





ESTADO, DERECHO Y RELIGIÓN  
EN ORIENTE Y OCCIDENTE



**ESTADO, DERECHO Y RELIGIÓN**  
**EN**  
**ORIENTE Y OCCIDENTE**

JACINTO CHOZA Y JESÚS DE GARAY  
*(Editores)*

THÉMATA  SEVILLA  
2009

© Jacinto Choza y Jesús de Garay: edición y prólogo

© María del Carmen Núñez Lozano, Vicente Haya, Michael Weiner, Xiaoxing Liu, Roberto R. Aramayo, Íñigo Álvarez Gálvez, María G. Navarro, Vicente Serrano Marín, Mary C. Iribarren, Marcelo Dascal, Massimo Campanini, Emilio Mikunda Franco, Sergio Esteve Gutiérrez, Bárbara de las Heras Monastero, Francisco Javier Zamora Rodríguez, Manuel Sánchez Matito: de sus respectivos textos

© 2009: Thémata

C/ Italia, 10. 41907-Valencina de la Concepción (Sevilla)

Tlf.: 955 720 289 · [www.themata.net](http://www.themata.net)

*Venta:* Los Papeles del Sitio

Tlf.: 955 720 070 · [www.lospapelesdelsitio.com](http://www.lospapelesdelsitio.com)

ISBN: 978-84-92-751-01-3

DL: SE-xxxx-2009

*Producción editorial:* Los Papeles del Sitio

*Impresión:* Publidisa

(Impreso en España)

## ÍNDICE





PRÓLOGO . . . . .	13
1. LA CRISIS DEL ESTADO . . . . .	21
MARÍA DEL CARMEN NUÑEZ LOZANO (Universidad de Huelva)	
1. ¿Crisis del Estado? ¿Qué crisis? . . . . .	23
2. Signos de la crisis . . . . .	25
3. La mirada del Derecho público sobre la crisis del Estado . . . . .	29
4. El alcance de la crisis . . . . .	32
5. Conclusión . . . . .	36
2. ALTERNATIVAS ISLÁMICAS AL ESTADO . . . . .	37
VICENTE HAYA (UNED)	
1. Sociedades «islámicas» . . . . .	39
2. A remolque . . . . .	40
3. Desconfianza de la monarquía . . . . .	41
4. Desconfianza de las ciudades . . . . .	42
3. CIVIL SOCIETY AND GOVERNANCE IN JAPAN . . . . .	49
MICHAEL WEINER (Soka University of America)	
1. <i>Status quaestionis</i> . . . . .	51
2. Marginality, Social Expectations, and Civil Society . . . . .	58
3. In Search of a Third Way . . . . .	64
4. The Korean Citizen as Local Resident . . . . .	65
5. Cosmopolitan Citizenship . . . . .	68
4. CHINA IN THE 20TH CENTURY . . . . .	71
XIAOXING LIU (Soka University of America)	
1. China in the twentieth century . . . . .	74
2. The first half of the century . . . . .	75
2.1. Reform at the end of the Qing Dynasty . . . . .	75

2.2. The GMD and the Republic of China . . . . .	75
3. The second half of the century: the PRC era . . . . .	76
4. Human rights in the PRC, . . . . .	77
5. Conclusion . . . . .	82
5. MORALITÉ ET LAÏCISME DANS LA PENSÉE POLITIQUE DE ROUSSEAU . . . . .	83
ROBERTO R. ARAMAYO (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid)	
1. La politique comme condition de la moralité . . . . .	86
2. Pour un État non confessionnel et «laïc» . . . . .	92
6. FUNDAMENTOS TEÓRICOS DE LA LIBERTAD RELIGIOSA . . . . .	97
ÍÑIGO ÁLVAREZ (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid)	
1. Algunas precisiones conceptuales . . . . .	99
2. El problema moral en la filosofía . . . . .	102
2.1. Los problemas de la filosofía y las corrientes filosóficas . . . . .	102
2.2. Idealismo y eudemonismo . . . . .	103
3. Distintos fundamentos de los derechos humanos. . . . .	106
3.1. El fundamento religioso . . . . .	106
3.2. El fundamento racionalista . . . . .	107
3.3. El fundamento utilitarista . . . . .	109
3.4. El fundamento eudemonista . . . . .	111
4. La defensa de la tolerancia y de la libertad religiosa en algunos pensadores . . . . .	113
4.1. Argumentaciones religiosas . . . . .	115
4.2. Argumentaciones racionalistas . . . . .	115
4.3. Argumentaciones consecuencialistas . . . . .	120
<i>Bibliografía</i> . . . . .	125
7. AUTORIDAD RELIGIOSA Y RAZÓN CIVIL . . . . .	127
María G. Navarro (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid)	
1. Introducción . . . . .	129
2. Modelos de lo normativo y su asimilación en el discurso religioso . . . . .	135
3. Apunte sobre el problema de la norma en la concepción hermenéutica de la teoría del derecho . . . . .	141
4. Vida política, descriptivismo y prescripcionismo . . . . .	147

8. ÉTICA Y VOLUNTAD DE PODER EN LOS CONFLICTOS RELIGIOSOS	153
VICENTE SERRANO MARÍN (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid)	
9. ETICA Y MORAL DEL CONFLICTO RELIGIOSO . . . . .	171
MARY C. IRIBARREN (Soka University of America)	
1. Preliminares en torno a los términos ética, moral y conflicto . . . . .	174
2. El principio auxiliar de la cordialidad . . . . .	176
3. La unión, esencia de las religiones . . . . .	178
4. Perversión moral y «guerras de religión» . . . . .	181
5. Actitud de los líderes religiosos frente a la guerra y el conflicto religioso. Los presupuestos de la paz . . . . .	183
10. TRADICIONES EN LA RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS Y CONTRO- VERSIAS: CÓMO RESOLVER CONFLICTOS ACTUALES CON LA AYUDA DE PLANTEAMIENTOS DEL PASADO . . . . .	187
MARCELO DASCAL (Universidad de Tel Aviv)	
1. Introducción . . . . .	189
2. Intereses e intenciones colectivas . . . . .	193
3. Modelos históricos . . . . .	197
3.1. Salomón . . . . .	197
3.2. Ibn Rushd . . . . .	200
3.3. Leibniz . . . . .	204
<i>Bibliografía</i> . . . . .	211
11. ORIGINE DIVINA E PRASSI UMANA NEI FONDAMENTI DEL DIRITTO MUSULMANO . . . . .	213
MASSIMO CAMPANINI (Università di Napoli l'Orientale)	
12. LA PROYECCIÓN DEL LIBRO DERECHOS HUMANOS Y MUNDO ISLÁMICO VISTO EN RETROSPECTIVA DESDE EL 11-S. UN COMEN- TARIO DE SU AUTOR Y SU IMPACTO EN EUROPA . . . . .	227
EMILIO MIKUNDA (Universidad de Sevilla)	
13. EL PROCESO DE PRIS CILIANO EN TRÉVERIS . . . . .	255
SERGIO ESTEVE GUTIÉRREZ (Barcelona)	
1. El Juicio de Prisciliano y sus seguidores en Tréveris . . . . .	259
2. Conclusiones . . . . .	269

