboral, de pertenencia a una comunidad, de notoriedad social, etc., renunciaron a su capacidad de pensar por sí mismas para obedecer las prescripciones de otros, permitiendo con ello la realización de las mayores atrocidades sobre la base de aquellos motivos “banales”;<sup>12</sup> finalmente, otras personas aprovecharon las circunstancias de

11 Posiblemente la falta de comprensión de este punto haya generado algunas críticas injustas contra la tesis arendtiana de la “banalidad del mal”. Muchos reprocharon a la filósofa que calificara los desastres del nazismo con el término de “banal”, considerando que aludía a algo de poco valor o importancia. Esto revela que tales lectores no habían entendido nada de lo que Arendt pretendía decir, fundamentalmente por dos motivos: en primer lugar, el calificativo de “banal” no alude a los actos de los nazis sino a las motivaciones que les llevaron a perpetrar sus crímenes; y en segundo lugar, Hannah Arendt nunca afirmó que la “banalidad del mal” explicase todo el mal del iii Reich, sino que tan solo pretendía abordar una de sus facetas, llevada a término por parte de la sociedad y personas —a su juicio— como Eichmann.

12 Lo verdaderamente terrorífico de estas dos tesis es que aquellos que permitieron la expresión

opresión, de terror o de guerra, o se valieron de su posición social, para dar salida a los impulsos más sádicos, despiadados, macabros, sanguinarios y, sobre todo, malvados que albergaban en su interior. Todas ellas participaron en la construcción del mal nacionalsocialista, pero este mal supo adoptar distintos rostros dentro de la sociedad.

El régimen nazi supuso así un desgarró dentro de nuestra civilización. La perpetración de unos hechos que introdujeron el término “crímenes contra la humanidad” en el Derecho internacional hizo tambalear los pilares del pensamiento y de la moral tal y como los conocíamos, obligándonos a reflexionar acerca de cómo había podido suceder una catástrofe como el Holocausto y qué habíamos hecho mal a la largo de la historia para llegar a tan terrible situación. Todavía hoy día seguimos planteándonos estas preguntas pero, sin embargo, esta ruptura a la que dio pie el totalitarismo nacionalsocialista no ha cambiado el marco o la forma de nuestra civilización. Como afirma Enzo Traverso (2002, p. 9), la violencia nazi ha adquirido un estatus y un lugar en nuestra memoria comparable al que en su día alcanzaron la caída del Imperio Romano o la Revolución Francesa, pero no ha logrado alcanzar la dimensión de quiebre histórico que supusieron estos acontecimientos. Hoy nos gustaría pensar que el exterminio sistemático de millones de personas forma parte de una etapa del pasado que no puede volver a reproducirse en nuestro presente; nos resulta más cómodo concebir el Holocausto como el producto de una barbarie remota, perteneciente a una fase del progreso humano ya superada y de la que hemos aprendido para evitar sus mismos errores. Seguimos creyendo que nuestra civilización nos salvará del desastre; la misma civilización que a través de su racionalidad concibió un proyecto de ingeniería social, que dirimía quién merecía vivir y quién no, para remodelar biológicamente a la humanidad. Mantener, por tanto, esta confianza de manera inalterable nos deja desprotegidos ante los posibles desastres que puedan producirse en el seno de nuestra comunidad. Si tenemos una fe ciega en una sociedad apoyada sobre los mismos patrones racionales de la modernidad, no existe prevención alguna para que Auschwitz no vuelva a tener lugar sobre la tierra. Esta es la lección que debemos interiorizar. No es ya que el sueño de la razón produzca monstruos,

de este tipo de mal no eran individuos desequilibrados o con problemas mentales, sino, como describió Arendt hablando de Eichmann, “terriblemente normales”; personas que habríamos calificado como civilizadas, que creían en el progreso, y que, sin embargo, desataron la barbarie. Quizá el mayor ejemplo lo encontramos dentro de los cuerpos policiales del III Reich, como la *Gestapo*, la *Kripo*, etc., grupos que llevaron a cabo auténticas atrocidades —secuestros, torturas, asesinatos, confesiones forzadas, acoso, etc.— pero cuyos miembros, actualmente, pasarían en su inmensa mayoría —aproximadamente el 90% de ellos— las pruebas psicológicas para acceder a las fuerzas de seguridad del Estado de cualquier país desarrollado (cf. Gellately, 2002; Johnson, 2002; Milgram, 1980).

sino que esos monstruos pueden estar dentro de la razón misma, aguardando latentes y ocultos hasta que las condiciones adecuadas propicien su aparición. Más allá de la faceta que conocemos de nuestra civilización, existe también un lado oscuro, oculto no porque hayamos querido esconderlo, sino porque no nos hemos atrevido a observarlo con detenimiento. Esto no quiere decir que la razón sea totalitaria o que nuestra sociedad deba ser completamente destruida para emprender un nuevo comienzo; lo que debemos hacer es aprender de nuestros errores del pasado, depurarlos y hacernos conscientes de los límites tenebrosos, sombríos y lóbregos a los que es capaz de llegar la racionalidad del ser humano. La razón no conduce necesariamente a la civilización; también puede llevarnos a la barbarie.

### Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D.J., y Nevitt Sanford, R. (1950). *The Authoritarian Personality* [La personalidad autoritaria]. En Horkheimer, M. y Flowerman S.H. (Eds.). *Studies in Prejudice* [Estudios en el prejuicio] (Vol. I). Nueva York, Estados Unidos: Harper and Brothers.
- 132  
Arendt, Hannah (1996). *Entre el pasado y el futuro* (A. Poljak, Trad.). Barcelona, CT: Península.
- Arendt, Hannah (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954* (A. Serrano de Haro, A. Serrano de Haro y G. Larrañaga, Trads.). Madrid, MD: Caparrós.
- Arendt, Hannah (2010). *Los orígenes del totalitarismo* (G. Solana Díez, Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- Arendt, Hannah (2011). *Eichmann en Jerusalén* (C. Ribalta, Trad.). Barcelona, CT: DeBolsillo.
- Bauman, Zygmunt (2011). *Modernidad y Holocausto* (A. Mendoza, Trad.). Madrid, MD: Sequitur.
- Bernstein, Richard (2012). *El mal radical* (M. G. Burello, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.
- Bracher, Karl Dietrich (1973). *La dictadura alemana* (J.A. Garmendia, Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- Bracher, Karl Dietrich (1983). *Controversias de historia contemporánea sobre fascismo, totalitarismo y democracia* (C. López Castillo, Trad.). Barcelona, CT: Alfa.

- Fichte, Gottlieb Fichte (1986). *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos* (F. Oncina Coves, Trad.). Madrid, MD: Tecnos.
- Gellately, Robert (2002). *La Gestapo y la sociedad alemana* (T. Fernández Aúz y B. Eguibar, Trads.). Barcelona, CT: Paidós.
- González Calleja, Eduardo (2012). *Los totalitarismos*. Madrid, MD: Síntesis.
- Hilberg, Raul (2005). *La destrucción de los judíos europeos* (C. Piña Aldao, Trad.). Madrid, MD: Akal.
- Horkheimer, Max (2010). *Crítica de la razón instrumental* (J. Muñoz Trad.). Madrid, MD: Trotta.
- Jäckel, Eberhard (1972). *Hitler's Weltanschauung* [La cosmovisión de Hitler]. Middeltown (Connecticut), Estados Unidos de América: Wesleyan University.
- Johnson, Eric A. (2002). *El terror nazi* (M. Pino Moreno, Trad). Barcelona, CT: Paidós.
- Kant, Immanuel (2009). ¿Qué es la Ilustración? (R. Rodríguez Aramayo, C. Roldán Panadero y M. F. Pérez López, Trads.). Madrid, MD: Alianza.
- Kekes, John (2006). *Las raíces del mal* (J. Sierra, Trad.). Buenos Aires, Argentina: El Ateneo.
- Klemperer, Otto (2003). *Quiero dar testimonio hasta el final* (C. Gauger, Trad.). Barcelona, CT: Galaxia Gutenberg.
- Koonz, Claudia (2005). *La conciencia nazi* (J. Estrella, Trad.). Barcelona, CT: Paidós.
- Lanzmann, Claude. (2003). *Shoah* (F. de Carlos Otto, Trad.). Madrid, MD: Arena Libros.
- Lévinas, Emmanuel (2001). Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo (T. Checchi y G. Aranzueque Trads.). *Cuaderno Gris*, 5, 161-167.
- Lozano, Álvaro (2012). *La Alemania nazi*. Madrid, MD: Marcial Pons.
- Milgram, Stanley (2002). *Obediencia a la autoridad* (Javier Goitia, Trad.). Bilbao, PV: Desclée De Brouwer.
- Montesquieu (2003). *Del espíritu de las leyes* (M. Blázquez y P. Vega, Trads.). Madrid, MD: Alianza.
- Neiman, Susan (2012). *El mal en el pensamiento moderno* (F. Garrido, Trad.). Cdad. de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Parménides (2007). *Poema* (A. Bernabé Pajares, Trad.). Madrid, MD: Istmo.

- Payne, Stanley. (2006). *El fascismo* (F. Santos Fontenla, Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- Platón (2008). *República (Diálogos 4)* (C. Eggers Lan, Trad.). Madrid, MD: Gredos.
- Riefenstahl, Leni (2013). *Memorias* (J. Godó Costa, Trad.). Barcelona, CT: Lumen.
- Rousseau, Jean-Jacques. (2008). *Del contrato social* (M. Armiño, Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- Schapiro, Leonard (1981). *El totalitarismo* (E. López Suárez, Trad.). México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Sereny, Gitta (2009). *Desde aquella oscuridad* (M. Izquierdo, Trad.). Barcelona, CT: Edhasa.
- Shirer, William L. (2013). *Auge y caída del Tercer Reich* (J. López Pacheco, Trad.). Barcelona CT: Planeta (col. Booket).
- Stangneth, Bettina. (2014), *Eichmann before Jerusalem* [Eichmann antes de Jerusalén]. Londres, Reino Unido: The Bodley Head.
- Traverso, Enzo (2001). *El totalitarismo* (Maximiliano Gurian, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Traverso, Enzo (2002). *La violencia nazi* (B. Horrac y M. Dupaus Trads.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Traverso, Enzo (2005). *El totalitarismo. Usos y abusos de un concepto*. En Forcadell C. y Sabio A. (Coord.), *Las escalas del pasado. IV Congreso de historia local de Aragón* (pp. 99-110). Huesca, AR: Instituto de Estudios Altoaragoneses.
- Traverso, Enzo (2009). *A sangre y fuego* (M. Á. Petrecca y M. Szundryk, Trads.). Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.
- Voltaire (2007). *Diccionario filosófico* (J. Areal Fernández y L. Martínez Drake, Trad.). Madrid, MD: Akal.
- Weber, Max. (2004). *El político y el científico* (F. Rubio Llorente). Madrid, MD: Alianza.
- Wehler, H.-U. (1980). Psychoanalysis and history [Psicoanálisis e historia]. *Social Research*, 47(3), 519-536.

# Los confines entre el derecho y moral: una perspectiva desde la filosofía del derecho krausista

*The Limits of Law and Morality: A Perspective From the  
Krausist Philosophy of Law*

Delia María Manzanero Fernández  
Universidad Rey Juan Carlos, España

**RESUMEN** En este artículo se expone una compendiada disertación sobre los confines del derecho y la moral, tema de suma y capital importancia para la filosofía del derecho y verdadero cabo de *hornos* o de las tormentas de la ciencia y la filosofía jurídica, donde tantos sistemas, al intentar remontarlo y quizá salvar a los anteriores, han naufragado. Nuestro objetivo es exponer el desarrollo histórico de esta relación desde la edad antigua, la medieval y la moderna, para dar cuenta de cómo la filosofía jurídica krausista se imbrica en este contexto y cómo ha dado respuestas que han dejado tras de sí frutos interesantes y de gran vigencia en el campo de la filosofía jurídica. Por último, trataremos de exponer algunas de las cuestiones que la filosofía del derecho krausista abrió a la discusión jurídica de su tiempo, y que fueron enormemente originales y precursoras de lo que aún hoy en día continúa siendo objeto de debate en las áreas de Filosofía Del Derecho y Filosofía Política.

**PALABRAS CLAVE** derecho; moral; filosofía; krausismo; iusnaturalismo.

**ABSTRACT** *In this article we present a dissertation on the limits of law and morality, a topic of supreme importance for the Philosophy of Law and the real cape horn or the storms of Science and Legal Philosophy, where so many systems, when trying to overcome it and perhaps save the previous ones, have been shipwrecked. Our aim is to expose the historical development of this relationship from ancient, medieval and modern age, to give an account of how the Krausist legal philosophy was interwoven in this context and how it has given answers that have left interesting results of great validity in the field of legal philosophy. Finally, we expose some of the topics that the philosophy of law opened to the juridical discussions of its time, and which were enormously original and precursors of what still is being debated today in the areas of Philosophy of Law and Political Philosophy.*

**KEY WORDS** *Law, Morality, Philosophy, Krausism, Iusnaturalism.*

<b>RECIBIDO</b> <i>RECEIVED</i>	10/09/2018
<b>APROBADO</b> <i>APPROVED</i>	29/11/2018
<b>PUBLICADO</b> <i>PUBLISHED</i>	28/01/2019

#### **NOTA DE LA AUTORA**

Delia María Manzanero Fernández, Profesora de Filosofía, Facultad de CC. Jurídicas y Sociales, Universidad Rey Juan Carlos, España.

Esta investigación se ha realizado en el marco del proyecto de investigación de la Universidad Pontificia Comillas: “Krause y el krausismo del sexenio democrático” (Proyecto de investigación I+D+i: HAR2016-79448-P, 2016-2019), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

Correo electrónico: [delia.manzanero@urjc.es](mailto:delia.manzanero@urjc.es)

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-6895-1254>

La jurisprudencia occidental se ha desarrollado a partir de una serie de líneas de pensamiento, entre las cuales, una de las más antiguas y más desarrolladas es la conocida como iusnaturalismo. El iusnaturalismo es un enfoque filosófico del derecho basado en la aceptación de que existe una serie de derechos del hombre que son naturales y universales y que son considerados como independientes o incluso superiores al ordenamiento jurídico positivo; por esto se les conoce también como derechos supra-positivos, por estar situados en un rango “supra” o superior desde el cual se inspira y cobra legitimidad el derecho positivo. Este derecho natural, de acuerdo con los teóricos iusnaturalistas, es la razón de que exista cualquier ordenamiento jurídico determinado. La relevancia del derecho natural viene dada por constituir uno de los fundamentos principales de la civilización occidental, a saber, la convicción de que hay una justicia objetiva y universal que trasciende las expresiones particulares y subjetivas de justicia.

Esta idea parte de la convicción de lo que las personas, a lo largo de la historia, han llamado “el estado de derecho”. También se encuentra en la misma raíz de lo que hoy en día llamamos gobierno constitucional, que parte de la enseñanza de que existe un orden de justicia objetivo, que es lo que se ha denominado como la tradición del “derecho natural”, cuyo significado trataremos de explorar, pues no siempre ha estado exento de polisemia y ambigüedades. A dicha divergencia de interpretaciones del término “naturaleza” ha contribuido el hecho de que, lo que se conoce como civilización occidental, tiene muchas raíces y una larga historia; sus logros han sido establecidos en numerosas instituciones y formas habituales de actuación o costumbres que difieren mucho entre sí. Por esta razón, si queremos asumir la tarea de explorar el significado de “justicia social” a la luz de la tradición del derecho natural, tendremos que tener una conciencia profunda de su contexto histórico y sus fuentes. A través de ejemplos y situaciones históricas concretas podemos argumentar a favor de una teoría del derecho natural o en contra de ella, indagando en si su aplicación es injusta, para lo cual es preciso analizar el carácter bien progresivo, bien conservador o reaccionario que ha jugado en diferentes épocas históricas.

Es legítimo que procedamos pues con una sucesión, que resumiremos mucho, de los casos históricos de la relación entre derecho y moralidad. Obviamente no es pretensión de este trabajo realizar un estudio histórico exhaustivo de dos mil quinientos años y no nos detendremos en cada una de ellas, pero sí trataremos de ofrecer una visión general de lo que ha sido la tradición del derecho natural en la teoría jurídica occidental desde sus orígenes para comprender mejor lo que, con el tiempo, ha conformado y ha contribuido a delinear los intereses esenciales de las tradiciones principales

de la filosofía del derecho. El objetivo es entender cuáles son los puntos de divergencia y encuentro entre ambos órdenes normativos, y cuáles son sus posturas en los principales temas del debate contemporáneo.

El hecho de conocer las teorías tal y como se desarrollaron en la historia es de gran utilidad pues su estudio nos ofrece algunas claves para comprender los motivos por los cuales se originaron en tal contexto, qué implicaciones políticas tuvieron y qué consecuencias sociales conllevaba apoyar una u otra teoría en un determinado momento. Sólo con este conocimiento histórico podremos entenderlas mejor y estar preparados para discutir la pertinencia de sus tesis, tal y como surgen en la doctrina krausista, y ponderar en un paso ulterior, su posible relevancia en la actualidad. Este es pues el objetivo principal de emprender ese recorrido histórico: hacer una breve síntesis de las conexiones y diferencias existentes entre derecho y moral a lo largo de la historia —tal y como fue expuesta por el jurista y político krausista Gumersindo de Azcárate— una distinción que, si cierta a formularse será de gran utilidad para establecer la relación existente entre normas jurídicas y normas éticas en la filosofía del derecho del krausismo español.

Antes de iniciar este periplo histórico, conviene recordar que existen diferentes modos de responder a la cuestión acerca de la relación entre derecho y moral. La respuesta más usual y amplia que se ha dado es la que se refiere a la relación entre el derecho que *es*, derecho positivo, y el derecho que *debería ser* de acuerdo con los principios de la moral o de la justicia, es decir, aquello que tradicionalmente es denominado “derecho natural” y, en época más reciente, “derecho racional”. Así entendida, la cuestión de la relación entre derecho y moral pareciera encerrar en sí misma la respuesta, puesto que el concepto de un derecho *tal y como debería ser* de acuerdo con los principios de la moral, no vendría a ser sino la expresión de la exigencia moral de estructurar el derecho según estos principios y, claro está, el destinatario principal de esta exigencia es quien tendría competencia para sancionar el derecho positivo; es decir, cada sociedad podría determinar ese *deber ser* de acuerdo con el sistema jurídico que deseara instaurar de una forma unánime y el Derecho que *es*, el derecho positivo, tan sólo tendría que adaptarse a ese *deber ser* de la moralidad vigente en una sociedad determinada.

El problema principal que plantea esta interpretación reside en el hecho de que en la sociedad actual hay una pluralidad de concepciones morales e ideológicas irreductible y, por lo tanto, es inviable fundamentar la obligatoriedad de una norma en el hecho de que sus destinatarios la consideren moralmente justificada pues no encontramos ese consenso ni entre los jueces, ni en los funcionarios administrativos ni entre los propios ciudadanos. Como

es bien sabido, en nuestra actual sociedad multicultural, no sólo no son coincidentes las morales de los individuos o de diferentes grupos entre sí, sino que tampoco coinciden las teorías morales, filosóficas, teológicas o incluso científicas; hay, por lo tanto, una gran disensión y discordia cuando se trata de concretar qué contenidos debe expresar ese *deber ser* del derecho. Ante esta pluralidad manifiesta, algunos autores no les ha resultado difícil inferir la conclusión positivista de que no existe ninguna vinculación necesaria entre derecho y moral y, en consecuencia, que el deber jurídico y el deber moral tienen que ser estrictamente separados.

Pero la cuestión acerca de la relación entre derecho y moral tiene también otro significado que, tanto desde el punto de vista histórico como sistemático, se encuentra en el primer plano del interés que siempre ha tenido y sigue teniendo en ella, la filosofía del derecho. A esta significación interesa la cuestión del deber de obediencia con respecto al derecho positivo, sobre todo cuando éste viola principios de la moral. Ante la cuestión fundamental de qué hacer si las normas obligatorias con las que tenemos que cumplir son injustas, los positivistas no pueden ofrecer respuestas efectivas. Para las teorías que conciben el derecho y la moral como órdenes normativos distintos, y que utilizan, en consecuencia, criterios también diferentes para decidir acerca de la validez u obligatoriedad de sus respectivas normas, la respuesta a esta cuestión será la de considerar como derecho a todas las normas jurídicas que se ajusten a criterios formales de validación de las mismas, aún cuando estas normas puedan atentar contra la moral de la sociedad. De acuerdo con los positivistas, se mantiene un deber de obediencia a tales normas, aún cuando éstas atenten contra la moral de la sociedad o la moral individual, porque constituyen derecho positivo y se ajustan a los criterios estrictamente formales de validación de las mismas. Por lo tanto, hay que obedecerlas aunque eso nos planteé problemas morales o de conciencia.

Son precisamente los iusnaturalistas, entre cuyas filas se encuentra la doctrina de krausistas españoles como Francisco Giner de los Ríos, quienes abordan de manera más profunda esta problemática al indagar en las razones que nos empujan a obedecer las leyes y preguntarse si éstas nos obligan por encima de todo o si existen ciertos límites morales derivados de otras instancias superiores. De acuerdo con este principio, puede afirmarse que los iusnaturalistas que integran las filas del krausismo español mantienen pues una concepción del derecho más restringida: así, ante la cuestión del deber de obediencia ante el derecho injusto, éstos considerarían únicamente en su concepto de derecho a las normas que, además de satisfacer los criterios formales, resisten, en cuanto a su contenido, un análisis o inspección desde

la perspectiva de la moral, de tal manera que quedarían excluidas del derecho aquellas normas que sean moralmente ofensivas o inicuas.

Ahora bien, ¿qué hacer en el caso de las normas jurídicas inicuas, esto es, aquellas normas no equitativas o injustas que vulneran esos contenidos mínimos que el derecho comparte con la moral? Las normas que siendo válidas no por ello dejan de ser injustas representan, como vemos, una cuestión interesante para el tema que estamos tratando de despejar. Con otras palabras, se trata aquí de la discusión acerca de la relación entre deber jurídico y deber moral, es decir, la indagación sobre la siguiente cuestión: ¿en qué reside la obligatoriedad jurídica y en qué la obligatoriedad moral de una norma o de un sistema jurídico? ¿Son coincidentes o hay que distinguirlos? Este tema está estrechamente vinculado con la disputa que estamos analizando acerca de si existe una relación conceptual entre derecho y moral, de forma tal que —según el iusnaturalismo krausista— el derecho positivo que viole normas de la moral pierde con ello, no sólo su legitimidad, sino también su validez jurídica.