14. TRES CENTROS CULTURALES DE AL-ANDALUS Y SU VALOR PEDAGÓGICO . . . . .	271
BÁRBARA DE LAS HERAS MONASTERO (Universidad de Sevilla)	
1. Introducción . . . . .	273
2. La biblioteca califal de al-Hakam II . . . . .	274
2.1.- El ambiente intelectual de al-Andalus . . . . .	274
2.2.- La gran biblioteca califal de al-Hakam II . . . . .	275
2.3.- Valor pedagógico de la Biblioteca Califal . . . . .	276
3. La escuela de gramáticos de Córdoba . . . . .	276
3.1. Causas del florecimiento de la gramática hebrea . . . . .	276
3.2. La escuela de gramática . . . . .	277
3.3. El valor pedagógico de la Escuela de gramáticos hebreos de Córdoba . . . . .	278
4. La escuela de traductores de Toledo . . . . .	278
4.1. Toledo en los siglos XII y XIII . . . . .	278
4.2. La Escuela de Traductores . . . . .	279
4.3. Toledo: puente cultural de Europa . . . . .	281
4.4. El valor pedagógico de la Escuela de Traductores de Toledo . . . . .	281
4.4.1. Las nuevas universidades europeas . . . . .	281
4.4.2. La ciencia . . . . .	282
<i>Bibliografía</i> . . . . .	283
15. LIVORNO EN EL SIGLO XVII. APUNTES PARA UN ESTUDIO SOBRE DIVERSIDAD CULTURAL . . . . .	285
FRANCISCO JAVIER ZAMORA (Universidad Pablo de Olavide, Sevilla)	
16. RELIGIÓN Y EDUCACIÓN CÍVICA EN LOS PLANTEAMIENTOS DE RICHARD RORTY Y CHARLES TAYLOR . . . . .	301
MANUEL SÁNCHEZ MATITO (Universidad de Sevilla)	
LOS AUTORES . . . . .	315

## PRÓLOGO



*E*L estado moderno es una creación de la cultura occidental, y se desarrolla en dos fases, la constitución del Estado Absoluto del Antiguo Régimen, en los siglos XVII y XVIII, y la constitución del Estado de Derecho tras la Revolución Francesa y el Código de Napoleón, en los siglos XVIII y XIX.

*En el siglo XX el Estado de Derecho se desarrolla en occidente como Estado Social o Estado de Bienestar, y al poco de constituirse en tales términos se empieza a percibir y empieza a hablarse por doquier de crisis del estado social, o, más en general, de crisis del Estado Moderno.*

*En términos generales, puede decirse que, si por una parte el Estado de Derecho se fortalece y se expande desde occidente hacia el resto de los países del mundo, el Estado Social se va transformando según las posibilidades y necesidades que en cada momento se presentan de prestar sus servicios.*

*Tanto la dimensión de Estado Derecho como la dimensión de Estado Social del estado moderno quedan moduladas en función de dos factores, la creciente interacción entre Estado y sociedad civil según la creciente complejidad social, y la diferencia cultural entre unos pueblos y otros.*

*Como observaba el profesor José Ignacio González, catedrático de Derecho Administrativo de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, la crisis del Estado Social no es una crisis del Estado y de los elementos estructurantes del estado de Derecho, sino algo más superficial y protei-*

*co, consecuencia de las transformaciones sociales y de los nuevos objetivos y fines que se demandan a los Poderes Públicos. Los cambios sociales modulan ciertamente los modelos de Estado, pero sin alterar la pervivencia de los elementos constitutivos del Estado de Derecho.*

*Por otro lado, la progresiva integración de los Estados europeos dentro de los dos sistemas jurídicos europeos de mayor alcance y significación, como son los protagonizados por la Convención Europea de Derechos Humanos y la Unión Europea, a los que España se incorpora respectivamente en los años 1979 y 1985, representan sin duda el reforzamiento supranacional de los valores del Estado de Derecho, con la indudable garantía de su pervivencia y profundización.*

*La observación de lo acontecido en los siglos XIX y XX a nivel de configuración y fines del Estado, nos transmite ciertamente distintas formas de intervención y control de los Poderes Públicos ante las transformaciones de la sociedad, pero al propio tiempo es razonable afirmar también la progresiva consolidación de los elementos estructurantes del Estado de Derecho, que como valores de la civilización occidental, postulan valores de igualdad y libertad (Derechos Fundamentales), División de Poderes (Legislativo, Ejecutivo y Judicial) y subordinación de todos al imperio de la Constitución y la Ley.*

*Estos valores del Estado de Derecho, lejos de estar en crisis, se encuentran al día de hoy en progresivo fortalecimiento, más allá de las contingencias del Estado Social, contando para ello con el respaldo garantizador de los Tribunales, como son principalmente el Tribunal Constitucional (para la tutela de los valores constitucionales), el Tribunal de Estrasburgo (para la salvaguarda de los Derechos y Libertades de la Convención Europea de Derechos Humanos) y el Tribunal de Luxemburgo de la Unión Europea, que de llegar a aprobarse la Constitución para Europa (Tratado de Lisboa), velará igualmente por los derechos y libertades reconocidos en ella para todos los ciudadanos europeos al incorporar la Carta de Derechos Fundamentales.*

*Por lo que se refiere a la universalización del Estado de Derecho, cabe señalar que en el periodo que va de 1990 a 2000, el número de Estados democráticos pasa de 70 a 120 (The Economist, January 17th*



2009, p. 53). Pero hay que añadir que los Estados democráticos son Estados que entran en una relación cada vez de mayor interacción e interdependencia con la sociedad civil, y que esta interdependencia marca un punto de inflexión en las relaciones entre sociedad y Estado que bien puede llamarse crisis del Estado.

El periodo culminante de las nacionalidades en la cultura occidental fue el siglo XIX. No solamente entonces se constituyeron naciones que antes no habían existido, como Italia o Alemania, o como todas las de Latino América, sino que además tales naciones aparecían como el ajuste adecuado y perfecto entre la sociedad civil y el Estado que resultaba de las revoluciones americana y francesa. La sociedad civil y la nación se recogían y se auto-determinaban mediante la institución del Estado, que se constituía a su vez como Estado de Derecho.

A lo largo de los siglos XIX y XX se produjo una explosión demográfica que causó enorme impacto en las sociedades civiles, de modo que se multiplicaron sus instituciones, sus nudos de comunicación, sus modalidades de representación y sus formas de cooperación, dentro de ellas mismas y con otras sociedades civiles correspondientes a otras naciones. Las sociedades se hicieron más complejas, más activas y más internacionales que lo que sus estados podían asumir en términos de representación.

El desarrollo de la complejidad social y del Estado de bienestar en el occidente hacía imposible para los Estados competir con las empresas privadas (nacionales o supranacionales) en cuanto a la cantidad y calidad de servicios a ofrecer para subvenir a las necesidades de los ciudadanos, por lo cual el Estado tuvo que reestructurarse, y el poder político también, y pasar de ser una institución suministradora de bienes y servicios, a ser una institución garante de prestaciones.

Para algunos este proceso de creciente cooperación entre lo público y lo privado se vio inicialmente como muerte de la política o como dejación de responsabilidades, es decir, como una crisis del Estado de máximo alcance. Posteriormente se comprobó que, como había ocurrido con las instituciones financieras, bastaba con mantener una pequeña parte de la propiedad, o una cierta representación, para ejercer un dominio amplio sobre las entidades.

*El carácter no estatal o privado de las entidades prestatarias de servicios no significaba un abandono de responsabilidades por parte del Estado, mucho menos cuando se comprobaba que, desde comienzos del siglo XX, en que los Estados occidentales administraban un 14% del PIB, estos mismos Estados habían pasado en el año 2000 a administrar más del 50% del PIB.*

*Como señalaba Javier Barnés, en la sociedad de la información los estados no pueden proporcionar energía eléctrica, infraestructura de transporte o cobertura de comunicación a los ciudadanos, pero puede velar porque lo hagan determinadas empresas en circunstancias y condiciones que sí puede tutelar.*

*Esta creciente cooperación entre el Estado y la sociedad civil viene dada por la convergencia entre la complejidad social y la asunción de los derechos humanos, políticos y sociales, por parte de los Estados, tanto los democráticos (mayoría clara a partir del 2000), como los no democráticos. Tantos unos como otros asumen los principios de tolerancia y libertad religiosa desde las fundamentaciones occidentales de los derechos humanos, y los Estados democráticos asumen también estos principios desde los principios de las democracias, y también, casi en todos los casos, desde los principios religiosos propios de las religiones con mayor vigencia en los diferentes países.*