Interesa pues distinguir las dos respuestas más amplias que se han ofrecido a la pregunta de qué haríamos si las normas obligatorias con las que tenemos que cumplir son injustas. Ambas respuestas representan las dos tradiciones o corrientes metodológicas principales de la historia de la filosofía del derecho, las cuales pueden identificarse como más o menos iusnaturalistas o positivistas. El alcance teórico-jurídico de la cuestión acerca de la relación entre derecho y moral es manifiesto, pues de su respuesta depende no sólo la definición misma del concepto del derecho sino de casi todos los conceptos jurídicos fundamentales, especialmente, el concepto de deber jurídico, validez jurídica, fuentes del derecho, etc. Sin embargo, la mencionada cuestión sobre las relaciones conceptuales (o analíticas) entre derecho y moral ha recibido sólo respuestas que deben entenderse con cautela, y ante las que razonablemente pueden mostrarse algunas reservas debido a la vaguedad del uso general de estas palabras y a lo controvertido de su uso técnico. Cuando se traspasan los linderos de las delimitaciones teóricas y se penetra en el espacio más complejo de la experiencia jurídica, hay relativamente pocas estructuras conceptuales firmes que en este sentido puedan considerarse concluyentes.

Esto no significa negar la utilidad y la relevancia de análisis exactos del uso del lenguaje con respecto a la praxis jurídica, pero sí que conviene hacer notar que la versión analítica de esta cuestión recae, en última instancia, en los problemas de su funcionalidad y adecuación a la praxis jurídica; para juzgar acerca de los mismos hay que recurrir a argumentos que deben ser tomados de las vinculaciones empíricas y normativas entre derecho y moral. A tal efecto, sería interesante abordar la cuestión acerca de la relación entre derecho y

moral desde la perspectiva de autores como Dreier (1985, pp. 71-72), quien plantea la necesidad de trazar una distinción entre una perspectiva o *versión empírica*, es decir, de las *mores* y el derecho de una determinada sociedad y de sus grupos dirigentes, y una *versión normativa* o crítica de la relación entre derecho y moral.

Desde el punto de vista normativo cabría preguntarse cuáles son las concepciones morales que deben ser transformadas en derecho positivo, para determinar en virtud de cuáles concepciones morales, de qué manera y en qué casos puede o debe desobedecerse el derecho positivo; a esta cuestión dan respuesta las correspondientes teorías normativas.

Mientras que desde el punto de vista empírico, el problema que se plantea es más bien determinar qué concepciones morales realmente existentes son efectivamente transformadas en derecho positivo, cómo ello se realiza en la práctica y en virtud de qué concepciones morales realmente existentes se desobedece el derecho positivo. Esta cuestión debería ser respondida, no ya por una teoría normativa, sino por una teoría empírica de la política jurídica, de la praxis administrativa y de la decisión judicial.

Ambas cuestiones se complican por el hecho de que en un estado democrático de derecho no existe ninguna desobediencia cuya justificación no pueda ser intentada, cosa que por lo general sucede, invocando el derecho positivo, especialmente los derechos fundamentales y los principios constitucionales. De esta manera, el conflicto entre derecho y moral se verá siempre desplazado al ámbito del derecho positivo, pues es únicamente en la arena histórica donde cobran sentido estas concepciones teóricas acerca de la normatividad del derecho y la moral.

Ciertamente, es en momentos históricos concretos cuando mejor se plantea esta complicada polémica de la relación entre derecho y moral; una relación compleja que, en diferentes momentos de la historia aparece desempeñando incluso roles contrarios y que, sin embargo, siguen conservando todo su alcance y significación. Tras bosquejar brevemente estos fundamentos teóricos a modo de pórtico introductorio al tema que nos ocupa, pasemos ya a exponer las distintas posiciones de esta relación entre derecho y moral en la historia para ofrecer una panorámica de la evolución histórica de estos problemas.

### **Las distintas posiciones de la relación entre derecho y moral en la historia**

Los confines actuales entre el derecho y la moral, su dependencia y su autonomía, no constituyen una relación estable e inalterable, sino el resultado

de incesantes fluctuaciones históricas. Por esto, toda indagación sobre las relaciones entre estos dos sistemas normativos debe contar, aunque sea de forma sucinta y esquemática, con el desarrollo histórico de esta cuestión. Nos hemos referido ya a esa importante relación entre derecho y moral desde un punto de vista sistemático o metodológico y, a partir de este momento, lo haremos desde una perspectiva histórica.

En este apartado nos dedicaremos a hacer una obligada digresión para repasar brevemente estos estados históricos. Como se ha indicado anteriormente, vamos a organizar esta presentación en tres partes, desde la edad antigua, la medieval a la edad moderna, en una sucesión, muy resumida, de los casos históricos de la relación entre derecho y moralidad, como muy bien hace notar Montoro Ballesteros (1993, pp. 12-ss.) cuya exposición aquí seguimos de cerca.

Si pensamos la relación entre derecho y moral como una cuestión normativa (conceptual o analítica) acerca de la relación entre dos sistemas de normas —jurídico y moral— y más exactamente, sobre qué sistema normativo ha de tener prioridad en caso de conflicto, son entonces posibles, al menos, seis respuestas, las cuales tienen sus correspondientes correlatos históricos.

La primera etapa vendría expresada por *la indiferenciación entre derecho y moral*, representados gráficamente por dos círculos superpuestos, donde el derecho y la moral aparecen como órdenes normativos confundidos. Esta figura tendría su correlato histórico en pueblos primitivos en los que el derecho, la moral y la religión constituirían una nebulosa normativa y, por tanto, sus respectivos órdenes normativos aparecen mezclados. Se puede encontrar un ejemplo de ello en los presocráticos, para quienes *nomos* y *physis*, ley y naturaleza, son una y la misma cosa, una unidad esencial indisoluble. Según esta doctrina, el *nomos* aparece todavía como la realización de la *physis*, de lo uno divino y universal. Se hallaría pues en concordancia con el *dictum* heraclítico: “todas las leyes humanas se nutren del uno divino”, es decir, todas las regulaciones humanas vigentes en la *polis* son de naturaleza divina, órdenes que se nutren del “uno divino” y el pueblo debe luchar por ellas tanto como por sus murallas. Tradiciones posteriores han querido ver a menudo en ese “uno Divino” el origen de la idea del derecho natural; de hecho, muchos autores se han referido al logos griego con otros nombres que compartían sus mismas características de universalidad y validez como: razón, ley natural o ley eterna o divina (Welzel, 2005, pp. 4-5).

La segunda etapa supone *la prioridad de la moral sobre el derecho* y viene representada por un círculo (el del derecho) inscrito en otro círculo más amplio (el de la moral). De acuerdo con lo expuesto en el apartado anterior a cerca

de cómo el derecho positivo viene determinado por el *deber ser* y la moralidad positiva de una determinada sociedad y por una visión particular del mundo, es de esperar que la tesis de la prioridad de la moral frente al derecho sólo logre imponerse en sociedades caracterizadas por concepciones relativamente homogéneas del derecho y la moral. En realidad, ello puede ser también documentado en la historia del derecho que tuvo lugar en el orden jurídico y de dominación imperante en la Edad Media, donde a pesar de su pluralidad interna y su división en poder religioso y terrenal, estaba caracterizada por la relativa unidad de las concepciones jurídicas y morales basada en la todavía no escindida unidad y fuerza vital de la religión cristiana. De acuerdo con esta concepción característica de la Edad Media, el derecho positivo debe su obligatoriedad a su concordancia con el derecho natural o a su derivabilidad de este último. En otras palabras, el iusnaturalismo hace residir la validez del derecho positivo en la medida en que éste ha sido derivado del derecho natural. Hay, pues, una jerarquía en las fuentes del derecho, donde el derecho natural estaba colocado por encima del derecho positivo y, en caso de conflicto, el derecho positivo debe ceder frente al derecho natural. Por lo tanto, en caso de actos de gobierno contrarios al derecho natural, la resistencia estaba permitida y hasta ordenada, no sólo moral sino jurídicamente, es decir, en virtud del derecho natural; lo que venía a justificar y legitimar el reconocimiento del *ius belli* y el derecho a la rebelión ante gobiernos tiránicos que no respeten la ley natural, tan cara al iusnaturalismo clásico.

La tercera etapa se caracteriza por *la preponderancia del derecho respecto de la moral*, donde el círculo de la moral está inscrito en el círculo más amplio del derecho. Esta respuesta cobró protagonismo después de que la unidad de las concepciones medievales del derecho y la moral se quebrara en la época de las divisiones y guerras religiosas, es decir, durante los siglos XVI y XVII. En este contexto histórico, la cuestión acerca de la relación entre derecho y moral se desplazó entonces, al menos por lo que respecta a su prioridad, de la teoría de las fuentes del derecho —que primaba en la edad media— a una teoría del Estado ya propiamente moderna. En la edad moderna ya no se trataba de conocer si la fuente del derecho debía depender de un código moral o religión determinada, sino de fundamentar el Estado sobre una base política y social. Así viene expresado por Gumersindo de Azcárate, la persona que, según Unamuno (1918, p. 2), “llegó a ser el órgano de lo que de conciencia moral quedaba en nuestro Parlamento. Que no era mucho”:

Consecuencia de todo este movimiento [afirma el krausista Azcárate en su artículo “El problema social”] ha sido el predominio de la *libertad* y del *derecho*, como en el antiguo régimen predominaron la *autoridad* y el

*deber*; antes se decía al hombre lo que está *obligado* a hacer; luego se le dijo lo que está *facultado* para hacer. La sociedad, dice un escritor, pasa del estado de un sólido cristalizado al de un líquido; y se comprueba la afirmación del ilustre Maine, según la cual, si antes predominaba el *status*, la condición jurídica y social impuesta de arriba, ahora predomina el *contrato*, determinándose así aquella mediante la libre actividad de cada uno. (Azcárate, 1893, pp. 282-283).

Por supuesto, esta transición desde una teoría de las fuentes del derecho medieval a una teoría del estado moderno no fue inmediata ni rápida, sino que se llevó a cabo en un desarrollo de diversos niveles y en varias etapas históricas. Para el presente contexto, señalaremos aquí las más importantes con sus resultados más significativos. En particular, Azcárate (1893) habla de tres etapas en la historia de la civilización moderna, que se corresponden a las tres fases del pensamiento que Kant ha caracterizado, respectivamente, con los nombres de dogmatismo, escepticismo y criticismo. Repasemos sus características, analizando una a una, dentro de este breve panorama de las posiciones del derecho y la moral en la historia.

El primer paso en la historia de la civilización moderna es el *Dogmatismo*, la tesis de la rotunda separación del derecho y la moral, una tesis que viene representada por la separación de ambos órdenes normativos en dos círculos externos independientes, uno de los cuales representaría el derecho y el otro la moral. Esta fase inicial en la historia de la civilización moderna consiste en la elaboración de la teoría y de la realidad del Estado moderno, especialmente de la soberanía estatal que, en tanto soberanía interna, abarca esencialmente la capacidad de imposición del derecho. A ello se vinculó la concepción de que el derecho positivo no debe su obligatoriedad a su coincidencia con el derecho natural, es decir, a la corrección de su contenido, sino a la autoridad de imposición estatal que se fundamenta a través de teorías de contrato social, estatal, de dominación o sumisión (siglos XVI-XVII). Un ejemplo histórico contemporáneo de esta posición de implicación del derecho en la moral, señalado por Azcárate, es el modelo del Estado totalitario:

Frente al pluralismo ideológico del Estado democrático, se plantea el monismo ideológico del Estado totalitario [...] que trata de someter y adaptar la moral a sus fines, reduciendo así la moralidad a la adecuación de la conducta de las personas y grupos sociales a los objetivos que, en cada momento, persigue dicho Estado. [...] Se trata pues de una ética de sumisión y plena obediencia al poder. En este sentido, la bondad, la santidad del individuo consiste en abandonar su propio criterio

de moralidad para entregarse y someterse plenamente a la moralidad superior que constituye la voluntad del Estado. [...] supone reducir la moral a un apéndice del bloque de la legalidad del Estado. (Azcárate, 1893, pp. 15-16).

Esta separación radical entre derecho y moral supuso, entre otras cosas, el predominio de la heteronomía del derecho, de un orden que enfatiza que el derecho positivo es un conjunto de mandatos o prescripciones emanadas del Estado, el cual sería el único poder soberano capaz de monopolizar el ejercicio de la fuerza. Dicha teoría, llevada hasta sus últimas consecuencias, conduce sin duda a la exaltación del principio de autoridad del derecho, es decir, de la directa intervención del Estado en toda la vida; y, en el plano sociológico, se caracteriza por la supeditación del elemento individual al social. Ello se ve claramente cuando se concibe el derecho como un orden coactivo donde lo que impera es la supremacía de la ley.

Por otro lado, es perfectamente conciliable con esta concepción tan positivista, más aún, fue una característica de la misma en este periodo histórico, considerar que el soberano estaba sujeto a principios de un derecho racional; sin embargo, lo decisivo para la teoría del derecho positivo es que su validez y obligatoriedad fuera expresada con independencia de dicha vinculación. En esto reside el principio de secularización de las monarquías europeas, que en efecto sirvió para sentar ciertas bases del derecho, pero que, al mismo tiempo, terminaron postulando unas monarquías absolutas basadas en una teoría dogmática del Estado que se reservaba gran poder y autoridad sobre el individuo. Por lo tanto, puede afirmarse que los principios de libertad que se demandaban en esta doctrina se vieron finalmente opacados ante el poder absoluto del Estado, según observó con acuidad Azcárate.

El siguiente paso de este proceso viene expresado en términos kantianos por el *Escepticismo* que, tal y como recoge Azcárate, representa *la tesis de la distinción —pero no separación— entre derecho y moral*. Esta distinción entre derecho y moral es sólo eso —una distinción aclaratoria que no separa opuestos inconciliables— y tendría, por lo tanto, su representación más certera en dos círculos secantes (intersección). La palabra distinguir tiene ciertamente un sentido menos fuerte que ‘separar’. Distinguir quiere decir, en primer lugar, percibir o señalar los elementos distintivos de algo y, en segundo término, manifestar la diferencia que hay entre una cosa —en este caso, el derecho— y otra con la cual la primera se puede confundir, la moral. En cambio, ‘separar’ quiere decir bastante más que lo anterior; separar significa establecer distancia entre dos cosas, es decir, tiene que ver con una actitud que considera aisladamente dos elementos, en este caso, dos órdenes normativos diferentes,

y que renuncia a establecer cualquier tipo de asociación entre ambos. Por lo tanto, la distinción que aquí se plantea entre derecho y moral, no excluye que la moral, en cualesquiera de sus ámbitos, pueda obrar como paradigma o modelo a partir del cual puedan y deban emitirse juicios de valor acerca de la corrección e incorrección ética de un determinado derecho. Es más, sólo la distinción entre derecho y moral nos permite mantener a la moral como una instancia relativamente autónoma y diferenciada respecto del derecho para que, de este modo, se pueda hacer igualmente posible y fructífera la emisión de juicios morales acerca del derecho.

Según esta concepción del derecho, propia de un positivismo más moderado, cabría admitir la existencia de valores universales, sin pensar que estos sean propiamente derecho, sino más bien ética; una ética que, sin embargo, influye y opera sobre la realidad jurídica. Por lo tanto, deberíamos tener en cuenta esta observación a fin de no confundir esta tesis de la distinción del derecho sobre la moral, con la tesis de la separación positivista de la primera posición dada por el dogmatismo del formalismo jurídico, que los krausistas combatieron durante el periodo de la Restauración.

Como puede apreciarse, esta segunda fase en la historia de la civilización moderna representa una reacción frente al peligro que suponía el abuso de la dominación estatal sobre las libertades individuales. Este giro supuso también el abandono del objetivismo ontológico de la edad media, por un moderno subjetivismo que buscaba mejorar la dimensión del derecho como un conjunto de poderes y facultades de la persona. Así se opera una transición desde la trascendencia de un *a priori* como una realidad objetiva que viene impuesta por la soberanía de una divinidad omnipotente, para pasar a un *a priori* de una voluntad práctica basada en la autonomía del orden humano que está regido por una racionalidad natural independiente de otros órdenes trascendentes. Si bien es preciso añadir un matiz a esta transición, y tener presente un oportuno y magistral *caveat* que Muralt (2000) refiere en su libro *La estructura de la filosofía política moderna*. De acuerdo con Muralt, este *a priori* racionalista construido siguiendo el patrón de la necesidad racional de que el derecho natural se deduce de la naturaleza humana y de la condición natural del hombre, antes que de una voluntad divina, este intento de establecer un principio de autonomía en las leyes que rijan a la sociedad, no escapa finalmente al escollo de la ideología, porque el cambio del derecho natural a la ética de la autonomía personal también podría ser interpretado como un cambio de la obediencia de Dios a la obediencia de las leyes elegidas por los mismos hombres, que ellos mismos han manipulado. Para explicar cómo la teoría del Estado moderno nos sigue dejando dentro de la esfera de

un orden que se nos impone desde afuera, aunque se nos haga creer que deriva de nuestra racionalidad o de nuestra naturaleza más propia, Muralt señala la siguiente falacia naturalista:

Por hablar como Lévy o Glucksmann, no consigue exorcizar la figura del amo, más bien lo disfraza en una noción *a priori* de la naturaleza humana o del estado de naturaleza originaria del hombre, y es de esta noción de donde pretende deducir, fuera de toda contingencia empírica o histórica, el conjunto de los derechos y deberes que aseguran a la acción política humana su moralidad y su socialidad eficaces. (Muralt, 2000, p. 116).

En todo caso, y a pesar de estas perspicaces y certeras críticas que se le ha hecho a la teoría moderna del Estado al basarlo todo en una nueva versión inmanente de la autonomía del sujeto, esta doctrina supuso un gran progreso porque coadyuvó a la elaboración de la teoría y la realidad de instituciones del Estado de derecho democrático (ya en el siglo XVIII) y porque, finalmente, gran parte de su teoría jurídica se incluyó en el Estado democrático constitucional.

Las características principales de este tipo de Estado son, por una parte, la garantía de los derechos del hombre y del ciudadano y, por otra, una organización de la voluntad del Estado, cuyas instituciones y procedimientos quedaron bien establecidos a través de las elecciones democráticas, el principio de la mayoría, la división de poderes, la legalidad de la administración, la protección jurídica a través de tribunales independientes, etc. medidas que, como indicábamos, sirvieron para otorgar la mejor protección posible al ciudadano frente al abuso del poder de dominación del Estado.

Puede apreciarse cómo, por tanto, el predominio de lo inmanente, de la autonomía del sujeto —que constituyen principios irrenunciables para el denominado *derecho inmanente* krausista— en esta segunda posición de la relación entre derecho y moralidad, lleva a preconizar los conceptos oscurecidos en la etapa anterior donde imperaba la dominación del Estado y de su orden jurídico. En su lugar, se da preponderancia a una ética estatal que cuide de exigencias morales como son la libertad y los derechos de la persona.

Es precisamente en esta intersección entre derecho y moral donde encontramos los principios constitucionales y los derechos humanos. En palabras de Pedro Dorado Montero, eminente penalista español contemporáneo de Giner y en la primera etapa de su pensamiento seguidor de la filosofía krausista, los logros de esta fase radican en que el:

Estado individualista liberal suprime legalmente las clases, las prepotencias legales anteriores de las mismas, y sus prerrogativas o

privilegios, también legales. Lo que en su lugar entroniza y proclama es el principio democrático individual, o lo que es lo mismo, el igual valor de todas las personas individuales, su valor sencillamente por ser hombres (de aquí, la declaración de los derechos del hombre, de 1789), y la igualdad de todos ellos ante la ley, que es la igual sumisión al genuino representante de la justicia social impersonal. (Dorado, 1916, pp. 374-375).

En definitiva, esta tesis de la distinción —que no separación— del derecho sobre la moral obtuvo un sólido fundamento teórico-jurídico y teórico-estatal con el predominio de lo inmanente, con su defensa de la persona; doctrinas que hasta hoy no han perdido actualidad ni poder de convicción. De ahí que pueda afirmarse que los racionalistas de los siglos XVII y XVIII contribuyeron con su teoría del estado al estudio de la teoría del derecho con métodos y enfoques nuevos que ya anunciaban algunas innovaciones del siglo XIX y que serán retomadas por la filosofía jurídica krausista española.

Por último, nos referiremos a la tercera etapa del *Criticismo* que describe Gumersindo de Azcárate, una fase de la modernidad en que pugna el espíritu por hallar la armonía entre esos supuestos principios de las dos anteriores épocas, presintiendo qué cabe entre lo trascendental y lo inmanente, entre la autoridad y la libertad, entre la sociedad y el individuo.

Esta transición de la segunda a la tercera etapa comenzaría, según la exposición de Azcárate, a principios del siglo XIX y llegaría hasta nuestros días. Sin embargo, lejos de considerarse un objetivo cumplido, representaría una etapa por realizar, ya que en realidad ese Criticismo no habría tenido lugar aún en la historia, a juzgar por sus declaraciones acerca del problema social que estaba viviendo España en ese momento de crisis. Azcárate recoge en su artículo sobre “El problema social” las siguientes palabras de Mackenzie para diagnosticar esta compleja situación política y social:

La sociedad ha dejado ser del todo fluida y disgregada, y no hacen más que comenzar a formarse algunos filamentos orgánicos, para emplear una frase de Carlyle. Los poderes de lo alto se han debilitado, y los que llevamos dentro de nosotros no han crecido lo bastante. No hay nada que nos gobierne, y no hemos aprendido a gobernarnos a nosotros mismos. Éste es hoy el aspecto general de este problema y de todos los problemas humanos. (Azcárate, 1893, p. 283).

En este contexto hay razones para señalar que la tesis de la distinción del derecho sobre la moral en modo alguno debe confundirse con la tesis de separación positivista. Debe recordarse que la tesis de la distinción no incluye la tesis de la separación. Esta última sostenía que no existe ninguna conexión necesaria entre derecho y moral, tampoco a nivel del derecho constitucional, e incluía, como tesis teórico-jurídica, el postulado de la prioridad del derecho del Estado sobre la moral. Mientras que la tesis de la distinción del derecho sobre la moral más bien podría ser formulada como una tesis ético-jurídica y ético-estatal puesto afirma que el derecho positivo, especialmente el derecho legislativo estatal, tiene prioridad sobre la moral *si y sólo si* la organización del Estado, especialmente de la formación de la voluntad estatal, satisface ciertas exigencias mínimas de la ética estatal.

Es importante pues constatar que las críticas de los krausistas al liberalismo abstracto van dirigidas contra la versión que entiende la relación del derecho y la moral como términos absolutamente independientes, no contra la versión representada por el Escepticismo en la exposición de Azcárate, donde precisamente se exponen determinados principios, como el reconocimiento de un derecho inmanente, que ellos desarrollarán y cuyas últimas consecuencias llevarán más lejos. Véanse unos ejemplos de esas críticas en palabras de Dorado Montero:

Fue el antiguo Estado, llamado Estado gendarme y de policía, una reglamentación y codificación de los egoísmos y de las luchas por la prepotencia y el parasitismo entre sus miembros, y por eso se dijo, con razón, de que no era, bien mirado, sino un infierno, así como las reglas sobre que él mismo se asentaba y que le servían de norma eran casi en absoluto reglas negativas, e impedían meramente hacerse unos a otros más daño del que ellos toleraran, pero que, en cambio, no preceptuaban la ayuda positiva que consistiera en imponer actos beneficiosos: dar de comer al hambriento, vestir al desnudo, etc. [...] Y por eso el Estado emancipador del XVIII es el Estado del *dejar hacer* [...]. Es un Estado, éste, donde no se concibe la justicia sino como relación meramente negativa, de no hacer daño, dejando la ayuda positiva entregada al campo de la moral, la piedad, la caridad, la beneficencia y la misericordia. [...]. Concepción de que se hallan impregnadas, no sólo las legislaciones liberales que toman su arranque en la Revolución Francesa, rectificadoras y reaccionarias contra las del “antiguo régimen”, sino también las obras filosóficas o de otro modo doctrinales de los juristas y demás escritores de la época. (Dorado, 1916, pp. 374-375).

## **Las soluciones propuestas por la filosofía del derecho krausista a la historia de la relación entre derecho y moral**

Como se ha indicado en el apartado precedente, el postulado de la tesis positivista de la separación entre derecho y moral, pese a sus ventajas en el plano metodológico en su exposición doctrinal, resulta deficiente en el plano práctico para los krausistas. A continuación ahondaremos en las complejidades teóricas y respuestas dadas por los principales exponentes de la filosofía del derecho krausista a esta historia de las relaciones entre derecho y moral.

Principalmente, nos ocuparemos de señalar algunos de los aspectos más sugestivos que proponen y a analizar las críticas y propuestas de mejora que, desde la perspectiva iusnaturalista del krausismo, fueron esgrimidas en contra de este Estado doctrinal y legalista. Para ello, nos referiremos a las contundentes objeciones que Giner, Azcárate y otros krausistas dirigieron al formalismo kantiano y a su empeño de deslindar las esferas de la moral y el derecho.

Los filósofos krausistas coinciden en que una vez lograda la finalidad emancipadora del derecho con la democratización liberal y la constitución de los derechos humanos, quedaba el trabajo de integrarlo y dotarlo de un contenido de justicia social positiva, solidarista, propiamente humana, donde queden las dos fórmulas anteriores —lo trascendental y lo inmanente, la autoridad y la libertad— integradas y refundidas en una definición nueva. La filosofía krausista no viene, por tanto, a suceder al Estado abstencionista, sino que sus críticas están orientadas a continuar y a completar su obra mediante un nuevo concepto de tutela y de educación. En su aspiración a que la sociedad moderna *crystalice* de nuevo, aunque sobre distinta base que las acaecidas previamente en la historia, Giner plantea una serie de reformas positivas que completen las reformas negativas conquistadas, a que se lleve al espíritu civil el espíritu de progreso que informa todas las esferas del derecho público, a dotar al derecho penal de un carácter correccional, etc. aspectos que suponen una reorganización social determinante (Giner, 1887 y 1926).

Podemos encontrar en el presente motivos de continuidad y desarrollo del legado doctrinal de esta escuela de derecho natural krausista, por ejemplo, en el actual debate entre planteamientos renovados del positivismo jurídico y nuevas versiones iusnaturalistas que, en ocasiones, no se autodefinen formalmente como tales, pero que reclaman de uno u otro modo una revisión de las doctrinas iusnaturalistas clásicas (Pérez Luño, 1994 y 2003).

Frente a las posiciones de algunos positivistas actuales que fundamentan y explican el derecho en función de una teoría pura, es decir, estrictamente limitada a la normatividad positiva, o en base a criterios sistémicos o

autopoiéticos, es decir, de autorreferencia al propio ordenamiento jurídico, frente a ellos, un iusnaturalismo de nuevo cuño (Feinberg y Coleman, 2008; Oakley, 2005; Braybrooke, 2001; Simon, 1992; Passerin, 1999) mantiene la exigencia de que el derecho positivo se halle inspirado e informado por criterios de justicia que lo trascienden; tales como los derechos humanos, entendidos como entidades inherentes al valor ético de la personalidad, postulados neocontractualistas, pautas ecológicas tendentes a garantizar la calidad de vida, concepciones jurídicas que enfatizan el papel de los principios respecto a las reglas positivas, etc.

Es evidente que el ropaje conceptual y los presupuestos teóricos de estos nuevos iusnaturalismos difieren notablemente de los planteamientos iusnaturalistas clásicos, pero su actitud frente al derecho, y la necesaria referencia a pautas morales y de justicia que trascienden la positividad, representan un significativo punto de entronque. En concreto, las concepciones clásicas racionalistas, con su afirmación de la subjetividad y del pactismo, son un insoslayable precedente del desarrollo moderno del contractualismo y de los derechos humanos (Hermida, 2013, pp. 33-45). De igual modo que la idea de un derecho acorde con la naturaleza de las cosas puede hallar respaldo doctrinal, en continuidad con las tesis krausistas, quienes hoy abogan en día por un marco de equilibrio entre el ser humano y su ambiente natural (Querol 2000, pp. 196-234). Otro ejemplo lo encontramos en la concepción de algunas versiones contemporáneas del derecho natural —entre las que destacaría la obra de Finnis (2000, pp. 6-ss)— que también han contribuido al desarrollo de la tradición clásica del pensamiento helenístico, al dejar a un lado el derecho de la era moderna que ponía el énfasis en el aislacionismo de individuos egoístas y consumistas, calificados por los griegos como *idiotés* por no preocuparse por los asuntos de la comunidad, para basar sus estudios en una investigación racional sobre la naturaleza del hombre y su vida social.

Estas doctrinas iusnaturalistas contemporáneas comparten pues el propósito krausista de revisar y completar los principios fundamentales de la tradición moderna individualista y su sentido formal del derecho, sirviéndose precisamente de los elementos de la tradición clásica. De esta manera, los teóricos neoclásicos contemporáneos recuperan cuestiones fundamentales planteadas por autores clásicos como son: el valor intrínseco del ser humano y de los bienes humanos —como fines substanciales, en consonancia con la teleología jurídica krausista—, unos bienes humanos básicos que son los que nos procuran las razones que tenemos para la acción, las que procuran esa adhesión interior al derecho (Finnis, 2001, pp. 3-4).

La manifiesta relación que guarda la filosofía del derecho del krausismo con iusnaturalistas del siglo xx no constituye un empeño baladí ni aislado, sino que encontramos un valioso intento por establecer la relación de Giner con el pensamiento contemporáneo en el libro de su discípulo y sobrino Fernando de los Ríos, donde se subraya y se hace explícita esta fructífera relación (De los Ríos, 1916, pp. 108-109). En una significativa lista de filósofos a quienes Fernando de los Ríos Urruti se refiere, por encontrar sus obras estrechamente relacionadas con la de Giner, se halla el reputado jurista alemán Gustav Radbruch, un autor al que se asocia reiteradamente en los textos krausistas con Giner y en cuyas principales aportaciones vamos a detenernos un poco, pues consideramos la doctrina de Radbruch —sobre todo la que desarrolló en las décadas siguientes a la publicación de este libro de Fernando de los Ríos sobre Giner— de grandísima utilidad para una reflexión sobre la actualidad del iusnaturalismo en general, y, en particular, de la filosofía del derecho de Giner. En efecto, tanto Giner como Radbruch son autores que comparten una notable similitud de ideas, por cuanto ambos recuperan las tesis iusnaturalistas a la hora de hacer su contribución a una crítica y superación del positivismo legalista. Por esto mismo, el acierto De los Ríos en conectar a Giner con el filósofo del derecho alemán es indudable, pues Radbruch es hoy día considerado como uno de los adalides del renacimiento del derecho natural después de la Segunda Guerra Mundial.

Su obra consiste en realizar una crítica frente al positivismo jurídico, algo que se explica como consecuencia de la experiencia del nacional socialismo que le fue dado vivir. En el libro *Introducción a la Filosofía del Derecho* (Radbruch, 1955), destaca su tesis de la existencia de un derecho Supralegal, de cuyo contenido se desprende su famosa aportación al derecho, en lo que se ha denominado la “Formula de Radbruch” y que consiste básicamente en postular que “el derecho extremadamente injusto no es derecho” (Radbruch, 1971, p. 14). Lo que Radbruch discute es precisamente la denominada obediencia debida a órdenes injustas que han sido dadas por superiores jerárquicos. Y lo que su teoría postula ante este problema, es que —enuncia Radbruch— cuando la ley escrita sea incompatible con los principios de justicia sustancial, *a un nivel intolerable*, o cuando la ley estatutaria se encuentre explícitamente en abierta contradicción con el principio de igualdad que constituye el fundamento de toda justicia, el juez debe de abstenerse de aplicar esa ley, por lo que Radbruch denomina como *razones de justicia sustancial*. Radbruch afirma que la validez del derecho no puede venir del propio derecho positivo (como quieren los positivistas), ni tampoco de ciertos hechos (como afirman los realistas), sino que la validez del derecho debe derivarse de algún valor de

carácter suprapositivo. Para explicar este principio, primero debe tenerse en cuenta que su idea del derecho contiene en realidad tres nociones de valor o dimensiones esenciales: justicia, adecuación al fin y seguridad jurídica. Estos tres valores se complementan mutuamente, aunque también pueden y, de hecho, entran muchas veces en conflicto. Lo que nos dice Radbruch es que, en caso de conflicto, la adecuación al fin se debe subordinar a las otras dos, siendo por tanto más importantes la justicia y la seguridad. Con esto ya habríamos eliminado uno de los tres elementos en liza, pero ¿qué sucede en los casos de conflicto entre justicia y seguridad? Este es ya un problema más complejo y, como afirma el propio Radbruch, no puede resolverse de manera unívoca, puesto que la seguridad también es una forma de justicia.

Esta es una idea que Leopoldo García-Alas (Clarín) tenía muy clara en su prólogo a Ihering cuando decía que es imposible instaurar una seguridad jurídica, que se derive *en* el Derecho y *por* el Derecho (y no por principios de razón ideales), como si se esperase la solución de arriba, con “un optimismo superficial, excesivo, abstracto, absurdo” —afirmaba Clarín (1921, pp. XL-XLI)— cuando en realidad lo que se necesita para realizar el ideal de la justicia, es la voluntad de los hombres. Lo que nos plantean krausistas como Giner, Clarín o Posada (1893-1899), por citar a los autores krausistas que más hondamente han reflexionado sobre esta relación entre derecho y moral, comulgando en ello con este pensamiento de Radbruch, es que, si bien la filosofía del derecho moderna —con Hobbes y Kant como máximos exponentes— puede atribuirse el incuestionable mérito de haber puesto al descubierto el debido respeto que se debe tener al derecho positivo y al hecho de que no se deben cuestionar sus leyes —pues de otro modo, no podría asegurarse la paz— sin embargo, con esto no llegamos sino a plantear una seguridad jurídica muy básica, de mera coexistencia entre individuos, con una preocupante falta de principios de asistencia o de bien común que garanticen la convivencia en esa sociedad que, por la misma razón, puede hacer de su derecho algo fácilmente quebrantable e inestable.

La doctrina positivista no tiene en cuenta que la idea de una comunidad moral de valores es tan importante como el buen gobierno y, por lo tanto, descuida esa fundamentación ética del derecho que para los krausistas es esencial. En esta misma línea de crítica a un positivismo que se mantiene ciego ante la ética, la *fórmula de Radbruch* consiste en afirmar que cuando se trata de leyes *extraordinariamente* injustas, esas leyes dejan de ser válidas, porque la seguridad jurídica garantizada por el derecho no significa ya prácticamente nada. Con esto pareciera que Radbruch está anteponiendo la justicia a otro valor del derecho: el de la seguridad. Sin embargo, Radbruch y Giner también

reconocen la posibilidad de que una ley, que sea *moderadamente* injusta, pueda ser, a pesar de todo, válida, ser Derecho (De los Ríos, 1916, p. 130).

Estos serían los supuestos en los que el valor de la seguridad jurídica debe primar sobre el de la justicia. Estamos, por tanto, ante una cuestión de grado, en este caso del grado de la injusticia perpetrada, de tal manera que si la injusticia es moderada, pueda permitirse y reconocerse como derecho válido, pero si la ley es injusta en un grado extraordinario o extremo, entonces, según la fórmula Radbruch, debemos considerar esas leyes como no válidas.

Evidentemente, en la época en que Radbruch escribe (1878-1950) estas tesis tuvieron una funcionalidad e importancia vitales para un contexto de quiebra del positivismo, en el que algunos de los jueces, fiscales y altos cargos del Ministerio de Justicia del *Tercer Reich* se habían destacado por su papel en la creación y aplicación de las normas jurídicas más brutales y crueles del régimen nacionalsocialista, y fueron capaces de cometer crímenes contra la Humanidad, precisamente, en nombre de la ley.

De acuerdo con esta circunstancia histórica, se hacía de todo punto necesaria la defensa de la posibilidad de que existan leyes inválidas por razón de que su contenido sea injusto; una tesis que sirvió para poner ciertos límites a órdenes legislativos manifiestamente injustos. Este principio de derecho contenido en la fórmula de Radbruch tuvo bastante éxito y fue incluso acogido por la Corte Constitucional de la Alemania Federal en varias sentencias, de ahí que el constitucionalismo haya sido denominado en ocasiones como una especie de neiusnaturalismo.

Lo que buscaba Radbruch en el derecho natural bien puede decirse que es, más que nada, una forma de realizar los valores de lo que luego se ha llamado el Estado constitucional. Algo que, de hecho, ha tenido una clara continuidad, y que —tal y como supo apreciar Fernando los Ríos— se encontraba ya en germen en muchas de las tesis de fondo que él había aprendido de Francisco Giner. Ciertamente, fue Radbruch quien dotó a estas tesis de un desarrollo magistral gracias al cual dicha doctrina ha tenido una validez que llega hasta nuestros días. Por ejemplo, en las tesis de otro eminente constitucionalista alemán que también ha reflexionado sobre los valores en la interpretación jurídica, como Robert Alexy y en el juez norteamericano Ronald Dworkin, los cuales han sido considerados como los dos principales representantes de la teoría constitucionalista del Derecho, y cuyas teorías también exhiben puntos de encuentro con el tipo de hermenéutica jurídica que proponen krausistas como Giner.

Valga pues esta presentación, para situar un poco las tesis del krausismo en el diálogo que mantuvieron con diferentes tradiciones de pensamiento

en el contexto europeo y, muy especialmente, sobre la especial relación de la obra de Francisco Giner con iusnaturalistas contemporáneos como Gustav Radbruch, a quien no por casualidad dedica Fernando de los Ríos el último capítulo de su libro dedicado a *La Filosofía del Derecho en Don Francisco Giner y su relación con el pensamiento contemporáneo*. En esta obra, De los Ríos hace referencia expresa a Radbruch, a modo de conclusión de todo su recorrido por los autores clásicos y contemporáneos de los que Giner se hizo eco y en los que conoció una segunda vida. Le interesaba sobre todo destacar denominó como una *dietética del alma*, presente en la obra de Radbruch, que él consideraba el mejor método para llevar a cabo el ideal krausista del reconocimiento del derecho en los hombres:

¿Cómo hacer vivo y real este amplísimo mundo del derecho? ¿Cómo encender la conciencia y el corazón, de suerte que en la mutua prestación de obligaciones nos unamos? Que esto es una dietética del alma, se ha dicho recientemente (Radbruch), es decir, un tratamiento interior, exacto he aquí por qué el jurista hizo nacer al pedagogo. Si todo depende del hombre interior, hay que ir a formarlo. En la unidad íntima de la vida del espíritu, sólo allí se puede buscar el espontáneo o intencional nacimiento de las prestaciones jurídicas y las garantías de la vida civil, que no es sino una floración de la vida interior. Heraldos de este su evangelio [afirma De los Ríos de la obra gineriana] quiso que fueran las nuevas generaciones españolas, y todas sus palabras, como su vida toda, se inspiraron en este ideal. (De los Ríos, 1916, p. 226).

Para hacer efectivo el principio krausista anterior que aspira a que el derecho abandone su limitado papel como garante de la coexistencia formal de individuos en una sociedad vista como un conjunto de consumidores egoístas (Dewey, 1930, p. 295) para implicarse en la tarea asistencial de garantizar el desarrollo de los distintos aspectos de lo humano, es necesario proponer un fin del derecho para la realización de una esencia determinada y con contenido, no un mero equilibrio formal. A tal fin, los krausistas reivindicaron el papel de valores y de nociones moralmente densas como el de la solidaridad —a modo de propuesta de mejora del liberalismo clásico individualista basado en la tolerancia— pues solo así es posible comprender mejor el tejido del orden social y la complejidad de las sociedades modernas.

En el momento presente, en que el iusnaturalismo atomista rígidamente codificado de los siglos XVII y XVIII está obsoleto y, al mismo tiempo, el universalismo unilateral de los románticos no satisface los retos de la filosofía del derecho contemporánea, consideramos que una vuelta a la filosofía del derecho racional de los iusfilósofos clásicos puede procurar un plano de

reflexión sobre el que debatir sobre los valores jurídicos; en tal sentido, es interesante prestar atención a las doctrinas del pensamiento iusnaturalista clásico español, tal y como fueron recuperadas y revitalizadas en la filosofía del derecho del krausismo español.

Creemos que el krausismo español, algunas veces asociado con la vieja y rígida escuela de derecho natural, no ha sido suficiente o convenientemente ponderado. Como se ha tratado de mostrar en estas páginas, el krausismo español es un buen representante de un iusnaturalismo crítico, cuyas formulaciones superan versiones más tradicionalistas o inmovilistas del derecho natural, al hacer obra común con la escuela histórica y sociológica de juristas. Ello es especialmente relevante para nuestra época, en que se señala a la filosofía jurídica un doble cometido: el más aparente e inmediato es el de tratar las preocupaciones y dificultades típicas de nuestro tiempo; el otro es inherente a la propia filosofía del derecho, en cuanto disciplina humana perfectible, en su misma estructura, métodos y fines. A la vista de estos retos, puede resultar útil proyectar las enseñanzas de los krausistas sobre la temática filosófico-jurídica que hoy más nos acucia, para poner así de manifiesto la profundidad y modernidad de estos pensadores, cuyos escritos todavía sentimos tan cerca de nosotros a pesar de hallarse tan separados en el tiempo.

### Referencias bibliográficas

- Azcárate, Gumersindo de (1893). El problema social. *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 17(2), 279-288, 315-319, 334-342.
- Braybrooke, David (2003). *Natural law modernized* [La ley natural modernizada]. Toronto, Canada: University of Toronto.
- Clarín (Leopoldo García-Alas y Ureña) (1921). Prólogo. En R. Von Ihering, *La lucha por el Derecho* (A. Posada, Trad.). Madrid, MD: Nueva Edición.
- De los Ríos Urruti, Fernando (1915). Ensayo sobre la Filosofía del Derecho en D. Francisco Giner y su relación con el pensamiento contemporáneo. *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 39(1), 145-160.
- De los Ríos Urruti, Fernando (1916). *La Filosofía del Derecho en Don Francisco Giner y su relación con el pensamiento contemporáneo*. Madrid, MD: Biblioteca Corona.
- Dewey, John (1930). Individualism, Old and New. II: The Lost Individual. *New Republic*, 61, pp. 294-296 .

- Dorado Montero, Pedro (1916). Socialismo y justicia social, *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 40(2), 342-346, 374-379.
- Dreier, Ralf. (1985). Derecho y Moral. En *Derecho y Filosofía*, Colección dirigida por Ernesto Garzón Valdés y Ernesto Gutiérrez Girardot. Barcelona-Caracas: Editorial Alfa.
- Feinberg, Joel y Coleman, Jules (Eds.). (2008). *Philosophy of Law* [Filosofía del derecho]. Belmont, Estados Unidos de América: Thomson Higher Education.
- Giner de los Ríos, Francisco (1887). Notas Pedagógicas. Cómo empezamos a filosofar. *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 9(2), 246-248.
- Giner de los Ríos, Francisco y Calderón Arana, Alfredo (1926). *Resumen de Filosofía del Derecho* (tomos 1, 2, 13, 14). Madrid, MD: OO.CC.
- Finnis, John (2000). Consequences of Considering Law without acknowledging persons as its points: The priority of the persons [Consecuencias de considerar al Derecho sin reconocer a las personas como sus fines: La prioridad de las personas]. En Jeremy Horder (ed.), *Oxford Essays in Jurisprudence*. Oxford, Reino Unido: Oxford University.
- Finnis, John (2001). *Natural Law and Natural Rights* [Ley natural y Derechos naturales] (H.L.A. Hart, ed.). Oxford, Reino Unido: Clarendon Law Series.
- Hermida del Llano, Cristina (2013). La Universalidad Racional de los Derechos. *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, II Época, 8, 33-45.
- Montoro Ballesteros, Alberto (1993). Derecho y Moral. *Cuadernos de Teoría Fundamental del Derecho*. Murcia, MC: Universidad de Murcia.
- Muralt, Andrés de (2000). *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*. Estudio introductorio de León Florido y Valentín Polanco. Madrid, MD: Istmo.
- Oakley, Francis (2005). *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights. Continuity and Discontinuity in the History of Ideas* [Ley natural, leyes de la naturaleza, derechos naturales. Continuidad y discontinuidad en la historia de las ideas]. Nueva York, Estados Unidos de América: Continuum.
- Passerin D'entreves, Alessandro (1999). *Natural Law. An introduction of Legal Philosophy* [Derecho natural. Una introducción de filosofía legal]. New Brunswick, Canadá: NJ Transaction.