*De todas formas, aunque el modelo del Estado de Derecho y del Estado democrático sea básicamente el mismo para todos los países que lo adoptan, y aunque los principios de tolerancia y libertad religiosa sean muy similares en las diversas religiones, la relación entre el Estado y la sociedad civil, entre el individuo y el Estado, varía notablemente de unos países a otros en función de la base cultural sobre la que el Estado se asienta.*

*Hay, sobre todo, una diferencia notable entre la cultura occidental y las demás culturas que se registra en el modo de establecer las relaciones entre los individuos y el Estado, aunque se trate de Estados de Derecho y Estados democráticos como son los de Japón, Corea o Turquía.*

*En los países islámicos de la mitad norte de África o de la mitad sur de Asia, al igual que en los países asiáticos de confesiones budista, hin-*

*duista o confuciana, la comunidad tiene siempre prioridad sobre el individuo y ejerce sobre él un liderazgo espiritual incuestionable y muy pocas veces cuestionado. En los países occidentales la libertad y la conciencia individual aparecen siempre como el valor supremo.*

*La convergencia del sentido judeo-cristiano de la libertad como soberanía del individuo, del sentido griego de la ciencia como saber y conocimiento de sí, y del sentido romano de la justicia, de la igualdad ante la ley y de los derechos subjetivos, hubiera dado lugar a una organización social que genera un Estado de derecho para velar precisamente por la síntesis de tales rasgos culturales, por encima de otros valores, también presentes en las culturas occidentales, como la familia, la religión o las comunidades étnicas, gremiales, urbanas o nacionales.*

*Por otra parte, no es que las culturas no occidentales, que importan el modelo occidental de Estado de derecho, no contengan en sus tradiciones los valores de la libertad individual, del conocimiento propio o de la igualdad de todos los hombres, que sí los contienen, pero, por encima de esos valores, campean siempre los de la familia, el grupo étnico, la religión, las corporaciones o las nacionalidades.*

*También los episodios históricos o las reflexiones críticas que registran esta diferencia, de los que se recogen algunas muestras en las notas del presente volumen, contribuyen a ilustrar el sentido de la tolerancia y de la libertad religiosa en las culturas y en los estados del oriente, del occidente y de ese mundo islámico que se extiende por toda la franja ecuatorial del oriente y del occidente.*

JACINTO CHOZA Y JESÚS DE GARAY  
(Sevilla, 28 de enero de 2009,  
festividad de Santo Tomás de Aquino)



CAPÍTULO 1

## LA CRISIS DEL ESTADO

MARÍA DEL CARMEN NÚÑEZ LOZANO  
(Universidad de Huelva)



1. ¿Crisis del Estado? ¿Qué crisis? - 2. Signos de la crisis - 3. La mirada del Derecho Público sobre la crisis del Estado - 4. El alcance de la crisis - 5. Conclusión

## 1. ¿CRISIS DEL ESTADO? ¿QUÉ CRISIS?

EL Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española ofrece de la palabra *crisis* diversas acepciones. De entre ellas, podemos seleccionar las que siguen, por convenir a lo que, *prima facie*, sugiere la expresión «crisis del Estado»: en primer lugar, la de «mutación importante en el desarrollo de otros procesos, ya de orden físico, ya históricos o espirituales» (segunda acepción); también la de «situación de un asunto o proceso cuando está en duda la continuación, modificación o cese» (tercera acepción); igualmente, la de «momento decisivo de un negocio grave y de consecuencias importantes» (cuarta acepción); y, por último, la que describe la crisis como «situación dificultosa o complicada» (séptima acepción).

Y es que, siendo como son acepciones distintas, que confieren diferentes significados a la palabra *crisis*, todas ellas son predicables del Estado, siquiera sea en potencia.

Así, puede considerarse que las sucesivas adjetivaciones del Estado como de Derecho, Social y Democrático no expresan sino mutaciones importantes en su desarrollo. También parece que puede aceptarse sin dificultad que tantas y tan diferentes voces como se alzan a propósito de la crisis del Estado expresan, de suyo, mayores o menores dudas sobre su continuación, modificación o cese (desaparición). Y ambas formas de crisis (la mutación o la situación de duda

sobre la continuidad) han presupuesto o presuponen, desde luego, momentos decisivos de consecuencias importantes o situaciones difíciles o complicadas.

Tiene, pues, sentido reflexionar sobre la crisis del Estado, que es lo que a continuación nos proponemos. Para ello partiré de un planteamiento ciertamente modesto y poco arriesgado, cual es la constatación y descripción de los fenómenos que hoy propician el debate sobre la crisis para, después, llegar a alguna conclusión razonada sobre el alcance de la misma, decantándonos, aun a sabiendas de lo elemental y maniqueo del planteamiento, por una u otra de las caracterizaciones de la crisis que acabamos de anticipar: 1) asistimos a un proceso de mutación del Estado; 2) cuestionamos la continuidad del Estado y aún presentimos su desaparición.

Con carácter previo convendrá aclarar algunos extremos.

En primer término, que efectivamente aceptamos que el Estado está en crisis, entendida ésta ahora como un momento decisivo de su evolución y, si se quiere, como una situación complicada, puesto que las manifestaciones de la misma exceden de la cotidianeidad de los cambios que, como la experiencia nos muestra y la Historia nos enseña, son consustanciales a la evolución del hombre. Crisis, pues, no es sólo cambio; o si se prefiere, no todos los cambios pueden calificarse como constitutivos de una crisis: el devenir de la humanidad está jalonado de cambios que han conformado una evolución sostenida y que no se han percibido como crisis, al menos de modo generalizado y sin perjuicio de la subjetividad que necesariamente impregna cualquier juicio.

En segundo lugar, que la perspectiva que aquí se adopta para tratar de la crisis del Estado es la jurídica y, más concretamente, la jurídico-pública. Nuestra reflexión, por tanto, se ceñirá a ciertos fenómenos muy destacados que han adquirido relevancia desde la óptica del Derecho Público y que nos permiten identificar manifestaciones concretas de la crisis para, a partir de ahí, apuntar cuál pueda ser su alcance (mutación o, en su caso, desaparición o previsible desaparición).

En tercer lugar, que ni la perspectiva (jurídico-pública) ni el planteamiento (disyuntiva entre mutación y desaparición) son en modo



alguno originales: pronto cumplirá un siglo la llamada de atención de S. Romano sobre la crisis del Estado moderno; la alternativa entre mutación y desaparición, por otra parte, es el enfoque que adopta I. Sotelo<sup>1</sup>. Mi propósito en esta exposición no es, por tanto, descubrir Mediterráneos que ya están colonizados, sino, más sencillamente, prestar mi voz para llamar la atención sobre fenómenos específicos que al jurista dedicado al Derecho Público le hacen sentir hoy la crisis del Estado, abundar en sus expresiones y ofrecer mi personal predicción sobre cómo se resolverá en el futuro, que ya es presente, el dilema sobre la crisis del Estado.

## 2. SIGNOS DE LA CRISIS

LA pretensión de identificar signos de crisis del Estado presupone una determinada caracterización previa del mismo, pues no resulta posible definir o precisar lo anómalo o extraordinario (aquí las manifestaciones de crisis) sino por referencia a lo normal u ordinario.

Convencionalmente, puede admitirse que a lo ordinario del Estado corresponde la soberanía respecto al exterior y el poder respecto al interior: así, supremacía, autoridad, mando, potestad... son atributos que se predicán del Estado. Y ello porque, muy simplíficadamente, es quien dicta la norma –quien manda por tanto– y dispone de fuerza para imponer su cumplimiento. Naturalmente que el poder del Estado no es absoluto, ni en la forma ni en su sustancia. Me refiero, como es sabido, al Estado de Derecho, que es el tipo que alumbró la Revolución Francesa y en el que los principios de separación de poderes, el de legalidad o el principio democrático, así como el respeto de los derechos individuales son, entre otras, garantías de los ciudadanos.

1. *La crisis del Estado: entre la globalidad y la construcción europea*, Fundación BBV, 1999, p. 14, entre otras.

No obstante, el perfil básico que se acaba de bosquejar es útil sólo a los efectos de marcar sus diferencias frente al modelo de Estado anterior, el convencionalmente llamado Estado absoluto. En efecto, tal descripción no alcanza a ofrecernos su auténtica dimensión, acrecida mediante la incorporación de fines y funciones a lo largo de decenas de décadas. El Estado, pues, no sólo garantiza espacios de libertad y de igualdad formales, sino que aspira a que las mismas sean reales y, al compás del avance de la Ciencia y de la Técnica, no ha dudado en organizar y prestar, muchas veces de forma directa, cuantos servicios de carácter social y económico ha permitido su capacidad financiera. Tal es el Estado que podemos contemplar cuando volvemos la mirada atrás: el Estado de las obras públicas y de las infraestructuras, de los seguros sociales primero y de la Seguridad Social después, el de la asistencia social, el de los grandes servicios públicos económicos... el Estado soberano, ordenador, garante, intervencionista y empresario... Un tipo de Estado al que la Constitución española, en trance de ofrecer su definición, en la hora de acuñar su fórmula constitucional en 1978, lo adjetiva en el artículo 1.1 como Social y Democrático de Derecho.

Hoy sin embargo nos parece que el Estado ha disminuido y lo sentimos empequeñecido, si se prefiere esta otra expresión. Esta percepción, ampliamente compartida y difundida, es consecuencia en muy buena medida de la constatación de la existencia de nuevos poderes, forjados al compás del desarrollo del capitalismo, que han adquirido al calor de la globalización un poder parangonable al del propio Estado cuando no superior al de muchos de ellos: son las grandes multinacionales, corporaciones transnacionales de las que se afirma, incluso, que en buena medida gobiernan el mundo<sup>2</sup>, entre otras razones porque su poder no se encuentra limitado por fronteras. Al respecto, no cabe duda de que la revolución tecnológica ha puesto a su servicio instrumentos eficacísimos.

2. No obstante, *vid.* las reflexiones críticas de I. Sotelo (1999, pp. 25 y 26).

Prescindiendo ahora de la presencia de estos nuevos protagonistas de la escena internacional y nacional, la toma de conciencia de la crisis es fruto también de otra índole de reflexiones que apuntan que la soberanía del Estado no es tampoco, como antaño, formalmente absoluta. La pertenencia a organizaciones internacionales y, sobre todo, la progresiva integración en estructuras regionales como, en nuestro caso, la Unión Europea, han propiciado una suerte de compartición del poder de los Estados con otras instancias, a las que han cedido, incluso, una parte significativa de su soberanía. Ello se ha traducido en nuevas fuentes del Derecho que ya no proceden de los Estados y que gozan de primacía e incluso, algunas, de efecto directo, de modo que se imponen a las fuentes internas. La integración nos ha descubierto además otras formas de actuación y de relación entre las Administraciones, basadas en la cooperación y en el intercambio de información, a las que conviene la imagen de una red<sup>3</sup>, bien distinta por tanto del modelo tradicional de la escala de mando.

A nivel interno –y dejando ahora a un lado determinadas tensiones territoriales– no se pone en cuestión la soberanía del Estado, aunque sí se aprecian signos importantes, también, de pérdida de protagonismo.

Reparemos así en el número de organizaciones no gubernamentales y de otras formas de asociación de intereses, que canalizan las demandas de participación ciudadana y que desempeñan múltiples cometidos que antaño eran distintivos del Estado. O en la proliferación de normas emanadas de sujetos e instancias privadas, especialmente en los ámbitos de la ciencia, de la técnica, de la industria, de la seguridad, de la calidad o del medio ambiente<sup>4</sup>. Pensemos igualmen-

3. Vid. E. Schmidt-Aßmann, «Cuestiones fundamentales sobre la reforma de la Teoría General del Derecho Administrativo. Necesidad de la innovación y presupuestos metodológicos», *Innovación y reforma en el Derecho Administrativo*, Global Law Press, Sevilla, 2006, pp. 108 y 109.

4. Es esta una enumeración incompleta, aproximativa y descriptiva. El ámbito del medio ambiente, por ejemplo, lo es también de la ciencia, de la técnica, de la industria, de la seguridad y de la calidad.

te en la prestación por empresas privadas de servicios que tradicionalmente se han identificado con la esencia del Estado, como los de seguridad pública, los postales o de correos, los de vigilancia penitenciaria o los de inspección y verificación, por citar ejemplos bien llamativos. Consideremos asimismo la mediatización de las decisiones del Estado por la intervención y participación de los diferentes grupos de intereses, tanto en las fases de elaboración de las normas jurídicas como en las secuencias de su aplicación, que en algunos ámbitos, singularmente de la economía, se revela particularmente intensa y comprometida.

Todos ellos son factores que propician, desde luego, la reflexión acerca de la medida real del poder del Estado y que nos incitan a preguntarnos si tal vez, como el emperador, camina desnudo.

A lo anterior se une, en nuestro caso y en el de otros países de régimen administrativo continental, el repliegue del sector público producido desde la década de los años noventa, principalmente, y que se expresa sobre todo en los procesos de desregulación, liberalización, privatización y externalización de servicios, impuestos en muy buena medida por imperativo de la Unión Europea pero también consecuencia de las ideologías neoliberales, que postulan la mayor eficacia de la sociedad civil en orden a la realización de ciertas tareas. Junto a estas causas, y a despecho de ideologías, no cabe obviar que los gobiernos de izquierdas, señaladamente en la privatización de empresas o en la externalización de servicios, parecen haber hecho de la necesidad virtud, pues con estas tendencias se ratifica formalmente la incapacidad del Estado, ya sea financiera, de gestión o de ambas clases, para dar cumplimiento a los ambiciosos programas de intervención social y económica que constituyen su seña de identidad.

El cuadro que acabamos de trazar representa un paisaje muy distinto del que un jurista del siglo XIX y aun del XX hubiera podido dibujar. En él apreciamos diferentes planos, sin un punto de fuga nítido, en el que el Estado aparece adelgazado y rodeado de otras figuras, algunas de parecido tamaño al suyo. Un lienzo, pues, que muestra suficientes elementos de cambio y de transformación sobre lo que durante décadas se ha tenido por ordinario en el Estado.

Se constatan, de este modo, signos o síntomas de crisis sobre los que conviene profundizar desde nuestra perspectiva del Derecho Público, con la finalidad de llegar al juicio pretendido sobre el futuro del Estado. En este sentido, fijaremos nuestra atención en las manifestaciones más significativas que son, por otra parte, las que nos resultan más próximas.

### 3. LA MIRADA DEL DERECHO PÚBLICO SOBRE LA CRISIS DEL ESTADO

A GRANDES rasgos, son de dos clases, a nuestro juicio, los síntomas más comprometidos de la crisis del Estado: por una parte ciertas dificultades en los procesos de creación y aplicación del Derecho; por otra, la inadecuación de técnicas jurídico-administrativas tradicionales en orden a la eficaz satisfacción de los intereses generales.

Por lo que concierne a los procesos de creación y aplicación del Derecho, acaso el signo más llamativo de la crisis sea el de la puesta en cuestión del mito útil de la Ley como expresión de la voluntad general, planteada con tintes abiertamente polémicos por prestigiosos juristas, en modo alguno la mayoría todavía, pero ciertamente refrendada por datos que trascienden de lo anecdótico. Y junto a ello, la insuficiencia del Derecho Administrativo -por antonomasia el Derecho del Estado- tradicional para dar respuesta a los retos que plantea hoy el desenvolvimiento de la economía y de la sociedad, en un contexto de complejidad exponencialmente mayor que aquél que lo conformó, en los albores de la Edad Contemporánea, como eficaz instrumento burgués al servicio de la implantación y consolidación de las conquistas de la revolución.