- Pérez Luño, Antonio Enrique (1994). Derecho, moral y política: tensiones centrípetas y centrífugas. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, Alicante, 15-16(2), 511-534.
- Pérez Luño, Antonio Enrique (2003). *Trayectorias contemporáneas de la filosofía y la teoría del Derecho*. Sevilla, AN: Tébar.
- Posada, Adolfo (1893-1899). *Tratado de Derecho político. Derecho constitucional comparado de los principales Estados de Europa y América*. Madrid, MD: Librería General de Victoriano Suárez.
- Querol Fernández, Francisco (2000). Los derechos de la Naturaleza: Ecología y desarrollo sostenible y La consideración jurídica de los animales: entre la reivindicación de derechos y la simple protección. En *La filosofía del derecho de K. Ch. F. Krause. Con un apéndice sobre su proyecto europeísta*. Madrid, MD: Universidad Pontificia Comillas, Unión Editorial.
- Radbruch, Gustav (1955). *Introducción a la Filosofía del Derecho*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Radbruch, Gustav (1971). Leyes que no son Derecho y Derecho por encima de las leyes. En Radbruch, G.; Schmidt, E.; Welzel, H., *Derecho injusto y derecho nulo* (J. M. Rodríguez Paniagua, Trad.). Madrid, MD: Aguilar.
- Simon, Yves (1992). *The tradition of natural law: A philosopher's reflections* [La tradición del derecho natural: reflexiones de un filósofo]. Nueva York, Estados Unidos de América: Fordham University.
- Unamuno y Jugo, Miguel de (1918), Responso, *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 42(1), 2-ss.
- Welzel, Hans (2005). *Introducción a la Filosofía del Derecho, Derecho natural y Justicia material* (Felipe González Vicen, Trad.). Montevideo-Buenos Aires: editorial B de f.

# Traducciones

*Translations*



# Poder Nouménico

## *Noumenal Power*

Rainer Forst  
Universidad Goethe de Fráncfort del Meno, Alemania

María Emilia Barreyro y Carlos Gálvez Bermúdez (Trads.)

**RESUMEN** Al igual que con muchos otros conceptos, una vez que se considera el concepto de poder más de cerca, surgen preguntas fundamentales, tales como si una relación de poder es necesariamente una relación de subordinación y dominación, visión que dificulta identificar formas legítimas de ejercicio de poder. Para contribuir a su claridad, tanto conceptual como normativa, en lo que sigue propongo una nueva forma de concebir el poder. Mi argumento es que sólo podemos entender qué es el poder y cómo es ejercido una vez que entendemos su naturaleza esencialmente nouménica. Sostengo que el fenómeno real y general del poder se encuentra en el reino nouménico, es decir, en el *espacio de las razones*, entendido como el reino de las justificaciones. De acuerdo con ello, defiendo una noción del poder normativamente neutral, que nos permite distinguir formas de poder más específicas, tales como dominio, coerción o dominación. El análisis pretende abrir camino a una teoría crítica del poder.

**PALABRAS CLAVE** poder; nouménico; razones; justificación; crítica.

**ABSTRACT** *The same as with many other concepts, once one considers the concept of power more closely, fundamental questions arise, such as whether a power relation is necessarily a relation of subordination and domination, a view that makes it difficult to identify legitimate forms of the exercise of power. To contribute to conceptual as well as normative clarification, I suggest a novel way to conceive of power. I argue that we only understand what power is and how it is exercised once we understand its essentially noumenal nature. I claim that the real and general phenomenon of power is to be found in the noumenal realm, that is, in the space of reasons, understood as the realm of justifications. On that basis, I defend a normatively neutral notion of power that enables us to distinguish more particular forms of power, such as rule, coercion, or domination. The analysis aims to prepare the way for a critical theory of power.*

**KEY WORDS** *Power; Noumenal; Reasons; Justification; Critique.*

**RECIBIDO** *RECEIVED* 12/12/2018

**APROBADO** *APPROVED* 07/01/2019

**PUBLICADO** *PUBLISHED* 28/01/2019

### **NOTA DEL AUTOR**

Rainer Forst, Departamento de Ciencias Políticas y Departamento de Filosofía, Universidad Goethe de Fráncfort del Meno, Alemania.

Una primera versión de este artículo fue preparado para el panel sobre el poder organizado por Casiano Hacker-Cordón en el encuentro anual de la *American Political Science Association* en Washington en Septiembre de 2010. Estoy agradecido a C. Hacker-Cordón y Frank Lovett por sus comentarios en aquella ocasión. También presenté versiones de este artículo en la New School for Social Research de New York, en la Universidad Humboldt de Berlín, la Universidad Friedrich-Schiller de Jena, la Philosophy and Social Science Conference en Praga, la Universidad de Strasbourg, la Universidad de Southampton y el Lichtenberg-Kolleg de Göttingen. Estoy en deuda con las discusiones dadas en estos eventos y muchas otras conversaciones con colegas. Por útiles recomendaciones y críticas, deseo agradecer en particular a Bruce Ackerman, Amy Allen, Chris Armstrong, Albenaz Azmanova, Richard Bernstein, Thomas Biebricher, Jean Cohen, Maeve Cooke, Erin Cooper, Ciaran Cronin, Eva Erman, Alessandro Ferrara, Estelle Ferrarese, Nancy Fraser, Dorothea Gädeke, Pablo Gilabert, Klaus Günther, Mark Haugaard, Malte Ibsen, Rahel Jaeggi, Jane Mansbridge, Christoph Möllers, Dmitri Nikulin, David Owen, Paul Patton, Hartmut Rosa, Martin Saar, Bill Scheuerman, Ian Shapiro, Holmer Steinfath, David Strecker, James Tully, Martin van Gelderen, Lea Ypi, Eli Zaretsky, y Michael Zürn —y los dos referis anónimos de esta Revista [*The Journal of Political Philosophy*].—.

Correo electrónico: forst@em.uni-frankfurt.de

### **NOTA DE LOS TRADUCTORES**

María Emilia Barreyro, Normative Orders, Universidad Goethe de Fráncfort del Meno, Alemania; y Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Correo electrónico: emilia.barreyro@normativeorders.net / mariabarreyro@derecho.uba.ar

Carlos Gálvez Bermúdez, Facultad de Derecho, Universidad Goethe de Fráncfort del Meno, Alemania.

Correo electrónico: carlosgb1990@gmail.com

Originalmente publicado como: Forst, R. (2015). *Noumenal Power*. *The Journal of Political Philosophy*, 23(2), 111-127. <https://doi.org/10.1111/jopp.12046>. El texto apareció también en alemán, como capítulo del libro: Forst, R. (2015). *Normativität und Macht: zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen* [Normatividad y Poder: hacia un análisis de los órdenes sociales de justificación]. Berlín, Alemania: Suhrkamp, libro que fue luego traducido al inglés: Forst, R. (2017) *Normativity and Power*. Oxford, Reino Unido: Oxford University. El trabajo originó una discusión que mereció un número especial del *Journal of Political Power*, y que contó con la correspondiente respuesta del autor, véase *Journal of Political Power*, 11(2), 2018 y Forst, R. (2018). *Noumenal power revisited: reply to critics*. *Journal of Political Power*, 11(3), 294-321. La presente traducción se hace con autorización previa del autor. Salvo referencia explícita, todas las citas de fuentes externas al texto fueron traducidas al castellano por nosotros. Por su parte, por recomendación del autor, en los casos en que el texto presentaba diferencias entre sus distintas versiones, seguimos la última versión publicada.

## I.

En filosofía política o social, hablamos todo el tiempo del poder. Aun así, raramente el significado de este importante concepto es hecho explícito, especialmente en el contexto de discusiones normativas.<sup>1</sup> Pero como muchos otros conceptos, una vez que se los considera más de cerca, surgen preguntas fundamentales, tales como si una relación de poder es necesariamente una relación de subordinación y dominación, visión que dificulta identificar formas legítimas de ejercicio de poder. Para contribuir a su claridad, tanto conceptual como normativa, en lo que sigue propongo una nueva forma de concebir el poder. Sostengo que sólo podemos entender qué es el poder y cómo es ejercido una vez que entendemos su naturaleza esencialmente nouménica. De acuerdo con ello, definiendo una noción del poder normativamente neutral, que nos permite distinguir formas de poder más específicas, tales como dominio, coerción o dominación. El análisis pretende abrir camino a una teoría crítica del poder.

El título *poder nouménico* podría sugerir que voy a hablar acerca de cierta forma de poder en el mundo de las ideas o del pensamiento, y que ello distará mucho de la realidad del poder como fenómeno social o institucional. En palabras de Joseph Nye, uno podría asumir que tengo en mente sólo el *poder suave* de la persuasión y no el *poder fuerte* de la coerción (2011, parte 1). El poder real y fuerte, podría decir un realista, refiere al mundo empírico, está hecho de algo material, como las posiciones políticas, la unidad monetaria o, finalmente, los instrumentos de fuerza militares.

Pero esto sería un malentendido, pues lo que yo quiero argüir es que el fenómeno real y general del poder se encuentra en el reino nouménico, o mejor aún —para evitar malentendidos sobre las ideas platónicas o la metafísica kantiana de las *cosas en sí*—, en el *espacio de las razones*, para tomar prestada la famosa frase de Sellars, entendido como el reino de las justificaciones. Esto es lo que Sellars dice:

El punto esencial es que, al caracterizar un episodio o una situación como *consciente*, no estamos dando una descripción empírica de tal episodio

---

1 Por supuesto hay excepciones, como el trabajo de Philip Pettit. Véase su libro reciente *On the People's Terms* (2012) como así también los escritos de Ian Shapiro, en particular *Democratic Justice* (1999) y *The Real World of Democratic Theory* (2011). La obra de Iris Young también permanece esencialmente en este contexto, especialmente *Justice and the Politics of Difference* (1990) y *Responsibility for Justice* (2011). Una contribución importante es también la de Frank Lovett, *A General Theory of Domination and Justice* (2010). Discuto la diferencia entre mi concepción discursivo-teórica de la dominación y la concepción neorepublicana de la dominación de Pettit en mi artículo "A Kantian republican conception of justice as non-domination" (2013d).

o situación; lo estamos situando en el espacio lógico de las razones, de justificar y ser capaz de justificar lo que se dice. (1997, p. 76).

Para adaptar esta intuición a mis propósitos, sostengo que el punto esencial acerca del poder es que, al caracterizar una situación como un ejercicio de poder, no brindamos meramente una descripción empírica de un estado de cosas o una relación social. Además, y fundamentalmente, tenemos que ubicarlo en el espacio de razones o el espacio normativo de libertad y acción.<sup>2</sup> El poder no solo es ejercido por y sobre agentes libres, es también la palabra para lo que está sucediendo cuando alguien actúa por ciertas razones, de las cuales otros son responsables —es decir, razones que él o ella no habrían tenido de otro modo—, y aun así los caracteriza como agentes para quienes otras alternativas de acción permanecen abiertas, aunque posiblemente menos que antes (aunque también podría ser el caso de que el número de opciones se haya incrementado). Ser un sujeto de poder es ser movido por razones que otros me han dado y que me motivan a pensar o actuar de un cierto modo, buscado por el dador de razones. Por consiguiente, mientras en filosofía política usualmente investigamos la justificación del poder, en lo que sigue yo estoy interesado en el *poder de las justificaciones*.

Es importante notar que mi uso del término *justificación* será en lo que sigue, principalmente descriptivo. Cuando hablo de justificaciones como *moviendo* personas a través de la *aceptación*, no sugiero que tales razones sean *aceptables* desde una perspectiva crítica. Así, mi análisis es cognitivista, pero ello no quiere decir que las razones o creencias a las que refiero sean reflexivamente construidas o examinadas. Las justificaciones ideológicas también cuentan como justificaciones a la hora de comprender cómo funciona el poder. El espacio nouménico que pienso que es aquí relevante es un espacio *impuro* que incluye lo que las personas ven como justificado, por buenas o malas razones.<sup>3</sup> Necesitamos criterios para distinguirlas, pero el concepto general de poder en sí mismo no contiene estos criterios.

## II.

Donde sea que es abordado, el concepto de poder es altamente controvertido y hay un inmenso panorama de visiones y definiciones de poder extraordinariamente diferentes en la literatura, si comparamos, por ejemplo, enfoques Weberianos, Foucaultianos, Habermasianos o Arendtianos. Steven

2 Sobre la idea de un espacio normativo tal, véase Brandom, 1979, pp. 187-96, como así también Brandom, 2009, capítulos 1 y 2.

3 Esto se discute en Allen, Forst, y Haugaard, 2014a, pp. 7-33.

Lukes, en su importante discusión sobre el poder, sostuvo que se trata de un concepto *esencialmente controvertido*,<sup>4</sup> ya que es irreductiblemente evaluativo, y por ende, un asunto de debate político. Toda definición de poder, sostiene Lukes, tiene en mente alguna noción normativa de las relaciones sociales y los intereses libres de dominación —incluida su propia *visión radical* (2005, pp. 29 y ss., y 123 y s.)—. Pero aquí, me gustaría discrepar con Lukes, porque, aunque acepto que su definición es normativa y controvertible, yo sostengo que es posible una mejor definición que evite una impugnación esencial.

Aquí tenemos la definición original de Lukes: “A ejerce poder sobre B cuando A afecta B en una manera contraria a los intereses de B” (2005, p. 30). Aun en línea con su propia visión coherentemente revisada, creo que está mucho más cerca de una definición de *dominación*, que es “sólo una especie de poder”, como Lukes ahora reconoce (2005, p. 12). Lo que su análisis reveló, fueron las muchas maneras de ejercer el poder como la “imposición de constricciones internas” que conducen a la aceptación de ciertas formas de dominación —y de este modo niega “la variedad de formas en las que el poder sobre otros puede ser productivo, transformativo, autoritario y compatible con la dignidad” (Lukes, 2005, p. 109)—. Así, necesitamos una definición más amplia de poder, que sea más general que la noción de dominación.

La mayoría de las definiciones del concepto de poder o bien lo explican como un fenómeno negativo, como una forma de dominación, o en su defecto, siguen al menos el camino de Max Weber de usar un modelo conflictual. La famosa definición de Weber entiende el poder como “la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad” (2002, p. 43). Weber consideró que esta noción era “sociológicamente amorfa” y prefirió la noción más precisa de *Herrschaft*, con la que aludió a la posibilidad de que un orden sea seguido por un determinado conjunto de personas.<sup>5</sup> Aún mientras una imposición de la voluntad en un conflicto de voluntades

4 [NT: Aquí se alude, probablemente, a la idea de *conceptos esencialmente controvertidos* (*essentially contested concepts*) de W.B. Gallie. Se trata de conceptos que involucran, de modo inevitable, incesantes discusiones filosóficas centradas en ellos y sobre de su uso apropiado, que no pueden ser explicadas en términos de causas psicológicas ni de compromisos metafísicos, y que, si bien no pueden resolverse por ningún tipo de argumentos, son, sin embargo, mantenidas por argumentos y evidencias perfectamente respetables. Véase Gallie, W.B. (1956). *Essentially Contested Concepts*. *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, 56, 167-19].

5 Es desafortunado que *Herrschaft*, que significa dominio, es usualmente traducido como dominación, que corresponde al término alemán *Beherrschung*. La identificación de dominio con dominación pareciera implicar que el ejercicio de poder es invariablemente una cuestión de dominación, y así, destierra la posibilidad de que el dominio legítimo sea también un ejercicio de poder (lo cual es, por supuesto, lo que Weber quería decir).

dado, es claramente un ejercicio de poder, ella no tiene que tomarse como el caso paradigmático del poder; ella es de hecho más cercana a cierta forma de dominación. El poder es un concepto más que también puede referir a la formación de, y el gobierno por, una voluntad común.

Los enfoques que se centran en el ejercicio del poder como una imposición de voluntad, o como un constreñir a otros por medios externos o internos, frecuentemente tienen contrapartes positivas igualmente sesgadas, que se centran en formas comunicativas de poder. Un ejemplo es la concepción de poder de Hannah Arendt, como un *actuar en concierto*, basado en un consenso libre e igual y por lo tanto, diferente de la violencia o la fuerza (1972, pp. 143 y 140). Las intuiciones de Arendt son importantes, pero el contraste conceptual que ella traza es demasiado tajante; no deberíamos reservar el concepto de poder ni para una forma negativa ni puramente positiva del fenómeno. El poder puede ser tanto constrictivo como liberador.<sup>6</sup>

La intuición más importante de Arendt que necesita ser conservada para una concepción del poder nouménico se deriva de su análisis de los eventos revolucionarios. Es allí donde uno puede ver que el poder de un gobierno no es reductible al medio del poder institucional, o en última instancia al poder militar a su disposición, pues podría llegar un tiempo en el que las personas o bien ya no obedezcan más la ley, o bien ya no teman más a los tanques y en que, aquellos que manejan los tanques ya no quieran obedecer órdenes de disparar a la gente en la calle. Lo que da a la gente razones para actuar de cierto modo en ese preciso momento es un asunto complicado. Pero todo análisis del poder debe dejar espacio para una distinción entre los casos donde le das la bienvenida a un tanque como liberador, donde le temes, y donde lo ves como un enemigo pero sin embargo no le temes más. En el último caso, el tanque puede todavía ser la fuerza mayor y una amenaza objetiva cuando es visto desde la perspectiva de un observador, pero ha perdido el poder sobre ti. Él tiene fuerza física sobre ti, pero ya ningún poder humano normativo guía tus pensamientos. Por ello, si queremos explicar si él tiene o no poder sobre otros, necesitamos entender qué ocurre en las cabezas de aquellos que están sujetos a su poder o de quienes se han liberado a sí mismos de él —y allí es donde el reino nouménico del poder yace—. El poder nouménico es de este modo, para reiterar, no una forma separada de poder al lado de sus amenazas de fuerza; por el contrario, es el núcleo mismo de dichas amenazas como ejercicios de poder.

---

6 Para una verdadera discusión sobre la neutralidad ética del concepto de poder, véase Goodin, 1980, pp. 1-7.

### III.

Para entender cómo el ejercicio de poder mueve a las personas, necesitamos una noción cognitiva del poder que sea neutral en cuanto a su evaluación positiva o negativa. Empecemos por definir poder como *la capacidad de A de motivar a B a pensar o hacer algo que B no hubiera pensado o hecho de otra manera*.<sup>7</sup> El poder existe como la capacidad (*poder para*) para ser socialmente efectivo en este camino —esto es, para *tener* poder— lo que conduce al poder como siendo *ejercido* sobre otros (*poder sobre*), donde queda abierto si esto es hecho por (y usando) buenas o malas razones y si es en beneficio o en contra de los intereses de B —y a través de qué medios—.<sup>8</sup> Los medios en cuestión pueden ser un discurso *poteroso*, una recomendación bien fundada, una descripción ideológica del mundo, una seducción, una orden que es aceptada, o una amenaza que es percibida como real. Todos estos son ejercicios de poder nouménico. Una amenaza da a la persona que está siendo amenazada una razón para hacer algo, pero en la medida en que existe una relación de poder, al menos un curso de acción alternativo le está abierto a esa persona. De lo contrario, ella sería un mero objeto, como una piedra o un árbol que está siendo movido. Así, un caso de pura fuerza, donde A mueve a B únicamente por medios físicos, esposando a él o ella o arrestando a él o ella, no es ya un ejercicio de poder, pues la persona esposada no *hace* algo, sino más bien, algo le *es hecho* a ella. En este caso, la definición de arriba ya no aplica. En ese punto, el poder como una relación entre agentes se convierte en fuerza física bruta y violencia, y el carácter nouménico se esfuma. La persona movida por mera fuerza está, de esa manera, bajo el completo control del otro, como

7 La definición tiene afinidades con la *definición formal del poder* sugerida por Robert A. Dahl: “A tiene poder sobre B en la medida en que puede hacer que B haga algo que B no haría de otra manera” (1957, pp. 202 y s.). En su análisis del uso de cierta *base* del poder, tal como posiciones o recursos institucionales, como medios de ejercer el poder, Dahl se focaliza en la extensión o alcance de un cambio en el comportamiento de otros y no tematiza, como yo lo hago, el modo de tal ejercicio de poder —esto es, que involucre un cambio en el espacio de justificaciones para una persona o grupo de personas—.

8 Debido a que no pienso que el *poder sobre* deba ser definido negativamente como “la habilidad de un actor o grupo de actores de constreñir las opciones disponibles a otro actor o grupo de actores” como Amy Allen lo hace en su libro *The Power of Feminist Theory: Domination, Resistance, Solidarity* (1999, p. 123), tampoco veo la necesidad de introducir la noción de *poder con* como la “habilidad de un colectivo de actuar juntos para la consecución de un fin acordado o series de fines” (ibid., p. 127). Esta habilidad es un caso de un colectivo *poder para*, generado a través del consenso y aspiraciones comunes, mientras que la consecución del fin, si es conseguido en el conflicto político, requiere una forma de *poder sobre*. El dominio democrático (a veces también definido como *poder con*), como explicaré abajo, es una forma de *poder sobre* basado en normas generalmente justificadas. Para una discusión más profunda, véase Allen, Forst, y Haugaard, 2014a.

un mero objeto físico, y así, aislado de contextos nouménico-sociales, no es más un agente en sentido relevante. Pero dicho aislamiento es artificial, pues la mayor parte del tiempo, un ejercicio de fuerza física se propone tener un efecto nouménico ya sea sobre la persona sujeta a él (por ejemplo, de instalar miedo) o sobre otros que presencian lo que está ocurriendo.