Se ha destacado<sup>5</sup>, en efecto, que el Estado de Derecho se asienta sobre un mito: la identificación de la Ley con la voluntad general y,

5. P. Grossi, *La primera lección de Derecho*, Marcial Pons, Madrid, 2006, p. 19.

por tanto, con el Derecho todo, con la consecuencia de la estatalización del Derecho. Se trata sin embargo, según se argumenta, de un mito que se ha revelado falso, pues la Ley, de suyo, no representa la voluntad general y el Derecho nace de la incandescencia de las fuerzas sociales, culturales y económicas<sup>6</sup>. A ello hemos de añadir, desde la particular disciplina del Derecho Administrativo, que la Ley, por ende, se ha revelado incapaz para contener la programación material de la Administración; y que el arquetipo centenario del «orden y mando» resulta insuficiente, por unidimensional, para dar razón del perfil actual de la Administración.

Es así que la Ley no ha podido encerrar al Derecho más allá de lo que pudo propiciar el voto censitario en una sociedad menos compleja. Hoy, desde luego, resulta imposible legislar cualquier sector con solo un Código: ni el Código penal, ni el Código civil ni el Código de comercio han sido suficientes para contener en un solo cuerpo normativo las respectivas materias; y desde luego, tal pretensión no se ha ensayado nunca en el ámbito del Derecho Administrativo. Por otra parte, se pone en cuestión el protagonismo real del Parlamento en la genuina creación del Derecho, pues la gran mayoría de las Leyes que anualmente se aprueban proceden de Proyectos de ley que presenta el ejecutivo y en su tramitación, por ende, es escaso el protagonismo de los miembros de las Cámaras, individualmente considerados. Además, se constata la incapacidad de la norma, aún la reglamentaria, para regir la globalidad de las situaciones y relaciones que se plantean en contextos cada vez más mudables e inciertos, de modo que se desplaza su protagonismo hacia el acto administrativo, como de modo muy particular cabe apreciar en el ámbito del Derecho Ambiental. A ello ha de añadirse la proliferación del denominado *soft law*, Derecho blando o Derecho indicativo, término aquél con el que se alude a un Derecho de baja intensidad, formalmente no vinculante que, en lo que a nuestra perspectiva interesa, acompaña con frecuen-

6. P. Grossi, 2006, p. 20.

cia a las nuevas formas de gobernanza. Y aún se reconocen las normas procedentes de sujetos e instancias privadas, sus sistemas propios de verificación del cumplimiento de las mismas y hasta sus mecanismos de solución de conflictos. Asistimos hoy pues al desbordamiento de las fuentes del Derecho, a la vuelta del Derecho al regazo materno de la sociedad<sup>7</sup> y, en lo que a nosotros nos es más próximo, digámoslo ya, al desenmascaramiento de la fascinadora concepción tradicional del Derecho Administrativo<sup>8</sup>.

En cuanto a la inadecuación de las técnicas jurídico-administrativas tradicionales, comencemos por constatar las sustanciales novedades que se registran en el ámbito de los ahora denominados servicios económicos de interés general: la liberalización de sectores a la que antes nos referíamos ha comportado la privatización de las empresas públicas que antes prestaban de forma monopolística los servicios públicos; así como, en los supuestos de prestación indirecta de los servicios, el arrumbamiento de las fórmulas concesionales que antaño permitían al Estado, mediante el clausulado de los contratos y la habilitación de potestades a la Administración, asegurar mediante riendas más largas la satisfacción de las necesidades de los ciudadanos.

Cabe también subrayar la obsolescencia e ineficacia de los planteamientos clásicos sobre la actividad de policía de las Administraciones Públicas, en especial por lo que concierne a instrumentos de tan acrisolada tradición como es el de la autorización administrativa, al menos en sectores clave de la economía y en los dominados por la ciencia y la técnica. El dinamismo de estos ámbitos, en efecto, no resis-

7. Evocadores términos de P. Grossi, 2006, p. 25.

8. E. Schmidt-Aßmann, 2006, pp. 28 y ss. Explica el autor que el modelo tradicional se sustenta en una tríada de ideas y de presunciones deliberadamente incompleta y reduccionista: unidad de la Administración, formalización de sus acciones y aplicación del Derecho entendida como mera ejecución. Sobre el apego de la ciencia jurídico-administrativa española a este modelo, *vid.* L. Parejo, «La idea de la reforma del Derecho Administrativo General. Su planteamiento en España», *Innovación y reforma en el Derecho Administrativo*, Global Law Press, Sevilla, 2006.

te los tiempos de espera que imponen los tradicionales modos administrativos. Las exigencias de certeza que demandan como contrapartida de la, por otra parte necesaria, intervención pública son incompatibles con la no infrecuente actitud silente de la Administración. La complejidad de las actividades que se someten a fiscalización no se aviene, por ende, con el lenguaje binario de control que ha venido encarnando el acto autorizatorio reglado.

#### 4. EL ALCANCE DE LA CRISIS

CON estas premisas, ¿asistimos sólo a un proceso de mutación del Estado? ¿Resulta razonable cuestionar la continuidad del Estado?

En mi opinión, no son precisamente campanas de réquiem las que suenan. El Estado, hoy como ayer, es hábil y sabe adaptarse. Lejos se encuentra, pues, de perecer arrastrado por el ímpetu de la globalización y del conjunto de factores que antes se han descrito. Antes bien, con cierta naturalidad ha ido asumiendo el desempeño de nuevos papeles, nuevas estrategias y hasta ha sacado ventaja de uno de los envites más incisivos contra la médula de su identidad: la autorregulación.

El Estado, en efecto, ha cambiado de papel en determinados ámbitos, virando hacia el tipo de Estado garante y dejando en la derrota vestiduras de Estado prestador. Así, se ha redefinido por el empleo de nuevas técnicas<sup>9</sup> para conseguir sus objetivos, que son los mismos que antaño y que se sintetizan, simplíficamente, en la garantía de la prestación de los servicios y de la atención a la ciudadanía.

En este sentido, por ejemplo, la introducción de la regulación económica, entendida aquí como regulación para la competencia, le ha permitido sostener unas nuevas riendas, más invisibles desde luego que la titularidad de las empresas o el señorío de la concesión,

9. O no tan nuevas, aunque sí tenidas por excepcionales o no usuales.



pero no menos firmes y eficaces para orillar las consecuencias de los monopolios naturales. En otros términos, en el ámbito de los ahora llamados servicios económicos de interés general se ha trocado el «cómo» del Estado, pero no el «qué» del Estado.

En términos más generales, el Estado ha variado muchas de sus estrategias. Ha fortalecido novedosas fórmulas organizativas y de comportamiento institucional, como la de las denominadas Administraciones Independientes; la orientación en red de la actuación de las Administraciones Públicas, vocadas por necesidad a la cooperación interadministrativa y a la apertura de cauces de comunicación y de participación con los sectores afectados; y, ya rozando la periferia de lo público, ha atraído hacia sí e incardinado en la normalidad del tráfico de lo público los fenómenos de ejercicio privado de funciones públicas.

También ha sintetizado nuevas fórmulas de colaboración público-privado y de actuación, potenciando la participación, la actividad convencional y la actividad informal de las Administraciones, intensificando la utilización de las técnicas de fomento o estableciendo novedosos mecanismos de financiación de infraestructuras que, en particular, han evidenciado la fragilidad de dogmas y mitos como el de la concepción dominical de los bienes de dominio público.