En contraste con el ejercicio de fuerza física o violencia, el poder descansa en el reconocimiento. Esto no es necesariamente, insisto, una forma reflexiva o consentida de reconocimiento, pues la amenaza que es percibida como real es en ese mismo momento también reconocida y provee una razón para actuar pensada por A —en este sentido, apuntar a alguien con un arma es *darle* una razón. Pero si, como a veces ocurre, la amenaza de un extorsionador o de un secuestrador ya no es tomada en serio, su poder desaparece. Ellos aún pueden usar la fuerza bruta y matar a la persona secuestrada, pero ello es más bien una señal de estar perdiendo poder (sea sobre aquellos que no quieren pagar o sobre la persona secuestrada que se niega a reconocer al secuestrador como dominante y en su lugar lo amenaza o ridiculiza o alguna otra cosa). El ejercicio y efectos del poder están basados en el reconocimiento de una razón —o mejor, y más a menudo, de varias razones— para actuar diferentemente de como uno hubiera actuado sin esa razón. El reconocimiento descansa sobre el ver una razón *suficientemente buena* para actuar; lo que significa que uno ve una *justificación* para modificar el curso de acción que uno hubiera tomado. El poder descansa en justificaciones reconocidas, aceptadas —algunas buenas, otras malas, otras intermedias—. Una amenaza (o un arma) puede ser vista como una justificación tal, como un buen argumento. Pero el poder existe sólo cuando hay tal aceptación.

Aunque todos los tipos de aceptación suficientes para la sujeción al poder tienen un carácter cognitivo, hay un rango de tales tipos que va desde la aceptación explícita basada en la reflexión y evaluación críticas, pasando por casos en los que uno se siente *forzado* a aceptar un determinado argumento aunque prefiriese no hacerlo, o casos en los que se está forzado a aceptar una amenaza o una orden de un superior por razones de cumplimiento, hasta, finalmente, casos en donde se aceptan casi ciegamente ciertas justificaciones sin mayor cuestionamiento —por ejemplo, conformándose con sentidos sociales de qué *es apropiado* para una mujer, para alguien *decente* o *anormal* o alguien que se supone tiene que jugar cierto rol social como pide la tradición—. Todas estas formas de ser movido por justificaciones son *nouménicas* en sentido relevante en la medida en que involucran una cierta relación en el espacio de justificaciones. Pero el carácter cognitivo y normativo, y la calidad de esas justificaciones varía enormemente. Un análisis (y crítica) del poder

debe reconstruir esos diferentes modos y sus posibles combinaciones en una situación social dada. Como lo supo uno de los más grandes teóricos del poder como Maquiavelo, es útil combinar algunos de esos modos cuando se trata de generar poder y apoyo a un tipo particular de gobierno.<sup>9</sup>

Así, el fenómeno del poder es nouménico en su naturaleza: tener y ejercer poder significa ser capaz —en diferentes grados— de influenciar, usar, determinar, ocupar, e incluso sellar el espacio de razones de otros.<sup>10</sup> Esto puede ocurrir en el contexto de un evento singular, tal como un poderoso discurso o un engaño, o de una secuencia de eventos o una situación social general o estructura en la que ciertas relaciones son consideradas como justificadas, reflexivamente o no, de modo que un orden social resulta ser aceptado como un orden de justificación. Las relaciones y órdenes de poder son relaciones y órdenes de justificación, y el poder surge y persiste donde las justificaciones y relaciones sociales surgen y persisten, donde ellas están integradas a ciertas narrativas de justificación.<sup>11</sup> A la luz de tales narrativas, las relaciones sociales e instituciones, y ciertas maneras de pensar y actuar aparecen como justificadas y legítimas, posiblemente, también como naturales o de acuerdo a la voluntad de dios. Éstas pueden ser relaciones de subordinación o de igualdad, políticas o personales, y las justificaciones correspondientes pueden estar bien fundadas y ser compartidas colectivamente por buenas razones, o pueden ser meramente *coincidentes*, o pueden ser distorsionadas e ideológicas —esto es, pueden justificar una situación social de asimetría y subordinación con malas razones que no podrían ser compartidas entre agentes de justificación libres e iguales en una práctica de justificación libre de tal asimetría o distorsión—. <sup>12</sup> Tal noción de ideología no involucra necesariamente una concepción de *intereses objetivos* o *verdaderos*; todo lo que ello implica normativamente es un derecho a la justificación de relaciones sociales y políticas entre personas libres e iguales.<sup>13</sup> Este derecho implica que todos aquellos que están sujetos a un orden normativo deberían ser coautores de él como participantes iguales y autoridades normativas en prácticas de justificación adecuadas, que reflexionen

9 Véase especialmente Machiavelli, 1988, capítulo 17.

10 Dejo sin discutir el asunto de tener poder sobre uno mismo.

11 Para las nociones de órdenes o narrativas de justificación, véase Forst y Günther, 2011, pp. 11-30, y Forst, 2013a, pp. 11-28.

12 Aquí estoy de acuerdo con la intuición central de la versión de Jürgen Habermas de la teoría crítica. Véase especialmente Habermas, 1984 y 1987.

13 Discuto los fundamentos morales y las implicaciones políticas de este derecho en Forst, 2012, y Forst, 2013b. En una perspectiva histórica, discuto la dinámica de la justificación en Forst, 2013c. La relación entre poder y tolerancia es el tópico más importante de Brown y Forst, 2014.

críticamente sobre tal orden, y lo constituyan. En el presente contexto, esto significa que aquellos que están sujetos a formas de poder tienen el derecho y los correspondientes *poderes normativos*<sup>14</sup> (esto es, poder discursivo social e institucional) de volver las justificaciones implícitas o tácitas en explícitas, de cuestionar las justificaciones dadas (como así también los modos dominantes y hegemónicos de construir justificaciones),<sup>15</sup> de rechazar justificaciones defectuosas, y ante todo, de construir mejores y demandar la existencia de prácticas e instituciones de justificación adecuadas. Esta es la primera demanda de justicia de aquellos que están sujetos a un orden normativo: tener el estatus de iguales autoridades normativas dentro de dicho orden.

En general, un abordaje del poder no necesita otorgar un papel central a la noción de intereses, sea de los intereses de los tenedores del poder o de aquellos que están sujetos a él. Pues un abordaje de razones para creencias es más apropiado para explicar por qué la gente actúa de una cierta manera y cómo el poder funciona. La religión, por ejemplo, es una poderosa fuerza motivacional en muchas sociedades y para mucha gente. Las razones fundadas en la religión, están combinadas frecuentemente con otras consideraciones y frecuentemente conducen a la gente a actuar de ciertas maneras y ver las relaciones sociales más o menos justificadas; no es siempre claro, empero, qué clase de *intereses* alguien persigue cuando está motivado por la religión. En cualquier caso, las razones explican creencias, y las creencias explican intereses y acciones; así cuanto más profundo uno excava, tanto más necesita indagar en las razones de la gente. Este es el nivel básico de explicación de sus acciones como *suyas* —como ellos las ven como justificadas—. Las justificaciones son básicas, no los intereses o los deseos.<sup>16</sup>

Un abordaje nouménico de las relaciones de poder es más *realista* que las teorías que colocan el poder en medios materiales o físicos, sea dinero o armas. Pues, por un lado, aquél explica todas aquellas formas de poder que no pueden ser explicadas por la apelación a tales medios —el poder del discurso, de (de nuevo, buenos o malos) argumentos, de la seducción, del amor, de *actuar en concierto*, de los compromisos, de la moralidad, de las aspiraciones personales, etcétera—. Por otro lado, y más importante, aquél explica también

14 James Bohman (2007, p. 5 y *passim*) usa este término para la capacidad de las personas o grupos o estados de influenciar su estatus legal y político en un sistema político al cual se encuentran sujetos.

15 Para una discusión sobre los aspectos de la crítica (y teoría crítica) relevante aquí, véase Forst, 2014b, particularmente: Allen, 2014, pp. 65-86; Olson, 2014, pp. 87-102; Laden, 2014, pp. 103-26; y mi respuesta, Forst, 2014a, pp. 178-205.

16 Desde el punto de vista de una teoría social particular, esto está recalado por Boltanski y Thévenot, 2006.

el poder de tales medios, desde que el dinero sólo motiva a aquellos que ven su uso como estando justificado en general y en un caso particular, y quien tiene aspiraciones que hacen el dinero necesario; y las armas, como también expliqué arriba, sólo cumplen su función si son vistas como proveedoras de razones.<sup>17</sup> Si no son vistas de este modo, uno todavía puede usarlas para disparar, pero entonces el poder se transformó en fuerza física, y la intención real de usarlas —siendo reconocidas como superiores y amenazantes— permanecería irrealizada. El castigo, por medio del uso de la violencia, es frecuentemente una señal de fracaso de poder, no de un ejercicio exitoso del mismo.

#### IV.

Una prueba importante del realismo de la teoría del poder nouménico es si ella puede explicar el poder de las *estructuras*, ya sean estructuras sociales generales o estructuras organizativas más particulares dentro de, por ejemplo, una universidad o una escuela. Todo orden social se compone de tales estructuras, y en las sociedades modernas, ellas son altamente diferenciadas y complejas, si uno piensa, por ejemplo, en los componentes de una estructura económica, desde un régimen de propiedad hasta una cierta organización de producción y distribución de bienes a través de un (más o menos regulado) mercado, y así sucesivamente. A menudo se asume que tales estructuras determinan causalmente las acciones de aquellos que *funcionan* dentro de ellas, y están sujetos a las *fuerzas estructurales* (o incluso a la *violencia estructural*) de los sistemas sociales institucionalizados. En este sentido, Habermas analiza el desarrollo de tales sistemas en términos del establecimiento de esferas sociales de acción estratégica o instrumental, en lugar de comunicativa, que funcionan a través de los medios no discursivos del dinero y el poder (1984/1987, pp. 183 y 196). Los subsistemas de la economía moderna y el estado administrativo abandonan cada vez más los contextos normativos del mundo de la vida comunicativo, y se “coagulan en la ‘segunda naturaleza’ de una socialidad libre de normas que puede aparecer como algo en el mundo objetivo, como un contexto de vida *cosificado*” (Habermas, 1984/1987, p. 173).

Si investigamos más a fondo lo que este proceso de cosificación conlleva, el papel que juega el poder nouménico dentro de las estructuras sociales de ese tipo se hace evidente, y llegamos a un panorama diferente del presentado por Habermas. Una “segunda naturaleza” de actuar (o *funcionar*)

<sup>17</sup> Así, no es el caso de que el poder político debe estar, en última instancia, respaldado por sanciones y fuerza, como muchos sostienen. Véase, por ejemplo, Parsons, 1986, pp. 94-143, y Searle, 2010, p. 163. En su análisis general de las varias formas de poder, sin embargo, Searle acentúa su carácter de estar basado en razones.

dentro de ciertas estructuras, presupone la aceptación de las reglas de estas estructuras, así como también ciertas justificaciones ofrecidas por ellas, como ideas sobre propiedad, cooperación o eficiencia, pero, también nociones de equidad, merecimiento y similares (y, una vez más, debe agregarse que dicha aceptación no tiene por qué basarse en una reflexión crítica, sino que también puede ser de naturaleza ideológica). Por lo tanto, tales estructuras no están *libres de normas* (Honneth y Joas, 1991); más bien, las normas y justificaciones en las que se basan permiten ciertas formas de acción estratégica que ignoran las normas tradicionales y éticas, potencialmente *colonizando* el mundo de la vida (en línea con el análisis de Habermas).

Cuando se trata de estructuras sociales podemos distinguir cuatro aspectos del poder nouménico:

(a) Todo orden social en general, y cada subsistema social en particular, está basado en una cierta comprensión de su propósito, objetivos y reglas —en resumen, es un orden normativo como un *orden de justificación*—. Una economía se basa en ideas muy generales de valor, trabajo, naturaleza y productividad, pero también, por ejemplo, en nociones de intercambio justo, y por ello, está abierta a la crítica sobre cómo interpreta y realiza tales valores o normas. Por lo tanto, hay ciertas narrativas de justificación sobre las cuales se funda tal orden o sistema. Uno podría pensar aquí en las grandes reconstrucciones de tales narrativas por parte de la teoría social, como el análisis de Max Weber de la contribución de una ética protestante al desarrollo del espíritu del capitalismo. Sin embargo, una economía moderna no se basa solamente en una única gran narrativa, sino en muchas; y aunque forman un orden como parte de un orden social más amplio, hay muchas posibles tensiones y contradicciones entre sus componentes, como, por un lado, la idea de igualdad de oportunidades, y por el otro, la idea de libertad libertaria, o la idea de merecimiento personal, por nombrar solo algunos (Boltanski y Thévenot, 2006). Entonces, aunque una estructura social no puede reducirse ni a sus fundamentos narrativos ni a un conjunto estrecho de tales justificaciones, sí descansa sobre tales fundamentos.

(b) Las estructuras que son aceptadas sobre la base de dichas narrativas y justificaciones a menudo encuentran su apoyo principal en la idea de que, a pesar de las tensiones en su base justificatoria y de las deficiencias percibidas, no hay otra alternativa disponible. Así que estas estructuras no solo se basan en ciertas constelaciones de poder nouménico; ellas también *producen y reproducen* tales constelaciones tanto mediante su afirmación como sugiriendo que su funcionamiento es *natural*, de modo que se puede desarrollar una *segunda naturaleza*. A través de su funcionamiento diario, estas estructuras limitan lo que se puede imaginar como posible y, contrario a Habermas, ellas mismas

alcanzan un cierto estatus en el mundo de la vida de cómo las cosas son y serán. El poder normativo de lo fáctico está reproducido por estas estructuras, y es una forma de poder nouménico, es decir, la justificación a través de la práctica diaria y la socialización en una cierta mentalidad.

(c) De esta manera, las estructuras que descansan sobre, y reproducen el poder nouménico tienen una cierta *influencia* sobre personas, de modo que se presentan como una forma de poder. Dentro de una estructura patriarcal, por ejemplo, las mujeres pueden ajustarse a las reglas patriarcales incluso cuando el patriarca deja las cosas implícitas o está ausente, o ya no trata de dominar. Eso significa que la estructura de poder nouménico que respalda las relaciones de poder social sigue vigente, con el resultado que se mantenga un cierto orden de acción. Sin embargo, es más apropiado hablar de *influencia* en lugar de *poder* en los casos en que el poder no sea ejercido intencionalmente por unas personas sobre otras. Las estructuras no *ejercen* poder como lo hacen las personas; más bien, ellas descansan sobre, y proporcionan, las oportunidades para ejercerlo.

(d) Esto nos lleva a la manera en la que el poder *es ejercido dentro* de las estructuras. Dado que el poder esencial de tales estructuras es de tipo nouménico, definitorio de valores, normas y reglas, y posiciones sociales, tales estructuras de poder posibilitan a las personas con suficiente *capital nouménico*<sup>18</sup> en la esfera apropiada —tal como un sacerdote, un funcionario o un empresario— usar su reconocimiento social y su posición<sup>19</sup> dentro de la estructura como un *recurso* para ejercer poder sobre otros, quienes siguen debidamente una exhortación, obedecen una orden o aceptan un contrato de trabajo y sus implicaciones. De esta manera, las estructuras sirven como importantes recursos de fondo para el ejercicio del poder, porque dentro de ellas las personas tienen un estatus de poder que es percibido como una implicación de las justificaciones que llevan a otros a hacer ciertas cosas. Los roles normativos, los cargos y las funciones son estatus de poder nouménicos que facilitan el ejercicio de ciertas formas de poder sobre otros al *descargar* la acción social dentro de tales esferas institucionales del requisito explícito de justificación, de modo que la justificación puede tomarse como dada. Sin embargo, la cuestión de la justificación puede reaparecer tan pronto como se entienda que alguien excede los límites de su función o rol.

18 Este concepto es más amplio que de *capital simbólico* acuñado por Bordieu, puesto que aplica a todas las formas de medios de poder, incluyendo las *materiales*. Ver Bordieu, 1998.

19 Este es también el punto en el que se puede desarrollar una noción discursiva de autoridad: tener autoridad significa tener una cierta posición dentro de un orden normativo, de modo que uno dispone sobre un capital particular en ciertas áreas de la vida social, por ejemplo, al ejercer Función o rol de un maestro o un juez.

Para ilustrar los cuatro aspectos del poder nouménico dentro de las estructuras sociales —los aspectos de fundamentación, de reproducción, de influencia y de recursos [del ejercicio de poder]— una breve mirada al análisis de Marx del carácter fetichista de las mercancías es útil. En su crítica de la alienación social, Marx intenta mostrar cómo una cierta idea *mística* (2008, p. 87) de las mercancías domina el reino nouménico de la economía capitalista y transforma las relaciones sociales en relaciones entre las cosas, ocultando así la verdad de las relaciones sociales y estableciendo una narrativa de justificación falsa de las mismas. Más aún, esta narrativa hace imposible adquirir el control colectivo sobre el sistema de producción y distribución:

En realidad, el carácter de valor que presentan los productos del trabajo, no se consolida sino por hacerse efectivos en la práctica como magnitudes de valor. Estas magnitudes cambian de manera constante, independientemente de la voluntad, las previsiones o los actos de los sujetos del intercambio. Su propio movimiento social posee para ellos la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control se encuentran, en lugar de controlarlas. (Marx, 2008, p. 91).

Fundada en una noción particular del valor, la economía capitalista produce una segunda naturaleza de las personas que se ven entre sí como participantes del mercado y permanecen cautivas de ciertas concepciones de mercancía, trabajo e intercambio que forman un complejo de justificación que influye y controla la vida de las personas, y finalmente, posibilita que algunos exploten a otros, y conduce a los explotados a aceptar su posición como natural o inevitable. Por lo tanto, una crítica de ese tipo de economía política debe comenzar en el reino nouménico, describiendo la vida social de manera diferente y disipando el “Todo el misticismo del mundo de las mercancías, toda la magia y la fantasmagoría que nimban los productos del trabajo” (Marx, 1983, p. 93). Toda estructura social, de este modo, solo puede ser tan firme como firmemente estén fundamentadas sus justificaciones —y una crítica del poder tiene que apuntar al núcleo de estas justificaciones—.

El sitio real de las luchas de poder, como reconocieron todos los grandes teóricos (y practicantes) del poder, es el reino discursivo, el reino donde las justificaciones son formadas y reformadas, cuestionadas, probadas, y posiblemente selladas y cosificadas. Es el sitio donde se los intereses y las preferencias son formados, y donde la aceptación ideológica de la subordinación encuentra su justificación hegemónica, como enfatizó Gramsci y como Lukes abordó con su tercera dimensión del poder.<sup>20</sup> Pero no necesitamos asumir

20 Lukes “define la tercera dimensión como la capacidad para asegurar el cumplimiento de la dominación a través de la configuración de creencias y deseos, mediante la imposición de

que tal aceptación se basa en una sola narrativa ni que tal formación no tiene *fisuras*, es decir, que es aceptada sin duda o resistencia parcial alguna. Además, en la mayoría de los casos, la situación social no puede reducirse a un único conjunto de intereses de clase antagónicos; un análisis del poder puede permitir un pluralismo más social y discursivo de razones, intereses y alianzas sociales, a menudo temporarias.

## V.

Existen importantes paralelismos y diferencias entre una teoría del poder noumérico y la teoría del poder discursivo de Michel Foucault. Los paralelos consisten en su intento de definir el poder como un fenómeno social general no inspirado en el paradigma de la dominación y en su énfasis en el poder como operando sobre sujetos libres,<sup>21</sup> su intuición de que el poder puede ser tanto productivo como disciplinario, y, sobre todo, en que el poder funciona a través de regímenes de verdad, es decir, en el reino cognitivo:

Lo que hace que el poder sea bueno, que sea aceptado, es simplemente el hecho de que no solo pesa sobre nosotros como una fuerza que dice no, sino que atraviesa y produce cosas, induce placer, forma conocimiento, produce discurso. (Foucault, 1980, 119).<sup>22</sup>

Aun así, al centrarse en regímenes de verdad a gran escala (*epistemes*) o constelaciones de poder (*dispositifs*), Foucault tuvo una tendencia (más *neo* que *post* estructuralista) a describir tales regímenes como mucho más homogéneos de lo que en realidad son. En toda época histórica dada, una mezcla de prácticas religiosas, científicas e institucionales constituyen ciertas formas de *subjetivación*; pero cada una de estas formas se presenta en numerosas versiones y es reproducida en múltiples maneras en la mente de los sujetos, lo que deja mucho margen para la deferencia y la crítica.<sup>23</sup> Además, pese a muchas manifestaciones en contra, Foucault favoreció una visión negativa del poder, como disciplinario y como gobernando los sujetos —como estructurante y, por

---

restricciones internas en circunstancias históricamente cambiantes” (2005, pp. 143 y s.).

21 “El poder se ejerce solo sobre sujetos libres” y solo en la medida en que son *libres* (Foucault, 2001, p. 254).

22 Ver también Foucault, 1978, vol. 1, parte 4. Comparar también el análisis del *poder pastoral* en “El sujeto y el poder”: “Finalmente, esta forma de poder no puede ser ejercida sin conocer el interior de la mente de las personas, sin explorar sus almas, sin hacerlas revelar sus más mínimos secretos. Esto implica un conocimiento de la conciencia y una habilidad para dirigirla” (p. 247).

23 Esto es discutido junto a Wendy Brown en Brown y Forst, 2014.

lo tanto, también limitativa de las posibilidades de pensamiento y acción—, y por lo tanto, (a menudo) provocando reacciones de resistencia:

Esta forma de poder se aplica a la inmediata vida cotidiana que categoriza al individuo, le asigna su propia individualidad, lo ata en su propia identidad, le impone una ley de verdad sobre sí que está obligado a reconocer y que otros deben reconocer en él. Es una forma de poder que hace sujetos individuales. (Foucault, 1984, pp. 32-50).