Incluso en el ámbito de los actos administrativos ha introducido innovaciones sustanciales para dar respuesta a las nuevas necesidades; así, a título de ejemplo, en unos casos, y a impulso de los objetivos de la Unión Europea, los ha dotado de efectos extraterritoriales (la autorización administrativa única de las entidades del sector financiero supone un buen ejemplo de ello); en otros los ha sustituido por nuevas técnicas de intervención más acordes con las necesidades de la economía (sería el caso de la sustitución de autorizaciones por comunicaciones); y también los ha reconfigurado en paralelo con la imposibilidad de la Ley para contener la programación material de la Administración, de modo que el acto administrativo completa la tarea reguladora de la norma –incluso en los ámbitos de las decisiones regladas– y el procedimiento administrativo cubre el déficit de legiti-

mación de la Administración, ofreciendo así nuevas funcionalidades<sup>10</sup>. Esto último en particular encubre una sutil paradoja de vivificación de la norma que, ceñida al trazado de fines y objetivos y al diseño de procedimientos, se reescribe en sus aplicaciones concretas y cobra, por añadidura, una mayor y mejor disposición, cuando no aptitud, para satisfacer las necesidades de la sociedad en general y de los agentes económicos en particular.

Pero acaso lo más llamativo sea la observación de cómo ha asumido el Estado la autorregulación, fenómeno éste que nos transporta a la médula del ser social del hombre y que nos hace visible cómo el misterio del Derecho se encierra en la organización y en la observancia espontánea de las reglas de la organización<sup>11</sup>.

Lo que caracteriza a la autorregulación<sup>12</sup> es la emanación de normas por instancias privadas que no se incardinan formalmente en las estructuras públicas, normas que vinculan sin necesidad de los aparatos coercitivos del Estado, cuyo cumplimiento se verifica también por sujetos privados y que igualmente son impuestas en caso de conflicto sin auxilio del poder público. Tales manifestaciones de autorregulación son hoy asumidas por el Estado, que hace suyos los resultados de la autorregulación, reconociendo de modos distintos fuerza vinculante a las normas y otorgando efectos públicos a las verificaciones y decisiones de los sujetos privados. El Estado, como se aprecia, ha sabido sacar partido del fenómeno: las normas de autorregulación terminan por gozar de la sanción pública y las funciones de verificación, control y resolución de conflictos se suplen mediante la asunción de los resultados de los sujetos de la autorregulación.

Ello ha dado lugar a lo que se ha venido en denominar «autorregulación regulada», que instrumentaliza la autorregulación al

10. Vid. J. Barnes, «Sobre el procedimiento administrativo: evolución y perspectivas», *Innovación y reforma en el Derecho Administrativo*, Global Law Press, Sevilla, 2006.

11. P. Grossi, 2005, p. 24.

12. M. Darnaculleta, *Autorregulación y Derecho Público: la autorregulación regulada*, Marcial Pons, Madrid, 2005. J. Esteve, *Autorregulación. Génesis y efectos*, Aranzadi, Cizur Menor, 2002.

servicio de los fines públicos mediante estrategias indirectas de regulación.

Así, el Estado regula la capacidad y las características organizativas básicas de los sujetos que aprueban las normas técnicas, regula también el contexto de la autorregulación (sus cauces, requisitos y procedimientos) para dotarla de efectos públicos y regula, asimismo, los sujetos que controla.

El Estado, pues, sigue siendo Estado. Retomando el planteamiento inicial de estas páginas, su crisis no es sino un proceso de mutación de una determinada visión o perfil del mismo y de una determinada concepción del Derecho Público, que ha demostrado su incapacidad para asumir, explicar y ordenar los fenómenos de cambio que hemos apuntado.

Como si de un ser vivo se tratara, el Estado ha variado sus hechuras y costumbres, sus modos de hacer y de relacionarse. Y en esta mutación o para esta mutación ha buscado y encontrado soluciones tanto en la galería de lo «anormal» del Derecho Administrativo<sup>13</sup> como en sus fronteras –cuando no allende sus bordes–, dando carta de naturaleza a un Derecho Administrativo ciertamente más complejo y recreando, también, un Derecho Público cada vez más privatizado y un Derecho Privado cada vez más publicificado. El Estado ha puesto a punto otras piezas, piezas distintas, no las habituales y, algunas, verdaderamente inéditas. Por pragmatismo o por convicción, se ha reorientado hacia otros mecanismos de creación del Derecho, ha normalizado otros modos de regulación distintos del «orden y mando», ante sus signos de agotamiento –cuando no de agonía– ha propiciado la vivificación de la norma y ha diseñado nuevos patrones de organización y de actuación de la Administración, que se muestra así más versátil y polifacética.

13. Por utilizar los términos de Schmidt-Aßmann.

## 5. CONCLUSIÓN

Si en el curso de esta exposición hemos seguido el planteamiento de I. Sotelo, bien podemos también concluirlo con su atinada observación acerca de que «lo único que se volatiliza es la noción de Estado que llevamos en la cabeza»<sup>14</sup>, añadiendo que asimismo debe volatilizarse una determinada concepción de su Derecho, precisamente la que se había ahormado a esa noción o perfil ampliamente superado y que había relegado a la condición de lo anormal las manifestaciones que, a la postre, han propiciado la adaptación del Estado a las nuevas circunstancias.

14. 1999, p. 28.

CAPÍTULO 2

ALTERNATIVAS ISLÁMICAS AL ESTADO

VICENTE HAYA  
(UNED)



1. Sociedades «islámicas» - 2. A remolque - 3. Desconfianza de la monarquía - 4. Desconfianza de las ciudades

Es posible que en las conferencias precedentes, porque así ocurre en la información que habitualmente recibimos, se haya hablado de «Estados islámicos». Lo primero que quiero decir –y lo intentaré demostrar en esta conferencia– es que no hay Estados islámicos.

## 1. SOCIEDADES «ISLÁMICAS»

UN Estado islámico es el que hubiera creado una sociedad islámica. Y no hay «sociedades islámicas». El Corán da cuenta de una serie de principios rectores fundamentales para una sociedad islámica:

- libertad religiosa y de conciencia,
- justicia social,
- ausencia de tiranía,
- igualdad ante la ley,
- derecho al asilo y solidaridad con los necesitados.

El Profeta dijo: *una sociedad islámica se aquella donde nadie pasa hambre*. Con eso creo que está dicho todo.

¿Por qué afirmo que no hay Estados islámicos? Para comprenderlo quizá deberíamos comenzar por el principio.

## 2. A REMOLQUE

EL Islam entra en el mundo de las instituciones políticas por necesidad. La estructura de gobierno de partida de Muhammad –su hábitat político natural– era la tribu. Todo lo que vino después, durante su vida (la federación de tribus, la comunidad de creyentes, la ciudad-Estado), y las instituciones políticas que se han dado con posterioridad en el mundo islámico son un puro «ir a remolque» de las circunstancias.

- Ni siquiera hemos conseguido encontrar en árabe una palabra con sentido para la idea de «Estado». En árabe se dice *dawla*, es decir, «aquello que está sometido a una alternancia, a un cambio», ¡justo lo contrario de lo que es el Estado! En realidad, en el vocabulario político mismo se ve esto que digo, de cómo el Islam ha ido a remolque de los acontecimientos.
- Para traducir «patria», concepto esencial para la construcción de todo Estado Moderno, se recurrió al término *watan*, «aldea natal», que nunca antes del siglo XIX había tenido connotaciones de identidad política.
- Para traducir «nación, nacional», se recurrió al término *milla*, derivado de «palabra» en arameo, y que hacía referencia al grupo que se regía por una palabra revelada. Una *milla* es una comunidad religiosa. En el siglo XIX comienza a hablarse de la *milla* (o *millet*, en turco) como de «nacionalidades».
- El juramento de obediencia que hacen los súbditos, la *bay'a*, originalmente significaba «trueque, compra-venta».
- «Política» por ejemplo, *siyâsa*, en árabe significa literalmente «el arte de domar caballos», tan extraños eran los árabes al arte de la política, que la confundieron enseguida con la manipulación de las masas, que serían como una fuerza bruta si se desboca.