El poder forma la imagen que el sujeto tiene de sí mismo, pero sigue siendo una *imposición*. ¿Pero por qué, podemos preguntarnos, tiene que ser este el caso? ¿Por qué no pensar en formas de poder que *empoderan* y fundamentan una práctica diferente de libertad que es poderosa porque deja la definición de libertad a los individuos mismos, una libertad que no está *libre de poder* sino que, mejor, está libre de formas de subordinación y normalización dadas? Esto va muy en la línea de los importantes argumentos del último Foucault, aunque él no ofreció una explicación teórica cabal de las formas de *contrapoder* que imaginó, refiriéndose generalmente a ellas como un *ethos* de la crítica.<sup>24</sup>

Hay otro punto importante que debe abordarse en relación a Foucault. Si bien su énfasis en el vínculo entre poder y verdad hace necesario un análisis cognitivista del poder, como un análisis de las justificaciones que se aceptan para ordenar la sociedad y *formar* sujetos, su énfasis en la disciplina del cuerpo como el sitio de la subjetivación puede hablar en contra de un enfoque cognitivista. Foucault mostró, según algunos intérpretes, cómo el poder se *imprime* a sí mismo “directamente en los cuerpos e inversiones afectivas” de los sujetos.<sup>25</sup> Pero sacar esa conclusión sería incorrecto, porque el cuerpo es *normalizado* solo a través de la adopción de ciertas categorizaciones y *verdades* sobre su ser interior, como Foucault señaló, por ejemplo en su genealogía de la sexualidad. Por lo tanto, el cuerpo no debe verse como una realidad más allá de la justificación, como, por ejemplo en una concepción neocartesiana o freudiana; más bien, es el resultado de un cierto orden en el reino de las justificaciones sociales que hace que las personas piensen y sientan sobre y de sí mismas de cierta manera. Desde esta perspectiva, los cuerpos (y los sentimientos) no son entidades separadas, no cognitivas, con una verdad propia. Son productos del poder discursivo. De lo contrario, el enfoque

24 Ver especialmente Michel Foucault (1984, pp. 32-50). También, el trabajo posterior de Foucault sobre ética de prácticas antiguas tiene que ser visto bajo esta luz (ver Patton, 1994, 60-71). Para una elaboración del ethos de libertad a lo largo de líneas foucaultianas, ver Trully, 2008, vol. 1.

25 Así Amy Allen en Allen, Forst y Haugaard, 2014a, p. 17.

crítico de la genealogía<sup>26</sup> favorecido por Foucault no sería apropiado, ya que reconstruye la historia de la formación del sujeto para comprender y rechazar las imágenes de sí mismos y las construcciones de verdad que se han impuesto sobre sujetos *dóciles*: “Tenemos que promover nuevas formas de subjetividad a través de la negativa de esta especie de individualidad que nos ha sido impuesta por varios siglos” (Foucault, 2001, 249).

## VI.

Entonces, ¿cómo debe proceder el análisis de las relaciones de poder? Debe operar al menos en dos niveles: primero, debe proporcionar un análisis discursivo de las justificaciones dominantes o posiblemente hegemónicas de ciertas formas de pensamiento y acción que eventualmente se materializan en un orden social como un orden de justificación; y, segundo, debe identificar las posiciones de poder dentro de una sociedad: ¿Quién tiene qué posibilidades de influenciar el orden dominante de justificación? ¿Cuál es la conformación actual de las *relaciones de justificación* dentro de varias esferas sociales y en la vida política en general?<sup>27</sup>

Para realizar dicho análisis, debemos tener en cuenta los diferentes grados de ejercicio del poder noumérico que mencioné más arriba. En general, podemos llamar *poder* a la capacidad de A para influenciar en el espacio de las razones de B y/o C (etc.) de modo que piensen y actúen de una manera tal que no lo hubieran hecho sin la interferencia de A; más aún, el movimiento de A debe tener una fuerza motivadora para B y/o C (etc.) que corresponde a las intenciones de A y no es solamente un efecto secundario (es decir, una forma de influencia). Tal poder puede ser el poder de un buen o de un mal maestro, puede ser el poder de un revolucionario liberador o de un dictador que convenza o seduzca a las masas, y puede ser el poder de un secuestrador cuya amenaza es tomada seriamente. El concepto de poder en sí mismo no determina la evaluación ni los medios utilizados para hacer que alguien piense o haga algo.<sup>28</sup>

Llamo dominio a una forma de poder en la que el tenedor de poder no solo usa su capacidad para influenciar de manera decisiva en el espacio de las justificaciones de los demás, sino también donde ciertas justificaciones generales

26 Para un análisis de ese método, ver Saar, 2007 y Owen, 2002.

27 Para la idea de relaciones de justificación, ver Forst, 2013b, especialmente pp. 1-13

28 Debe mencionarse un caso adicional e importante del ejercicio de poder: influir en el espacio de razones de alguien al retener información importante con el objetivo de dirigirlo en una dirección particular. Esa es una forma de interferencia que se incluye en mi definición. Agradezco a Pablo Gilabert y a un revisor anónimo por alertarme sobre este caso.

(religiosas, metafísicas, históricas o morales, y generalmente una mezcla de ellas) determinan el espacio de razones dentro del cual se enmarcan las relaciones sociales o políticas, relaciones que forman un orden social estructurado, duradero y estable de acción y justificación. Nuevamente, este dominio puede estar bien justificado o puede descansar sobre malas justificaciones (que son percibidas como buenas por los gobernados). El dominio democrático existe donde aquellos que están sujetos a un orden normativo son al mismo tiempo las autoridades normativas que codeterminan este orden a través de procedimientos de justificación democrática. Por lo tanto, su posición como iguales de justificación está garantizada por los derechos e instituciones de un orden político democrático. El poder democrático se ejerce a través del dominio de razones justificables de manera recíproca y general cuando se trata de cuestiones básicas de justicia.<sup>29</sup> Otros asuntos políticos se deciden mediante procedimientos justificatorios fundamentalmente justos (y legítimos) en los que todos los sujetos pueden participar como iguales de justificación.

En casos de relaciones sociales asimétricas injustificables que descansan sobre el cierre del espacio de justificaciones, de modo que estas relaciones aparecen como legítimas, naturales, dadas por Dios o de algún modo inalterables, y dejan difícilmente una alternativa para quienes están sometidos a ellas, estamos en presencia de formas de *dominación*. Estas están respaldadas por una combinación de justificaciones sesgadas y hegemónicas, que no dan a los que están sometidos a ellas la posibilidad de, o, hablando normativamente, el derecho a la justificación recíproca y general y a la crítica. El reino de las razones está sellado, ya sea porque la situación de dominación es (más o menos) aceptada como legítima o porque está respaldada por amenazas serias. Esto significa que la *coacción* o la *fuerza* surgen sobre el trasfondo, es decir, sobre formas de poder que niegan cada vez más el derecho a la contestación y justificación, y restringen severamente el espacio de las razones. Así, una noción teórico-discursiva de (no) dominación, a diferencia de la versión neorepublicana, no se centra en la solidez de la protección de esferas seguras de libertad individual de elección.<sup>30</sup> En su lugar, se centra en la posición normativa de las personas como iguales de justificación y autoridades normativas dentro de un orden político y social, como orden de justificación. La dominación política tiene dos dimensiones importantes: el dominio mediante normas injustificables y, hablando de manera reflexiva, la falta de espacios discursivos apropiados y

29 Ver Forst, 2012, capítulo 7.

30 Ver Pettit, *On The People's Terms*, capítulo 1. Yo elaboro este tema en "A Kantian republican concept of justice as non-domination" y en "Transnational justice and non-domination. A discourse-theoretical approach," *Domination and Global Political Justice*, eds. Barbara Buckinx, Jonathan Trejo-Mathys, y Timothy Waligore. New York: Routledge, 2015.

estructuras institucionales de justificación para impugnar justificaciones dadas y para construir discursivamente justificaciones aceptables de forma general y recíproca que conduzcan a normas con autoridad.

Finalmente, encontramos *violencia* donde el intercambio de justificaciones es negado por completo y el espacio de las razones se suplanta por medio de pura fuerza física. Cuando esto sucede, una relación de poder nouménico se convierte en una relación de facticidad física arrolladora: a la persona sometida a violencia ya no se la hace hacer algo; él o ella es un mero objeto. En ese momento, el poder como fuerza normativa que mueve a un agente al menos mínimamente libre se desvanece; podría reaparecer cuando aquellos sometidos a la violencia comiencen a actuar como voluntades que ejercen poder, ya sea por miedo o porque están traumatizados, pero que en cualquier caso ya no son meros objetos físicos.<sup>31</sup> El poder es una forma de obligar a otros por medio de razones; se desmorona cuando el otro es tratado como una mera *cosa* y ya no como un agente de justificación cuya conformidad descansa sobre alguna forma de reconocimiento. Así, debemos analizar las relaciones de poder a lo largo de un rango que se extiende desde su ejercicio mediante la cualidad justificatoria de las razones compartidas entre personas que deliberan, en un extremo, hasta el caso límite de su ejercicio por medio de la fuerza física, en el otro, el que en su forma extrema se encuentra fuera del reino del poder, siendo en cambio un reflejo de falta de poder.<sup>32</sup> La realidad del ejercicio del poder generalmente se encuentra en un punto intermedio, y el principal objeto de análisis es el carácter nouménico de las relaciones o hechos sociales en cuestión: ¿Cuáles son las justificaciones que mueven a las personas?

De este modo, para analizar las relaciones de poder necesitamos desarrollar un método de análisis en las dos dimensiones mencionadas anteriormente: el nivel del discurso y su contenido específico (razones dominantes y narrativas de la justificación) y las diferentes posiciones y poderes normativos (o *capital nouménico*) de los agentes con respecto a su capacidad para generar y utilizar el poder discursivo (estatus, competencia, estructuras institucionales, etc.). Este es un asunto complicado por varias razones. Primero, las razones por las cuales ciertas reglas u órdenes normativos son aceptados y seguidos son a menudo plurales y no pueden ser subsumidas en una sola categoría de razones. Piénsese, por ejemplo, en la variedad de razones para aceptar la autoridad patriarcal: razones de amor, admiración, interés

31 El poder, por supuesto, como se mencionó anteriormente, permanece presente en actos de violencia cuando tienen un cierto efecto en otros que lo presencian.

32 Aquí estoy de acuerdo con Arendt en su comentario sobre *pura violencia*: “La pura violencia entra en juego donde el poder se está perdiendo” (1972, p. 152).

propio, convención, educación religiosa, miedo o desesperación, entre otras. Usualmente, es una mezcla de estas, y la cuestión del acceso a la crítica por una o más de estas líneas es asimismo compleja. Aun así, para hacer justicia a las formaciones de poder en una sociedad, se debe elaborar una matriz apropiada.

En segundo lugar, aunque advertí al comienzo contra la idea metafísica de las *cosas en sí* nouménicas, hay algo de verdad en esta forma de hablar. Porque, como observó Kant, no podemos mirar en la cabeza de las personas para descubrir qué razones las motivan efectivamente. Así, en cierto modo, cualquier análisis del poder nouménico tiene que aceptar la incertidumbre y la indeterminación: él nunca puede ser definitivo ni completamente objetivo.

En tercer lugar, cuando se trata de posiciones de poder discursivo y sus tenedores, también necesitamos construir una matriz para tales posiciones, si están en los medios de comunicación, la iglesia, la política, la educación, etc. En todos estos contextos, las justificaciones son producidas y cuestionadas. Pero nuevamente, aquí hay indeterminación, ya que una posición pública de poder discursivo no necesariamente corresponde a una posición institucional. Hay personas o grupos institucionalmente *débiles* que pueden generar mucho poder (el fenómeno del *carisma* es importante en este contexto), y hay personas en posiciones fuertes que raramente son tomadas en serio, ellas carecen de poder nouménico. En otras palabras, ellas no son lo suficientemente capaces de maniobrar dentro de, o influir en, el espacio público de las razones. Pero incluso los individuos o grupos más poderosos no pueden determinar o cerrar por completo el espacio de razones, eso sería una tarea para los dioses o un Leviatán como Hobbes lo imaginó. Tener poder significa gobernar en el espacio de las razones; pero, dada la pluralidad de la vida humana, esta no es una regla absoluta.

Si queremos hacer de nuestro análisis del poder, una crítica del poder, necesitamos desarrollar una *teoría crítica de las relaciones de justificación* de acuerdo a los lineamientos que mencioné (Cf. Forst, 2013b). Esta teoría tiene un componente material, es decir, una comprensión crítica de las justificaciones dominantes de relaciones sociales particulares, y la crítica apunta específicamente a justificaciones falsas, o al menos sesgadas, de relaciones sociales asimétricas que no cumplen con los criterios de reciprocidad y generalidad, en definitiva, relaciones de dominación. En la esfera política, para repetir, la dominación debe definirse como gobierno sin justificaciones adecuadas y, hablando de manera reflexiva, como gobierno sin que tengan lugar estructuras adecuadas de justificación. Por lo tanto, una crítica de las relaciones de justificación apunta a un estudio de las diversas posiciones sociales y políticas que generan y ejercen el poder discursivo en diferentes esferas

sociales y políticas. Hablando normativamente, esta crítica pretende establecer una estructura básica de justificación entre personas libres e iguales como la primera demanda de justicia, o como yo la llamo, la justicia fundamental (Ver Forst, 2012, c. 4, 8, y 12, 2013b, c. 1 y 5. Ver también Caney, 2014 y Forst, 2014a). La pregunta por el poder es la primera pregunta de la justicia.

### Referencias bibliográficas

- Allen, A. (1999). *The power of feminist theory: Domination, resistance, solidarity* [El poder de la teoría feminista: Dominación, Resistencia, Solidaridad]. Boulder, Estados Unidos de América: Westview.
- Allen, A., Forst, R, y Haugaard, M. (2014a). Power and reason, justice and domination: a conversation. *Journal of Political Power*, 7, 7-33. <https://doi.org/10.1080/2158379X.2014.887540>.
- Allen, A. (2014b). The power of justification [El poder de la justificación]. En R. Forst (Ed.), *Justice, democracy and the right to justification: Rainer Forst in dialogue* (pp. 65-86). Londres, Reino Unido: Bloomsbury.
- Arendt, H. (1972). *Crises of the republic* [Crisis de la república]. Orlando, Estados Unidos de América: HBJ.
- Bohman, J. (2007). *Democracy across borders: From demos to demoi* [Democracia más allá de las fronteras: del demos a los demoi]. Cambridge, Estados Unidos de América: MIT.
- Boltanski L. y Thévenot, L. (2006). *On justification: Economies of worth* [Sobre la justificación: grandes economías] (C. Porter, Trad.). Princeton, Estados Unidos de América: Princeton University.
- Bordieu, P. (1998). *Practical reason: On the theory of action* [Razón Práctica: sobre la teoría de la acción]. Standford, Estados Unidos de América: Standford University.
- Brandom, R. (1979). Freedom and constraint by norms. *American Philosophical Quarterly*, 16, 187-96.
- Brandom, R. (2009). *Reason in philosophy: Animating ideas* [La razón en la filosofía: animando ideas]. Cambridge, Estados Unidos de América: Harvard University.
- Brown, W. y Forst, R. (2014). *The power of tolerance: A debate* [El poder de la tolerancia: un debate]. New York, Estados Unidos de América: Columbia University.

- Caney, S. (2014). Justice and the basic right to justification [La justicia y el derecho básico a la justificación]. En R. Forst (Ed.), *Justice, democracy and the right to justification: Rainer Forst in dialogue* (pp. 147-166). Londres, Reino Unido: Bloomsbury.
- Dahl, R. A. (1957). The concept of power [El concepto de poder]. *Behavioral Science*, 2, 201-15.
- Forst, R. y Günther, K. (2011). Die Herausbildung normativer Ordnungen [La formación de los órdenes normativos]. En R. Forst y K. Günther (Eds.), *Die Herausbildung normativer Ordnungen: Interdisziplinäre Perspektiven* (pp. 11-30). Fráncfort, Alemania: Campus.
- Forst, R. (2012). *The right to justification: Elements of a constructivist theory of justice* [El derecho a la justificación: Elementos para una teoría constructivista de la justicia] (J. Flynn, Trad.). New York, Estados Unidos de América: Columbia University.
- Forst, R. (2013a). Zum Begriff eines Rechtfertigungsnarrativs [Hacia el concepto de una narrativa de la justificación]. En Fahrmeir, A. (Ed.) *Rechtfertigungsnarrative. Zur Begründung normativer Ordnung durch Erzählungen* (pp. 11-28). Fráncfort, Alemania: Campus.
- Forst, R. (2013b). *Justification and critique: Towards a critical theory of politics* [Justificación y Crítica: Hacia una teoría crítica de la política] (C. Cronin, Trad.). Cambridge, Reino Unido: Polity.
- Forst, R. (2013c). *Toleration in conflict: Past and present* [La tolerancia en conflicto: pasado y presente] (C. Cronin, Trad.). Cambridge, Reino Unido: Cambridge University.
- Forst, R. (2013d). A kantian republican conception of justice as non-domination [Una concepción kantiano-republicana de la justicia como no-dominación]. En A. Niederberger y Ph. Schink (Eds.), *Republican Democracy* (pp. 154-68). Edimburgo, Escocia: Edinburgh University.
- Forst, R. (2014a). Justifying justification: reply to my critics [Justificando la justificación: respuesta a mis críticos]. En R. Forst (Ed.), *Justice, democracy and the right to justification: Rainer Forst in dialogue* (pp. 178-205). Londres, Reino Unido: Bloomsbury.
- Forst, R. (Ed.). (2014b). *Justice, democracy and the right to justification: Rainer Forst in dialogue* [Justicia, democracia y el derecho a la justificación: Rainer Forst en diálogo]. Londres, Reino Unido: Bloomsbury.

- Forst, R. (2015). Transnational justice and non-domination. A discourse-theoretical approach [Justicia transnacional y no-dominación. Una aproximación teórico-discursiva]. En B. Buckinx, et al. (Eds.), *Domination and global political justice*. Nueva York, Estados Unidos de América: Routledge.
- Foucault, M. (1978). *The history of sexuality* [Historia de la sexualidad] (R. Hurlez, Trad.). Nueva York, Estados Unidos de América: Vintage.
- Foucault, M. (1980). Truth and power [Verdad y poder]. En M. Foucault, *Power knowledge: Selected interviews and other writings 1972-1977*, (pp. 109-134). Gordon, C. (Ed.). Nueva York, Estados Unidos de América: Pantheon.
- Foucault, M. (1984). What is Enlightenment? [¿Qué es la Ilustración?]. En P. Rabinow (Ed.), *The Foucault reader* (pp. 32-50). Nueva York, Estados Unidos de América: Pantheon.
- Foucault, M. (2001). El sujeto y el poder (R. C. Paredes, Trad.). En H. Dreyfus y P. Robinow, (Eds.), *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (pp. 241-261). Buenos Aires, Argentina, Nueva Visión.
- Goodin, R. (1980). *Manipulatory politics* [Política manipulativa]. New Haven, Estados Unidos de América: Yale University.
- Habermas, J. (1984 y 1987). *The theory of communicative action* [Teoría de la acción comunicativa] (T. McCarthy, Trad.; 2 vols). Boston, Estados Unidos de América: Beacon.
- Honneth A. y Joas, H (Eds.). (1991). *Communicative action: Essays on Jürgen Habermas's the theory of communicative action* [Acción comunicativa: Ensayos sobre la Teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas]. Cambridge, Estados Unidos de América: MIT.
- Laden, A. S. (2014). The practice of equality [La práctica de la igualdad]. En R. Forst (Ed.), *Justice, democracy and the right to justification: Rainer Forst in dialogue* (pp. 103-26). Londres, Reino Unido: Bloomsbury.
- Lovett, F. (2010). *A general theory of domination and justice* [Una teoría general de la dominación y la justicia]. Oxford, Reino Unido: Oxford University.
- Lukes, S. (2005). *Power: A radical view* [El poder: una mirada radical]. Houndmills, Reino Unido: Palgrave.
- Machiavelli, N. (1988). *The prince* [El príncipe] (Q. Skinner y R. Price, Eds.). Cambridge, Reino Unido: Cambridge University.

- Marx, K. (2008). *El capital* (P. Scaron, Trad.). México, México: Siglo XXI Editores.
- Nye, J. S. Jr. (2011). *The future of power* [El futuro del poder]. Nueva York, Estados Unidos de América: Public Affairs.
- Olson, K. (2014). Complexities of political discourse: class, power and the linguistic turn [Complejidades del discurso político: clase, poder y el giro lingüístico]. En R. Forst (Ed.), *Justice, democracy and the right to justification: Rainer Forst in dialogue* (pp. 87-102). Londres, Reino Unido: Bloomsbury.
- Owen, D. (2002). Criticism and captivity: on genealogy and critical theory [Crítica y cautiverio: sobre la genealogía y la teoría crítica]. *European Journal of Philosophy*, 10, 216-30.
- Parsons, T. (1986). Power and the social system [El poder y el sistema social]. En S. Lukes (Ed.), *Power* (pp. 94-143). Nueva York, Estados Unidos de América: New York University.
- Patton, O. (1994). Foucault's subject of power [El sujeto de poder de Foucault]. *Political Theory Newsletter*, 6, 60-71.
- Pettit, P. (2012). *On the people's terms* [En los términos del pueblo]. Cambridge, Estados Unidos de América: Cambridge University.
- Saar, M. (2007). *Genealogie als Kritik* [Genealogía como Crítica]. Fráncfort, Alemania: Campus.
- Searle, J. (2010). *Making the social world: The structure of human civilization* [La formación del mundo social: la estructura de la civilización humana]. Oxford, Reino Unido: Oxford University.
- Sellars, W. (1997). *Empiricism and the philosophy of mind* [Empirismo y filosofía de la mente]. Cambridge, Estados Unidos de América: Harvard University.
- Shapiro, I. (1999). *Democratic justice* [Justicia democrática]. New Haven: Estados Unidos de América: Yale University.
- Shapiro, I. (2011). *The real world of democratic theory* [El mundo real de la teoría democrática]. Princeton, Estados Unidos de América: Princeton University.
- Trully, J. (2008). *Public philosophy in a new key* [Filosofía pública en clave nueva] (vol. 1). Cambridge, Reino Unido: Cambridge University.
- Weber, M. (2002). *Economía y sociedad* (Medina Echavarría, J. et al, Trads.). Madrid, MD: Fondo de Cultura Económica

- Young, I. (1990). *Justice and the politics of difference* [La justicia y la política de la Diferencia]. Princeton, Estados Unidos de América: Princeton University.
- Young, I. (2011). *Responsibility for Justice* [La Responsabilidad por la Justicia]. Oxford, Reino Unido: Oxford University.