### 3. DESCONFIANZA DE LA MONARQUÍA

Los beduinos, gente libre, no sólo eran extraños al arte de gobernar a los otros, sino que particularmente aborrecían a los reyes. Los árabes yemeníes habían tenido instituciones monárquicas desde antiguo (recuérdese la reina de Saba, ya en el siglo X a. C.), pero los árabes propiamente dicho, esto es, los del norte y centro de Arabia, desconocían y aborrecían la institución monárquica. Sólo los árabes establecidos en la zona del Creciente Fértil o en su proximidad inmediata, en contacto con los imperios romano-bizantino y parto-persa, estaban organizados en reinos como Petra y Palmira primero, gassâníes y lajmíes más tarde. Pero incluso los gassâníes y los lajmíes eran de origen yemení, emigrados hacia el norte a raíz de la desertización de su país de origen.

Para el común de los árabes la monarquía era una institución odiosa, liberticida, que reducía a los seres humanos a una servidumbre abyecta. Para los árabes, como para los griegos de la época clásica, era un orgullo vivir libres de la sumisión a un rey. El desprecio al «rey de reyes», que era como se llamaba al monarca persa (en árabe *malik al-mulûk*, en persa *shâhanshâh*), era similar en los árabes antiguos y los griegos (estos últimos le llamaban «el gran rey»), aunque en ambos casos la aversión a las instituciones monárquicas no excluía admiración y cierta fascinación por su poder, riqueza y gloria.

Los primeros musulmanes participaron plenamente de la aversión árabe por la institución monárquica y el despotismo. El Corán y los hadices se muestran hostiles a los reyes. El Corán deja constancia de este desprecio: «Cuando los reyes entran en las ciudades, las corrompen». Los tiranos Nemrod y el faraón a los que se enfrentaron respectivamente Abraham y Moisés eran dos reyes orgullosos llenos de *hybris*. Un hadiz afirma que el título más afrentoso ante Dios que puede tener un ser humano es el de «rey de reyes». David y Salomón son las únicas excepciones de reyes justos, quizá por su condición de profetas. Para los musulmanes las historias poco edificantes acerca de ambos personajes que cuenta la Biblia son calumnias inventadas con posterioridad.

En la historia del Islam ha habido muchas formas de denominar a lo poderosos (califa, sultán, emir, pachá, shah, rey, jedive, rais, zaim...), pero los primeros califas no sabían ni siquiera qué nombre darse a sí mismos como gobernantes porque Muhammad nunca aceptó otro que «profeta» (*rasûl, nabî*). Al primer sucesor de Muhammad se le llamó «sucesor» (*jalîfa*), y fue 'Omar el primero que vio la necesidad de llamarse *Amîr al mu'minîn*.

#### 4. DESCONFIANZA DE LAS CIUDADES

DE igual modo, el sin número de veces que aparecen citadas «las ciudades» en el Corán es para hablar de cómo fueron advertidas por Dios y luego destruidas. Fue sólo por necesidad que Muhammad aceptó la invitación a arbitrar un conflicto en la ciudad de Medina y que, una vez resuelto, aceptó quedarse haciendo de ella una ciudad ideal.

#### UMMA

En fin, el único ámbito político que entendía el profeta Muhammad, fuera de la tribu, la federación de tribus y al final de su vida la ciudad-Estado, fue la *Umma*, la comunidad total de los creyentes. Es con la pretensión de gobernar la *Umma* como se justifican a sí mismos los califas primero y luego los sultanes, ambas formas más o menos acertadas de «imperio», que nada tienen de modernas y que eran una versión literal de la forma de gobierno del imperio persa. El espejo en el que se miraban era la monarquía absoluta persa de Cosroes Anushirawán. Excepto esto, todo lo que sabían los primeros musulmanes de ejercicio del poder iban a ser utopías en el nuevo marco social que comenzaba a dibujarse: la utopía de los textos de política de Platón que en seguida fueron traducidos y el sueño del gobierno justo que se deriva del Corán y la *sunna*. Los primeros cuatro califas se adaptaron a esta «utopía», y tres de ellos murieron asesinados.

## UTOPIA DEL GOBIERNO ISLAMICO

- a) La utopía de Muhammad. En cierta ocasión, dijo el Profeta: «Quienes pongan a cargo de una persona una responsabilidad que concierna al bien de los musulmanes, y haya entre ellos quien sea más agradable a Allâh que él, que sepa que traiciona a Allâh, a su Mensajero, y a todos los musulmanes».

Respecto a los primeros recaudadores de impuestos, para prevenir que aceptaran sobornos, esto fue lo que dijo: «Que nadie coja nada que no merece, o lo cargará sobre sus espaldas como un camello ante Allâh en el Yawm al-Qiyama».

- b) La utopía de 'Alí. Dando órdenes a uno de sus administradores, le dijo: «Cuando vayas a recaudar sus impuestos a los *dzim-míes* (minorías en tierra islámica) no aceptes que te den ropa en invierno ni nada de aquello con lo que se alimenten ni tomes animales que les sirvan para trabajar. No golpees a ninguno por dinero ni le obligues si se niega a pagar. No vendas las propiedades de nadie para cobrar el impuesto. Se nos ha ordenado en el Corán que tomemos lo que bien puedan darnos. Si contravienes lo que te ordeno piensa en Allâh al que debieras temer más que a mí. Si me llega la noticia de que has cometido alguna injusticia no dudes que te destituiré». El recaudador le dijo: «Si lo hago así volveré tal como me voy». Y 'Ali replicó: «Aunque vuelvas como te vas» (Podemos leer este relato en *al-Jarâ'ij* de Abû Yûsuf, la obra más antigua sobre impuestos en el Islam).

- c) El califa 'Umar preguntó a Salmân el persa si era un califa o un rey, a lo que el persa le contestó: «Si has impuesto como tributo sobre las tierras de los musulmanes, un dinar, más o menos, y los has aplicado a propósitos ilegales, entonces eres un rey no un califa». Cuando 'Umar oyó esta respuesta se echó a llorar.

Entre estas utopías entran todo tipo de censuras al califa que en principio existieron, porque así lo permitió el carácter marcadamente espiritual de los primeros gobernantes.

## LA PROTECCIÓN A LAS MINORÍAS

Visto el panorama del Islam en el mundo de hoy tal vez también habría que hablar dentro de lo utópico del proyecto islámico original del trato a las minorías que viven bajo gobiernos supuestamente islámicos.

El primero de los derechos de las minorías (los *dzimmíes*) debería ser el de disfrutar de la protección y garantías de la administración. Esta protección es frente a cualquier agresión, ya sea extranjera, ya sea proveniente del interior. Refiere en este sentido al-Bujârî que Muhammad sentenció sucintamente: «Quien dañe a un *dzimmí* (miembro de una minoría) es mi adversario, y quien rivalice conmigo rivalizará contra Él el Día de la Resurrección». Y también el Profeta dijo: «Yo me querellaré ante Al-lâh contra aquél que sea injusto hacia alguien con quien haya pactado, quien viole alguno de sus derechos o le imponga algo superior a sus fuerzas o le arrebate algo sin su consentimiento» (*as-Sunan al-Kubrâ*).

- a) *Derecho a la integridad física*. En los tratados de jurisprudencia se señala que no pueden ser sometidos a ninguna arbitrariedad, ni a ningún trato vejatorio. Hakîm ibn Hisham, que había sido antiguo compañero del Profeta, vio en Alepo a un recaudador de impuestos ante el que unos nabateos esperaban expuestos al sol para pagar su impuesto, y Hakim le dijo: «¿Qué es esto? He oído decir al Profeta que Al-lâh torturará a los que torturen a la gente en el mundo» (hadiz de Muslim).
- b) *Pensión de vejez*. En el ideal del Islam se encuentra el que la administración se hacía cargo de las necesidades inmediatas de quienes no puedan cubrir las. En los tratados de *Fiqh* o jurisprudencia

dencia islámica esta obligación se hace extensible a los no-musulmanes, los *dzimmíes*. Un ejemplo de esta práctica lo tenemos en el pacto suscrito por uno de los compañeros del Profeta, Jálid ibn al-Walíd, con los cristianos de Iraq: «Cualquier cristiano que a causa de la vejez no pueda mantenerse, el enfermo y el pobre que viva de las limosnas de la gente de su religión, estará exento del pago de la *yiçia* (impuesto) y será mantenido con bienes del Tesoro de los musulmanes, tanto él como los que dependan de él» (ad-Durr al-Mujtár).