# Reseñas

## *Reviews*



**Patxi Lanceros (2017). *El robo del futuro. Fronteras, miedo, crisis*. Madrid, MD: Catarata. 144 p.**

Hay un proverbio que circula en algunos países europeos que dice: “el futuro es un mal recuerdo del presente”. Esta expresión, algo paradójica, cobra un sentido claro a la luz de la lectura del último trabajo de Patxi Lanceros, profesor de filosofía política y teoría de la cultura en la Universidad de Deusto. En *El robo del futuro*, el autor trata de reflexionar, lucida y sosegadamente, acerca de alguno de los fenómenos políticos más acuciantes de nuestros tiempos; de la emergencia migratoria al retorno de viejas formas de intolerancia, de la guerra global permanente a los nuevos miedos colectivos.

A lo largo de los tres capítulos que componen en libro, Lanceros procura contestar la pregunta, tremendamente actual: ¿hacia dónde vamos si ya no hay ningún lugar adonde ir? El autor analiza pues un presente “huérfano de pasado e incapaz de futuro” (p. 14), y lo hace sin nostalgia por un futuro que, según el conocido chiste, ya “no es lo que solía ser”. Es este presente, que procede al paso de una globalización ingobernable, que está al centro del análisis crítico de Lanceros.

En el primer capítulo (“Geografías de la verdad. Fronteras”), el autor echa cuentas con lo que queda de la modernidad, ya objeto de investigación (Lanceros, 2006). De hecho, contra las trompetas posmodernas del “fin de la modernidad”, es preciso reconocer el carácter (in)cesante de una modernidad que no deja de acechar el presente y vuelve una y otra vez como una aparición fantasmal. La imposibilidad de decretar la muerte de la modernidad se debe a que, según Lanceros, nunca hubo una modernidad como tal. Si es verdad que “una cierta ilustración” quiso “conducir la especie humana a un único fin” (p. 28), este deseo nunca se ha realizado y, bajo la palabra modernidad, siempre ha habido una pluralidad indomable de verdades, de culturas, de conflictos. No se trata pues de lamentar, o felicitar, por la muerte de la modernidad, que nunca existió como referente unitario, sino por la muerte del cuestionamiento, que era su verdadero motor. Es el cuestionamiento de verdades, valores, esencias, el que ha decaído en el último decenio. Contra el olvido del cuestionamiento, Lanceros pone en tela de juicio precisamente la auto-percepción de la modernidad como “seguro camino de salvación sin recurso a la trascendencia” (p. 49).

La idea de que el avance de las artes y de las ciencias, de la economía y de la política, esto es, de lo que se llama *progreso* intelectual y moral, hubiese

llevado algún día a una humanidad al fin reconciliada consigo misma, se ha revelado un mito. La modernización no solo no ha acarreado ninguna certeza y seguridad, sino que ha introducido nuevas variables “nuevas incógnitas en una ecuación sin solución posible, en una operación sin fin” (p. 50). La necesidad de trascendencia, e incluso de salvación, sigue muy presente en nuestros tiempos (pos)modernos, sea bajo el rostro amable del sincretismo religioso, sea bajo el aspecto siniestro del fundamentalismo. Pero no arremete Lanceros contra el retorno de lo sagrado, sino contra el nudo gordiano que ata inexorablemente política y religión, y que da lugar a peligrosas geografías de verdad. De hecho, las incógnitas y los miedos que la modernidad ha desencadenado, han sido “sapientemente” controlados por el dispositivo teológico-político que ofrece una salvación “fácil, urgente e inmediata” (p. 50). Uno, y tal vez el más eficaz de estos dispositivos, es el mito de la *identidad* (que Lanceros cuestiona repetidamente a lo largo del libro). Frente al vértigo de los acontecimientos, el siempre seductor esencialismo de la identidad provee cobijo y protección. Se trata de una noble mentira, para decirlo con Platón. Pero, según Lanceros, la reivindicación de las raíces, la sangre, la lengua etc. nada tiene de noble: “noble es poner en cuestión el mecanismo que impone lealtad, que fabrica conformidad, a partir y a través de ficciones de arraigo y familia, de lengua y de fe, a través de continuidades inventadas y de coherencias construidas. O a partir y a través de amputaciones, exclusiones y descartes” (p. 53). Sin pretensión de brindar soluciones definitivas, Lanceros opone a la sinécdoque identitaria, por definición pre-política en tanto basada sobre una supuesta naturalidad, la necesidad de desvincularse de la tutela normativa de la teología. Si la ficción identitaria arraiga en la *necesidad* de instancias trascendentes (sea la patria, la raza, la lengua, etc.), tal vez sea el caso de recuperar aquella libertad que “solo se construye en condiciones de controversia y contingencia, en ausencia de cierres determinados y definitivos” (p. 60). Ya no la cómoda ficción de las esencias, de lo necesario e incorruptible, sino la aceptación de la duda, de la fragilidad y de la contingencia que nos imponen estos tiempos.

El segundo capítulo (“El otro, al fin. Miedo”) se embarca en una cuidadosa exploración de los miedos que pueblan el presente. Desde los tiempos más remotos, la humanidad, argumenta el autor, se ha procurado contener la inseguridad y reproducir la norma a través de toda una serie de métodos (desde la magia hasta la tecnología). Como ya hiciera en un trabajo anterior (Lanceros, 2014), el autor denuncia aquellos complicados mecanismos de poder que siempre han servido para asegurar el orden contra todo acontecimiento extraño (;acaso hoy en día los planes de ahorro y de pensiones, los contratos y los créditos o incluso la gestión del ocio, no son

otras tantas tentativas de encauzar la vida?). Este también ha sido el cometido del Estado-nación. ¿Pero qué pasa cuando el Estado mismo se queda inerme e impotente ante dinámicas (globales) que no determina o controla? ¿Dónde queda su legitimidad? El miedo es la respuesta inquietante que Lanceros encuentra a estos interrogantes. Pero el autor destaca el carácter anómalo de este miedo. Ya no es solo el miedo como herramienta de legitimidad (Hobbes *docet*), del mismo modo que el enemigo ya no es el “afuera necesario” para la definición de la comunidad *política* de amigos (Schmitt *docet*). Algo más siniestro pasa en el mundo global. “La nuestra —dice Lanceros— es la época de la universalización de la incertidumbre. Los miedos son globales. Y son múltiples. Políticos y étnicos, ecológicos y sanitarios, migratorios y económicos” (p. 78). Además de globalizarse, el miedo se ha convertido en una “excepción permanente” que tiene que ser gestionada políticamente. En semejante escenario, el inmigrante es la encarnación más evidente de este miedo. Objeto de exclusión *par excellence*, el inmigrante no cuenta, sino que se cuenta. Se le niega una plaza en el espacio público y se le convierte en objeto de estadística. Es más: Lanceros denuncia toda la retórica política que, a la hora de relacionarse al tema, no conoce ningún otro lenguaje sino el de la utilidad, siempre extraño y hasta antitético al lenguaje de la *dignidad*. Contra el dispositivo de la ley, que excluye incluso en el verdadero acto de incluir, Lanceros apela, derridianamente, a una idea de justicia más allá de la ley e irreductible a ella, ya objeto de investigación en Lanceros (2012), así como al sacrosanto valor de la hospitalidad, sobre el cual nunca ningún parlamento podrá decidir. Así, ante la añeja alternativa entre universalismo y particularismo, el autor propone la más modesta invitación kantiana a “pensar por sí mismo, pensar en lugar de cualquier otro y pensar siempre de acuerdo consigo mismo”: “Pensar desde *el lugar de cualquier otro* es una vacuna contra el localismo [...] y contra un universalismo vacuo e imposible. Exige la renuncia a pensar solo desde el propio lar e implica la imposibilidad de pensar desde un inconcebible “lugar de ningún otro”” (p. 96). El lugar de cualquier otro es el sitio inocupable, siempre vacío, en cuanto precede ontológicamente a cualquier lugar. Allí hay un camino posible para salir del culto de la identidad (la propia y la de otros) yendo hacia un universalismo de la diferencia, donde la universalidad solo se puede construir a partir de diferencias no exclusivas, no excluyentes.

En el último capítulo (“Tras la modernidad. Crisis”) Lanceros se adentra en los mecanismos de gobernabilidad de la crisis actual. Tras reconstruir cuidadosamente, política y filosóficamente, el sentido del término, el autor destaca el carácter profundamente gnóstico y apocalíptico de la crisis actual.

En realidad, la modernidad misma es la época (in)cesante de la crisis en cuanto época de dinamismo dilatado y de aceleración incesante, pero en el último decenio se ha universalizado el lenguaje de la crisis que, dice Lanceros, es siempre cercano al de la enfermedad, de la epidemia y de la metástasis. Después de haber sido esquivada, tal vez por una fe casi ciega en la providencia en el libre mercado, la palabra crisis ha vuelto con prepotencia en el lenguaje (político) diario. Y ha vuelto con su sentido etimológico: lo de decisión como discriminación (esto o aquello, nosotros o ellos, socialismo o barbarie, etc.). “El verdadero sentido de la crisis [...] radica en que descubre uno de los extremos más dinamizadores de la política y de lo político: [...] el miedo, el odio” (p. 119). Lanceros deja entrever cierto pesimismo y una lúcida desconfianza hacia cualquier solución rápida a la(s) crisis y, en primer lugar, hacia toda solución que remita al imperativo de la eficacia (que es parte del problema). El presente, en pocas palabras, ha desmentido la idea moderna de una humanidad bendecida por todas las ilusiones del progreso. Es más: el robo del futuro es la capitulación de la noción misma de progreso. Por tanto, el futuro robado es el futuro de la modernidad, pues aquel extraño sentimiento de pérdida del futuro remite en realidad a una nostalgia del pasado, de la modernidad misma. Sin embargo, Lanceros no se une al coro de los nostálgicos (que paradójicamente, son aquellos que hoy en día se dicen progresistas) del proyecto incumplido de la modernidad, sino que acepta el rasgo postmoderno de la “certeza de la incertidumbre” como terreno a partir del cual edificar alternativas al “lento presente”. Se respira, en las últimas páginas del libro, un aire de lo que (con un oxímoron) se podría definir una “urgencia pacata”. Algo muy distinto del frenesí estatal y neoliberal de encontrar soluciones inmediatas que, nota el autor, cuando no son mascaradas evidentes, sirven precisamente para reforzar el sistema vigente (igual que el *motto* de De Lampedusa “si queremos que todo permanezca como está, es necesario que todo cambie”). Lanceros pues llama a la responsabilidad, a una ética (y entonces a una política) de los matices y mediaciones como antídoto contra la lógica bélica del “nosotros contra ellos” típica de las reivindicaciones identitarias. El autor busca pasadizos y umbrales, más bien que puertas y fronteras. Asimismo, Lanceros es consciente de que el hombre es un animal identitario y no es empresa fácil, ni tampoco deseable, borrar las pertenencias identitarias. Occidente, que, en los últimos treinta años ha escenificado las diferencias (hablar esta lengua u otra, tener esta ideología u otra), se enfrenta ahora el reto de tener que lidiar realmente con la diferencia. Y, de momento, no ha estado a la altura.

*El robo del Futuro* es una guía rigurosa y lúcida que revisa críticamente los fenómenos más calientes de nuestra actualidad. Sin ocultar nunca su

postura política y dialogando constantemente con algunas referencias filosóficas imprescindibles (Derrida, Benjamin, Schmitt y Foucault entre otros), Lanceros nos brinda un mapa, más que necesario, para orientarnos en tiempos sombríos y poner en entredicho el ineludible presente.

### **Referencias Bibliográficas**

- Lanceros, Patxi (2006). *La modernidad cansada*. Madrid, MD: Biblioteca Nueva.
- Lanceros, Patxi (2012). *Fuera de Ley. Poder, justicia y exceso*. Madrid, MD: Abada.
- Lanceros, Patxi (2014). *Orden sagrado, santa violencia. Teo-tecnologías del poder*. Madrid, MD: Abada.
- Lanceros, Patxi (2017). *El robo del futuro. Fronteras, Miedo, Crisis*. Madrid, MD: Catarata.

Valerio D'Angelo  
Universidad Autónoma de Madrid, España  
Correo electrónico: valeriodangelo@ymail.com



Sara Hidalgo García de Orellán. (2018). *Emociones obreras, política socialista. Movimiento obrero vizcaíno (1886-1915)*. Madrid, MD: Tecnos. 368 p.

La situación que vivían los obreros vascos en 1890 era extremadamente precaria; la ilusión, esperanza y ganas de luchar vinieron junto a la reunión que estos trabajadores tuvieron con un grupo de socialistas de Bilbao capitaneados por Facundo Perezagua. Este fue el germen del nacimiento del movimiento obrero en la Vizcaya moderna.

La obra que tenemos entre manos está escrita por Sara Hidalgo García de Orellán, doctora en Ciencias Políticas y licenciada en Historia, cuya línea de trabajo se centra en la historia del movimiento obrero en Vizcaya y el Partido Socialista vasco desde sus inicios a finales del siglo XIX hasta 1915. Tal y como dice la autora, el libro, estructurado en cinco capítulos, pretende estudiar los elementos principales sobre los que se construye la conciencia socialista y el movimiento obrero, pero realiza su investigación desde una perspectiva novedosa, pues la sintetiza con la historia de las emociones, y es esta dirección la que ha tomado para abordar el tema que nos ocupa.

Al leer el libro y ahondar en los orígenes del movimiento socialista alrededor de la cuenca del Nervión, queda patente de qué manera las emociones influyen en la interacción social y juegan un papel fundamental en distintos ámbitos vitales como la conformación de un ideal, la toma de decisiones y, por supuesto, también en política.

La autora, como ella misma manifiesta, no pretende hacer una genealogía de las emociones, sino trazar un esbozo de sus diversas concepciones para poder trabajar a partir de ellas su influencia en el recorrido socialista vizcaíno. No obstante, sí se pone de manifiesto el sentido en que se está trabajando este concepto, para alejarlo de la concepción de una emanación interna sin control y darle un estatus fundamental para la experiencia humana, acercándolo al ámbito de lo social y cultural, en el que la emoción se sitúa en el mismo plano que la razón a la hora de relacionarse con el mundo y en los procesos de toma de decisiones. La emoción, como vemos a lo largo de la obra, es relacional, y por lo tanto, para captar correctamente su relevancia para el análisis histórico, se tiene que atender a cuatro cuestiones fundamentales, a saber, *cómo* se expresan las emociones, *quién* las expresa, *dónde* las expresa y *ante quién* se expresan. (Hidalgo, 2018, p. 333).

La emoción sería, con todo lo anterior, “la experiencia de energía e intensidad corporal, no consciente y sin nombre que surge de los estímulos que el cuerpo recibe del entorno; que engloba la activación de objetos relevantes para el individuo; y que constituye el tejido de la cognición” (Hidalgo, 2018, p. 87).

Así, la autora desgrana los tres regímenes emocionales que recorren la época: el régimen emocional burgués, el régimen emocional socialista rojo y el régimen emocional socialista científico.

El primero surge del desprecio que la burguesía siente hacia la clase obrera, así como del miedo a la propagación de las ideas socialistas. Este régimen se basa en una dicotomía: mientras que la burguesía se presenta a sí misma como la clase depositaria de lo racional, la clase obrera se le presenta como su antítesis bárbara. Así, para la burguesía, los obreros pertenecían a una clase social subsidiaria, y toda medida reformista para paliar su pobreza habría de partir de la clase social que representaba a la razón. Por otra parte, dichas medidas fueron impulsadas por el temor burgués a la extensión entre los obreros del socialismo y al odio de clase que entre estos generaba el papel del burgués en el proceso de producción capitalista.

El régimen emocional socialista rojo, por su parte, es la expresión emocional del primer socialismo vizcaíno, en el cual se muestra por primera vez el movimiento obrero como expresión de clase autónoma e independiente que persigue unos intereses y una política propios y opuestos a los de la burguesía. En el caso vizcaíno, la figura arquetípica de portadora de estos valores fue el minero, y se caracterizó, como advierte la autora, por el pacifismo en las acciones, la solidaridad y la defensa de la dignidad del obrero frente a unas condiciones de vida que, entendían, atentaban directamente contra ella. Las huelgas, y los rituales del 1º de Mayo, fueron sus prácticas más frecuentes, así como la reivindicación de la taberna como espacio de encuentro.

La política reformista y volcada en el parlamentarismo defendida por la II Internacional, que se plasmó en la política del PSOE y de su sindicato UGT, dio lugar a un cambio en el régimen emocional. Al considerar que las huelgas, por sí mismas, y los planteamientos rupturistas no eran suficientes para alcanzar sus objetivos, los socialistas buscaron un acercamiento a posiciones republicanas e ilustradas, lo cual les llevó a una aproximación a una parte de la burguesía progresista.

Este cambio de orientación política buscó mitigar el odio de los obreros hacia la parte de la burguesía con la que se quería pactar y abrir nuevas cuestiones a la lucha de clases que tuvieron que ver con un planteamiento menos obrerista y más ilustrado: el anticlericalismo, la lucha antialcohólica y el papel de la mujer en el movimiento obrero. Para ello se crearon dos refugios

emocionales fundamentales: las Juventudes Socialistas y la Agrupación Femenina socialista. Además el icono socialista se desplazó del minero al trabajador fabril y el intelectual.

Los estudios políticos se suelen centrar en la definición de objetivos, el escrutinio de las tácticas y las estrategias a seguir, y el enfrentamiento entre los distintos intereses en juego. Es decir, en su aspecto racional. La novedad de este libro, y que abre todo un nuevo campo de estudio, es la importancia que se otorga a lo emocional en la intervención política, en la autoconciencia de los sujetos políticos y en la clarificación de sus objetivos.

En filosofía política, así como en la reflexión moral, las emociones siempre han tenido un papel de primera magnitud. La reflexión sobre el bien y la justicia no pueden dejar al margen las emociones que, tanto individual como colectivamente, entran en juego con fuerza al abordar cuestiones tan relevantes para la comprensión de lo humano. La pretensión de entender la filosofía política únicamente desde un plano racional limpio de emociones la dejaría empobrecida e incompleta.

Melissa Hernández Iglesias  
Universidad Complutense de Madrid, España  
Correo electrónico: [melissahernandez@ucm.es](mailto:melissahernandez@ucm.es)



# Información para autores

## *Information for Authors*



## Política editorial

### Enfoque y alcance

El ámbito científico de **Las Torres de Lucca** (Revista Internacional de Filosofía Política) comprenderá el propio de la filosofía política, sin perjuicio del carácter interdisciplinar que en los últimos años opera en este campo: tanto la aportación proveniente de las áreas tradicionalmente vinculadas directamente a él (filosofía moral, filosofía del Derecho, teoría política), como las que se han ido incorporando hasta hoy (economía política, filosofía de la historia, psicología, neurofisiología y, en menor medida, otras ciencias), nos interesan en la medida en que enfoquen su tratamiento sobre el terreno propio de los asuntos públicos y proyecten luz directa en la reflexión política contemporánea. Del mismo modo, la referencia a problemas clásicos habrá de percutir sobre las cuestiones presentes.

La revista no se comprometa con ninguna escuela ni ideología. Sin embargo, si nos comprometemos con el rigor argumentativo y la claridad expositiva. Por ello, aunque la nueva publicación está dirigida al entorno académico y diseñada para el público especializado; se aspira también a que despierte interés en un lector no técnicamente formado en estas disciplinas, pero interesado por las cuestiones públicas que inevitablemente le atañen.

Pretendemos que el alcance de la revista sea internacional. Así, se editarán trabajos en español e inglés, y se aceptarán excepcionalmente (y por razones de calidad y relevancia) originales en francés, portugués, italiano o alemán, que serán traducidos al español y publicados en formato bilingüe.

Nos interesa en particular cubrir el ámbito ibérico europeo e iberoamericano, campo singularmente abierto, por lo muy fértil, para publicaciones especializadas de este tipo. Para tal objeto contamos, en los comités asesor y evaluador, con expertos de distintos países incluidos en ese campo geográfico.

Es propósito fundante de este proyecto, pues, ser escenario difusor, divergente y convergente a la vez, de la actividad investigadora en el área del pensamiento político ibero-iberoamericano. Pretendemos generar una localización ubicua que destape y vincule a la dispersa y agazapada desbandada de especialistas en estos países: un dinámico paradero que haga de ella visible comunidad de autores capaces de crear trabajos de calidad, y que acabe siendo referencia en el campo del pensamiento político contemporáneo internacional. Sin embargo, y precisamente para reforzar esa especificidad geográfica, se quiere huir del ya casi proverbial aislamiento territorial, hoy

impertinente. Con ese objeto, se promoverá la participación de especialistas de todo el mundo. Así, y como estímulo si se quiere, se procurará mezclar a figuras relevantes de un lado con valores emergentes del otro.

Hemos optado por la publicación electrónica, pues consideramos que hoy es más eficaz este formato, por diversas razones bastante obvias.

La revista tendrá periodicidad semestral (un número invernal, otro estival) y presentará escritos de extensión razonable en los que puedan desarrollarse adecuadamente tesis de cierto empaque. Preferiremos, así, publicar en cada número pocos trabajos, pero de calidad y relevancia, que abundantes anécdotas en busca solo de mérito curricular. Se publicarán artículos científicos, reseñas informativas y críticas, entrevistas a autores destacados y breves textos clásicos relevantes, en forma de originales y traducciones inéditas. Todo el contenido de la revista será de libre acceso, distribuido bajo la licencia *Creative Commons* (by-nc-sa).

Huelga apuntar que la apuesta por la calidad, el rigor y la relevancia implica la aceptación por nuestra parte de trabajos fundados sobre cualquier postura ideológica, pública o privada. Nos interesará la polémica fértil. Así, se aceptarán réplicas a trabajos ya publicados, que promuevan discusiones fecundas y serias.

### Políticas de sección

	Abrir envíos	Indizado	Evaluado por pares
Artículos	✓	✓	✓
Traducciones	✓	✓	✓
Semblanzas	✓	✓	✗
Recensiones	✓	✓	✗
Notas y discusiones	✓	✓	✓
Autores invitados	✗	✓	✗

### Proceso de evaluación por pares

1. El Consejo Editorial de "Las Torres de Lucca" se suscribe al siguiente "Código de buenas prácticas" elaborado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España. [http://lastorresdelucca.org/public/codigo\\_de\\_etica.pdf](http://lastorresdelucca.org/public/codigo_de_etica.pdf)
2. La revista no cobrará ningún cargo por la recepción de artículos ni por su evaluación.

3. Se efectuará una revisión editorial previa de todos los artículos recibidos. Serán criterios excluyentes para la admisión de los trabajos: 1.º no cumplir la exigencia de originalidad y carácter inédito de los artículos; 2.º no incidir en el ámbito científico cultivado por la revista; 3.º excederse en la extensión establecida según el tipo de colaboración; 4.º no utilizar los sistemas de citas propuestos en la manera indicada; 5.º no enviar el trabajo en el soporte requerido.
4. Todos los artículos que cuenten con el visto bueno del Consejo Editorial serán arbitrados por dos evaluadores externos. El arbitraje se realizará por pares y con doble anonimato.
5. El Secretario remitirá a los autores una comunicación motivada de la decisión tomada por el Consejo Editorial, asegurando el anonimato en todas las etapas del proceso.
6. Los artículos evaluados podrán ser recibir los siguientes dictámenes: a) Aceptación incondicional; b) Aceptación sujeta a las mejoras propuestas, c) Rechazo, animando al autor a rehacer el documento y enviarlo nuevamente; d) Rechazo incondicional.
7. El dictamen de los evaluadores será inapelable.
8. Se publicarán solo los artículos que cuenten con 2 (dos) dictámenes de "aceptación incondicional".
9. Tras el dictamen de los evaluadores el Secretario notificará al autor y le remitirá los formularios de evaluación. En caso de discordancia en el dictamen de los evaluadores y antes de notificar al autor el Secretario recurrirá a un tercer evaluador.
10. Los artículos evaluados con dictamen "Aceptación sujeta a las mejoras propuestas" serán reenviados al autor con las indicaciones sugeridas por los evaluadores. El autor podrá: a) desistir de su publicación; b) reenviarlo atendiendo las sugerencias de los evaluadores. En caso de reenviar el artículo el mismo será remitido al evaluador original para la aprobación o rechazo de las correcciones.
11. Los artículos evaluados con dictamen "Rechazo, animando al autor a rehacer el documento y enviarlo nuevamente" serán evaluados nuevamente como envíos originales.
12. Los autores deberán corregir las pruebas antes de su publicación.

## **Política de acceso abierto**

Esta revista proporciona un acceso abierto inmediato a su contenido, basado en el principio de que ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones ayuda a un mayor intercambio global de conocimiento. Tanto el acceso a los artículos como el envío de originales para su publicación está libre de costes económicos.

## Editorial Policy

### Focus and Scope

The scientific scope of **Las Torres de Lucca** (International Journal of Political Philosophy) will be to comprehend the characteristics of political philosophy, in line with the interdisciplinary character that has operated in this field during the last several years. We welcome contributions from the areas traditionally linked directly to political philosophy (moral philosophy, philosophy of law, political theory), as well as from those that have been incorporated up to the present day (political economy, philosophy of history, psychology, neurophysiology and, to a lesser extent, other sciences) as long as their scope is focused on the treatment of public affairs and sheds light on contemporary political reflections. In the same way, the reference to classic problems should be brought to bear on contemporary questions.

The journal does not commit itself to any school of thought, style or ideology. However, we do commit ourselves to argumentative rigor and expositive clarity. Thus, the new publication is directed towards the academic environment and designed for the specialized reader; but the publication also aspires to awake interest in the reader who is not technically formed in these disciplines, but is interested by the public questions that inevitably affect him or her.

We expect that the scope of the journal will be international. Thus, articles will be published in Spanish and English, and original articles in French, Portuguese, Italian, or German will be accepted as exceptions (depending on their quality and relevance), translated into Spanish and published in a bilingual format.

We are particularly interested in covering the Spanish/Latin American realm, particularly lacking in specialized publications of this type. With this in mind, we count on experts from the distinct countries included in this geographic area.

Research activity in the area of Spanish/Latin American political philosophy is one of the founding aims of this project. We wish to be a place of thought and reflection, divergent and convergent at the same time. We are trying to generate a ubiquitous location for the specialists in these countries: a dynamic stopping point that makes itself a visible community of authors capable of creating quality works, becoming a key reference point in the realm of contemporary international political thought.

Nonetheless, and precisely to reinforce that geographic specificity, the journal wants to flee from the almost proverbial territorial isolation that is inappropriate in the present day. With this objective, the participation of specialists from all over the world will be promoted. Thus, and as a stimulus, relevant figures from one side with emerging values of another will be procured and mixed.

We have opted for electronic publication because we consider the format to be the most effective in the present day, for diverse, obvious reasons.

### Section Policies

	Open Submissions	Indexed	Peer Reviewed
Articles	✓	✓	✓
Translations	✓	✓	✓
Biographical Sketch	✓	✓	✗
Book Reviews	✓	✓	✗
Notes and Discussions	✓	✓	✓
Invited authors	✗	✓	✗

### Peer Review Process

1. The Editorial Board of Las Torres de Lucca subscribes the following "Code of Good Practices". [http://lastorresdelucca.org/public/cdigo\\_de\\_etica.pdf](http://lastorresdelucca.org/public/cdigo_de_etica.pdf)
2. The journal will not charge any fee for receiving articles or its evaluation.
3. Prior editorial review is made to all submissions. Submissions may be returned to authors who: 1.º Not satisfy the requirement of originality and unpublished character of the articles; 2.º Do not refer to the field of the magazine; 3º exceed the extent established for the type of collaboration; 4º do not meet formal requirements as directed; 5º do not send the work in the required support.
4. All submissions that have the approval of the Editorial Board will be refereed by external reviewers. The arbitration shall be conducted by double-blind peer review.
5. The Secretary will send a communication to the authors with the reasoned decision of the Editorial Board, ensuring anonymity at all stages of the process.

6. Articles will receive after evaluation the following labels: a) unconditional acceptance; b) Acceptance subject to the proposed improvements, c) Refusal, encouraging the author to rewrite the document and send it again; d) unconditional rejection.
7. The opinion of the referees is final.
8. We will only publish articles that have two (2) opinions of "unconditional acceptance".
9. After receiving the reports of the referees, the Secretary will notify the author and enclose the evaluation forms. In case of disagreement between the referees and before notifying the author the Secretary will use a third evaluator.
10. Articles with "Acceptance subject to proposed improvements" will receive the comments of the referees. The author may then: a) withdraw its publication; b) follow the suggestions of the evaluators. If so, the article will be sent back to the original referee so that the modifications can be approved.
11. The articles labelled as "Rejection, encouraging the author to rewrite the document and send it again" will be treated as original submissions.
12. The authors should proofread before publication.

### **Open Access Policy**

This Journal provides immediate open access to its contents, based on the principle that offering public free access to academic research supports a greater global exchange of knowledge. Both the access to the articles and the submission is free of charge.

## Envíos

### Directrices para autores/as

1. La revista declara su apertura a la participación de autores ajenos a la entidad editora.
2. Todos los artículos deberán ser originales, inéditos y no deben estar en curso de publicación.
3. De acuerdo con nuestra política editorial y el interés expresado por la claridad expositiva y el rigor argumentativo se le solicita a los autores tener en consideración la accesibilidad del texto para lectores de diferentes procedencias y evitar incurrir en el uso de jergas especializadas en orden a facilitar la comunicación y la discusión de los trabajos.
4. Los trabajos habrán de enviarse a través del siguiente formulario: <http://www.lastorresdelucca.org/index.php/ojs/author/submit/1>
5. El archivo adjunto deberá ser anónimo. Los datos de identidad se completaran sólo en el formulario.
6. Los archivos deberán presentarse en formato OpenOffice, Microsoft Word o cualquier otro software que cumpla con las características del Formato Documento Abierto para Aplicaciones Ofimáticas.  
[https://es.wikipedia.org/wiki/OpenDocument#Aplicaciones\\_que\\_soportan\\_el\\_formato\\_OpenDocument](https://es.wikipedia.org/wiki/OpenDocument#Aplicaciones_que_soportan_el_formato_OpenDocument)
7. Las contribución deben tener una extensión de entre 7000 y 10000 palabras y las recensiones de 2500 palabras (aprox. 4 páginas).
8. Asimismo, deberán incluir resumen (máximo, 200 palabras) y términos clave en español e inglés.
9. La citación de fuentes documentales dentro del texto debe seguir la normalización APA (<http://blog.apastyle.org/>).
  - Ponga el número de notas al pie DESPUÉS del punto.
  - Coloque el cierre de comillas ANTES del punto o la coma.
  - Escriba la referencia bibliográfica ANTES DEL PUNTO. Por ejemplo "(Hobbes, 2002)." Y no ". (Hobbes, 2002)"
  - Para destacar una palabra, emplee comillas "dobles", no emplee cursivas para ello.
  - Haga uso de las cursivas solo para los títulos de obras o palabras en otro idioma.
  - Las citas textuales deben señalarse con comillas "dobles".

- Más de cuatro líneas de cita textual debe marcarse en párrafo aparte sangrado 1 cm desde la izquierda. En este caso no deben emplearse comillas.
  - No use negritas.
10. Ejemplos de citación dentro del texto:
- Según Jones (1998), “Los estudiantes con frecuencia tuvieron dificultades al usar el estilo APA, especialmente cuando era la primera vez que lo hacían” (p. 199).
  - Jones (1998) descubrió que “los estudiantes con frecuencia tuvieron dificultades al usar el estilo APA” (p. 199); ¿qué consecuencias tiene esto para los profesores?
  - Ella declaró “Los estudiantes con frecuencia tuvieron dificultades al usar el estilo APA” (Jones, 1998, p. 199), pero no ofreció una explicación del porqué.
11. Al final del artículo debe incluir un listado de las fuentes documentales citadas según los siguientes ejemplos.

## Libros

- **Libro:** Calfee, R. C., & Valencia, R. R. (1991). *APA guide to preparing manuscripts for journal publication*. Washington, Estados Unidos de América: American Psychological Association.
- **Libro editado:** Plath, S., Kukul, K. V. (Ed.). (2000). *The unabridged journals*. New York, Estados Unidos de América: Anchor.
- **Libro editado sin autor:** Miller, J., y Smith, T. (Eds.). (1996). *Cape Cod stories: Tales from Cape Cod, Nantucket, and Martha's Vineyard*. San Francisco, Estados Unidos de América: Chronicle.
- **Libro traducido:** Laclau, E. (2005). *La razón populista* (S. Laclau, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- **Libros clásicos:** Hobbes, T. (2000). *De Cive* (C. Mellizo, Trad.). Madrid, MD: Alianza. (Trabajo original publicado en 1642). En el texto la referencia es (Hobbes, 1642/2000).
- **Libro consultado en un idioma diferente al del texto. Por ejemplo, para un texto en castellano:** Pocock, J. (1975). *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* [El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica]. Princeton,

Estados Unidos de América: Princeton University. La misma regla de traducción del título al idioma del texto se aplica a los artículos.

- **Libro en varios volúmenes:** Mills, L. (1996). *Architecture of the Old South* (Vols. 1-2). Savannah, Estados Unidos de América: Beehive Foundation.
- **Capítulo de libro:** Jeffrey, I. (1988). Introduction. En B. Savelev (Ed.), *Secret city: photographs from the USSR* (pp. 8-12). Nueva York, Estados Unidos de América: Thames and Hudson.
- **Libro en Internet:** Prairie oysters. (2002). *Rawson's dictionary of euphemisms and other double talk*. Recuperado de <http://crownpublishing.com>

### Artículos en revistas académicas

- **Artículo:** Brunero, S., Cowan, D., y Fairbrother, G. (2008). Reducing emotional distress in nurses using cognitive behavioral therapy: A preliminary program evaluation. *Journal of Nursing Science*, 5(2), 109-115.
- **Artículo en internet con DOI:** Gibson, M., y Kirkwood, P. E. (2009). A purchase-on-demand pilot project at the University of Arkansas, for the Proceedings of the Materials Research Society Symposiums. *Journal of Interlibrary Loan, Document Delivery, & Electronic Reserve*, 19(1), 47-56. doi: 10.1080/10723030802533853
- **Artículo en internet sin DOI:** Kenneth, I. A. (2000). A Buddhist response to the nature of human rights. *Journal of Buddhist Ethics*, 8. Recuperado de <http://www.cac.psu.edu/jbe/twocont.html>

### Artículos en revistas no académicas

- **Revista mensual:** Swedin, E. G. (2006, May/June). Designing babies: A eugenics race with China? *The Futurist*, 40, 18-21.
- **Revista semanal:** Will, G. F. (2004, July 5). Waging war on Wal-Mart. *Newsweek*, 144, 64.
- **Revista en internet:** Romm, J. (2008, February 27). The cold truth about climate change. *Salon.com*. Recuperado de <http://www.salon.co>

## Lista de comprobación para la preparación de envíos

Como parte del proceso de envío, los autores/as están obligados a comprobar que su envío cumpla todos los elementos que se muestran a continuación. Se devolverán a los autores/as aquellos envíos que no cumplan estas directrices.

1. El envío no ha sido publicado previamente ni se ha sometido a consideración por ninguna otra revista (o se ha proporcionado una explicación al respecto en los Comentarios al editor/a).
2. El archivo de envío está en formato OpenOffice, Microsoft Word, RTF o WordPerfect.
3. Siempre que sea posible, se proporcionan direcciones URL para las referencias.
4. El texto tiene interlineado sencillo; 12 puntos de tamaño de fuente; se utiliza cursiva en lugar de subrayado (excepto en las direcciones URL); y todas las ilustraciones, figuras y tablas se encuentran colocadas en los lugares del texto apropiados, en vez de al final.
5. El texto se adhiere a los requisitos estilísticos y bibliográficos resumidos en las Directrices del autor/a, que aparecen en Acerca de la revista. <http://lastorresdelucca.org/index.php/ojs#authorGuidelines>
6. Para asegurar la integridad de una revisión ciega por pares de un envío de esta revista, se deberían tomar las debidas precauciones para preservar la identidad de los autores/as y revisores/as.
  - a. Eliminar en el texto los nombres del autor, utilizando "Autor" y año en las referencias y notas al pie, en vez de los nombres de los autores/as, el título del artículo, etc.
  - b. En el caso de los documentos creados con Microsoft Office, la identificación del autor/a también se debería eliminar de las propiedades del archivo (vea más abajo archivo en Word), haciendo clic en archivo en el menú principal de la aplicación de Microsoft: Archivo > Guardar como > Herramientas (u Opciones en el caso de Mac) > Opciones de seguridad > Al guardar, eliminar la información personal de las propiedades del archivo > Guardar.
  - c. En el caso de documentos PDF, también se deberían eliminar los nombres de los autores/as de las propiedades del documento dentro del menú archivo o del menú principal de Acrobat.

### **Aviso de derechos de autor/a**

Aquellos autores/as que tengan publicaciones con esta revista, aceptan los términos siguientes:

- a. Los autores/as conservarán sus derechos de autor y garantizarán a la revista el derecho de primera publicación de su obra, el cuál estará simultáneamente sujeto a la *Licencia de reconocimiento de Creative Commons* que permite a terceros compartir la obra siempre que se indique su autor y su primera publicación esta revista. <https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/>
- b. Los autores/as podrán adoptar otros acuerdos de licencia no exclusiva de distribución de la versión de la obra publicada (p. ej.: depositarla en un archivo telemático institucional o publicarla en un volumen monográfico) siempre que se indique la publicación inicial en esta revista.
- c. Se permite y recomienda a los autores/as difundir su obra a través de Internet (p. ej.: en archivos telemáticos institucionales o en su página web) antes y durante el proceso de envío, lo cual puede producir intercambios interesantes y aumentar las citas de la obra publicada. (Véase *El efecto del acceso abierto*, <http://opcit.eprints.org/oacitation-biblio.html>).

### **Declaración de privacidad**

Los nombres y las direcciones de correo electrónico introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines establecidos en ella y no se proporcionarán a terceros o para su uso con otros fines.

## Submissions

### Author Guidelines

1. The journal declares its openness to the participation of authors foreign to the publisher.
2. All articles must be original, unpublished and must not be in course of being published.
3. Following our editorial policy, committed to narrative clarity and argumentative rigor, we ask authors to consider the accessibility of the text to readers from different backgrounds and avoid the use of specialized jargon in order to facilitate communication and discussion of the work.
4. Submissions must be sent through the following form: <http://www.lastorresdelucca.org/index.php/ojs/author/submit/1>
5. The attached file must be anonymous. Identity data are to be completed only on the form.
6. Files must be submitted in OpenOffice, Microsoft Word or other software that meets the characteristics of the Open Document Format for Office Applications. <https://en.wikipedia.org/wiki/OpenDocument>
7. Contributions should be in the range of 7,000 to 10,000 words and the Book reviews 2500 words (approx. 4 pages).
8. Articles must include title, abstract (maximum 200 words) and key words in Spanish and English.
9. The citation of documentary sources in the text should follow the APA standards (<http://blog.apastyle.org/>).
  - Place the number of notes to calls after the dot.
  - Place closing quotation marks before the dot or the comma.
  - Write the citation before the dot. For example "(Hobbes, 2002)." And not "(Hobbes, 2002)"
  - To highlight a word, use "double" quotes, do not use italics for it.
  - Use italics only for titles of works or words in another language.
  - The quotations must be marked with "double" quotes.
  - More than four lines of quotation should be marked in a separate paragraph indented 1cm from the left. In this case quotation marks must not be used.
  - Do not use bold letters.

10. Citation in the text:
  - According to Jones (1998), "Students often had difficulty using APA style, especially when it was the first time they did" (p. 199).
  - Jones (1998) found that "Students often had difficulty using APA style" (p. 199); What does this mean for teachers?
  - She said "Students often had difficulty using APA style," (Jones, 1998, p. 199), but offered no explanation why.
11. At the end of the article, there should be a list of all documentary sources cited as in the following examples:

### Books

- **Book:** Calfee, R. C., & Valencia, R. R. (1991). *APA guide to preparing manuscripts for journal publication*. Washington: American Psychological Association.
- **Edited Book with an Author:** Plath, S., & Kukil, K. V. (Ed.). (2000). *The unabridged journals*. New York, United States of America: Anchor.
- **Edited Book without an Author:** Miller, J., & Smith, T. (Eds.). (1996). *Cape Cod stories: Tales from Cape Cod, Nantucket, and Martha's Vineyard*. San Francisco, United States of America: Chronicle.
- **Translated Book:** Laplace, P. S. (1951). *A philosophical essay on probabilities* (F. W. Truscott & F. L. Emory, Trad.). New York, United States of America: Dover. (Trabajo original publicado en 1814).
- **Non-traslated book:** Piaget, J. (1966). *La psychologie de l'enfant* [The psychology of the child]. Paris, France: Presses Universitaires de France.
- **Multi-volume Book:** Mills, L. (1996). *Architecture of the Old South* (Vols. 1-2). Savannah, United States of America: Beehive Foundation.
- **Book Chapter:** Jeffrey, I. (1988). Introduction. In B. Savelev, *Secret city: photographs from the USSR* (pp. 8-12). New York, United States of America: Thames and Hudson.
- **Internet Book:** Prairie oysters. (2002). In *Rawson's dictionary of euphemisms and other double talk*. Recovered from <http://crownpublishing.com>

## Articles in Academic Journals

- **Article:** Brunero, S., Cowan, D., & Fairbrother, G. (2008). Reducing emotional distress in nurses using cognitive behavioral therapy: A preliminary program evaluation. *Journal of Nursing Science*, 5(2), 109-115.
- **Online Article with DOI:** Gibson, M., & Kirkwood, P. E. (2009). A purchase-on-demand pilot project at the Univeristy of Arkansas, for the Proceedings of the Materials Research Society Symposiums. *Journal of Interlibrary Loan, Document Delivery, & Electronic Reserve*, 19(1), 47-56. doi: 10.1080/10723030802533853
- **Online Article without DOI:** Kenneth, I. A. (2000). A Buddhist response to the nature of human rights. *Journal of Buddhist Ethics*, 8. Recovered from <http://www.cac.psu.edu/jbe/twocont.html>

## Articles in non-academic Journals

- **Monthly Journal:** Swedin, E. G. (2006, May/June). Designing babies: A eugenics race with China? *The Futurist*, 40, 18-21.
- **Weekly Journal:** Will, G. F. (2004, July 5). Waging war on Wal-Mart. *Newsweek*, 144, 64.
- **Internet Journal:** Romm, J. (2008, February 27). The cold truth about climate change. *Salon.com*. Recovered from <http://www.salon.com>

## Submission Preparation Checklist

As part of the submission process, authors are required to check off their submission's compliance with all of the following items, and submissions may be returned to authors that do not adhere to these guidelines.

1. The submission has not been previously published or is under consideration by any other journal (or an explanation has been provided about it in the Comments to the editor).
2. The submission file is in OpenOffice, Microsoft Word, RTF or WordPerfect format.
3. Whenever possible, URLs are provided for references.
4. The text is singlespaced; 12point font size; italic is used instead of underlining (except in URL addresses); and all illustrations, figures and tables are placed in the appropriate places in the text, rather than at the end.

5. The text meets the stylistic and bibliographical requirements presented in the Guidelines for Authors, which appear in About the Journal. <http://lastorresdelucca.org/index.php/ojs/about/submissions#authorGuidelines>
6. If the submission is sent to a peerreviewed section of the journal, follow the instructions:
  - a. The authors of the document have deleted their names from the text, with "Author" and year used in the references and footnotes, instead of the authors' name, article title, etc.
  - b. With Microsoft Office documents, author identification should also be removed from the properties for the file (see under File in Word), by clicking on the following, beginning with File on the main menu of the Microsoft application: File > Save As > Tools (or Options with a Mac) > Security > Remove personal information from file properties on save > Save.
  - c. With PDFs, the authors' names should also be removed from Document Properties found under File on Adobe Acrobat's main menu.

### Copyright Notice

Authors who publish with this journal agree to the following terms:

- a. Authors retain copyright and grant the journal right of first publication with the work simultaneously licensed under a *Creative Commons Attribution License* that allows others to share the work with an acknowledgement of the work's authorship and initial publication in this journal. <https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/>
- b. Authors are able to enter into separate, additional contractual arrangements for the non-exclusive distribution of the journal's published version of the work (e.g., post it to an institutional repository or publish it in a book), with an acknowledgement of its initial publication in this journal.
- c. Authors are permitted and encouraged to post their work online (e.g., in institutional repositories or on their website) prior to and during the submission process, as it can lead to productive exchanges, as well as earlier and greater citation of published work (See *The Effect of Open Access*, <http://opcit.eprints.org/oacitation-biblio.html>).