‘Omar, el segundo califa, vio en cierta ocasión a un anciano judío que pedía limosna. Le preguntó por la causa de su pobreza, y le respondió que la vejez le impedía ganarse la vida. ‘Omar lo condujo hasta la casa del Tesoro de los musulmanes y encargó al responsable que fijara una cantidad regular para su mantenimiento así como la de todos los que se encontraran en su caso, y dijo: «No hemos sido justos con él: mientras era joven tomábamos sus impuestos, y en su vejez lo defraudamos» (en *al-Jarâÿ* de Abú Yûsuf).

Evidentemente, todo esto está muy lejos de cumplirse hoy día y por eso negaba al principio que hubiera «sociedades islámicas» o «estados islámicos». Si se desconoce qué es el Islam no es raro que se caiga en error con las palabras.

## ESTADOS CONFESIONALES

Lo primero que se ha dicho en estos días es que los países islámicos son «Estados confesionales». Son, en realidad, Estados que *no* comprendiendo su propia legitimidad, que sólo podría residir en el bien común, apelan al Islam para blindarse. Cuanto menos islámicos sean, tanto más necesitan fingir que lo son. Porque gobiernan a musulmanes, y es muy difícil gobernar a gentes que tienen permitido en las mismas fuentes de la Revelación el tiranicidio. Éste es el sentido de la persecución sistemática de sufíes e integristas. ¿Qué tiene en

común el Sufismo y el Fundamentalismo para que ambos sean perseguidos por los gobiernos, más que el Islam?

No son teocracias. Esto es importante saberlo. Para que haya una teocracia debe haber una institución que haya recibido el poder de Dios, o lo pretenda, una iglesia. Y eso sólo ocurre en el Islam en el reducido ámbito del chiismo. El resto de los ejercicios de poder que históricamente se han dado en el Islam –con sólo la excepción de tres sultanes– no han pretendido ciertamente basarse en una delegación del poder de Dios. La mayoría de los califas o sultanes no han pasado de pedir el apoyo de los ulemas.

#### IMPLANTE

Ni siquiera los supuestos «Estados islámicos» son Estados, ya que ni son soberanos, condición inherente al Estado Moderno. Son Estados-vasallo de intereses de otros países o multinacionales. La única excepción en soberanía sería Irán, y, sin embargo, deja mucho que desear en cuanto al cumplimiento de los derechos humanos. Más o menos como Estados Unidos.

Habrá que concluir que la estructura estatal misma es un implante en territorios de musulmanes de algo inventado en Occidente. Para que haya un Estado Moderno tienen que darse una serie de condiciones fundamentales inaceptables por el Islam:

- La profesionalización del ejército, por ejemplo, es algo que no contempla el Corán. No existe la profesión de la guerra en el Islam; existe la necesidad de la defensa.
- La razón de Estado, que justificaría, sin ir más lejos las matanzas de kurdos o comunistas en Irán, Iraq o Turquía, desacreditan desde el punto de vista islámico a estos gobiernos.
- El Capitalismo, como la savia que riega el Estado, tiene en el Corán un escollo fundamental: la condena categórica del préstamo a interés. ¿Cómo pueden funcionar los Estados sin banqueros?

## EN CONCLUSIÓN, ¿CUÁL ES LA ALTERNATIVA ISLÁMICA AL ESTADO?

No hay alternativa islámica al Estado. Nuestro único horizonte es transformar los Estados tiránicos que nos ha dejado el colonialismo y el neocolonialismo en Estados con un nivel de corrupción tolerable, más o menos como los occidentales, Estados en los que los intereses económicos dicten la política interior y exterior (como los nuestros), pero con gobernantes que traten de contentar al pueblo lo más posible, sin un funcionariado abiertamente corrupto, un ejército de mercenarios que no aman al pueblo al que supuestamente sirven, con una mínima vulneración de los Derechos Humanos, con libertad de prensa, excepto para insultar las creencias de los demás, que ésa no la necesitamos.

## ¿QUÉ PUEDEN HACER LOS MUSULMANES SIN UNA ALTERNATIVA AL ESTADO MODERNO?

Lo que están haciendo. Intentar que los gobiernos de los lugares donde viven siendo mayoría no sean tan corruptos y tiránicos, con todos los medios que da a los musulmanes el Corán y la *sunna*. Organizándose desde dentro en partidos integristas –que son los que más se preocupan por la injusticia social– y en cofradías sufíes –que son las que recurren a la vía del espíritu para cambiar la realidad. También huyendo de esos países, como están haciendo. E ir a otros sitios donde la vida es posible. La paradoja es que la mayoría de los países en los que les gusta vivir a los musulmanes –porque hay paz, orden y libertad– son responsables de que no puedan vivir en sus países.





CAPÍTULO 3

CIVIL SOCIETY AND GOVERNANCE IN JAPAN

MICHAEL WEINER

(Soka University of America, Aliso Viejo, CA.)



1. *Status quaestionis* - 2. Marginality, Social Expectations, and Civil Society - 3. In Search of a Third Way - 4. The Korean Citizen as Local Resident - 5. Cosmopolitan Citizenship

## 1. STATUS QUAESTIONIS

THE concept of civil society emerged from the European philosophical and historical experience, and has perhaps found its clearest expression in the United States. But the concept of civil society is more than a unique historical product, and has broader significance for the development of democracies around the world.

Japan seems to possess many of the attributes of civil society. It enjoys a wealth of local associations, a wide variety of news media, and legal provisions for freedom of association and speech. But Japan is far from the consensus society it has often been depicted as. On the contrary, both political elites and the state bureaucracy have often sought to actively avoid engaging the public in serious dialogue. In Japan, what passes for «consensus» (*gôï*) is often in fact the muted acquiescence of lower status people to solutions imposed by higher status, more powerful leaders.

These practices, norms and ethics inherited from the Confucian tradition have historically buttressed and justified—in a word framed—the bureaucrats' evaluation of citizen groups, often prompting their quick dismissal or suppression. These values and perceptions have also led to the Japanese state's more general resistance to providing ordinary citizens with legal, institutional and informational access to power, and reveal the inherent contradiction between paternalistic,

technocratic-bureaucratic practices and the maturation of an effective civil society. In Japan, major decisions affecting ordinary peoples' lives have, in the past, tended to be taken by officials without much reference or importance given to the opinions of ordinary people.

Within the framework of their neo-Confucian values, officials have approached negotiation with the public as persuasion, not open-ended discussion. As exemplified by the decades long Minamata Pollution case, initial suppression of the facts was followed by attempts to persuade local groups, or to bribe them with various incentives, to acquiesce to the official view. When that failed, officials felt justified in imposing their own view of proper policy upon the community, despite local objections. The domination implicit in the relationship between Japanese economic and political elites and ordinary people made it very hard for civil society to flourish with any sense of efficacy. This disempowerment usually, though not always, occurred through 'soft social control' – non-coercive techniques of weakening the political impulses and impact of civil society. Over time, these techniques of soft social control have been woven into the fabric of everyday life, and are commonly seen by most people not as imposed constraints, but simply as 'facts of life'. A host of more general conditions added to the disempowerment of civil society. Governments were reluctant to provide detailed information about policy issues to NGOs. Laws were written vaguely, so as to give the bureaucracy, not the citizen, the capacity to decide when a standard had been violated. Nor did the courts favor citizens in suits against government or business. Furthermore, finding a young person to lead the proposed NGO was also difficult, because the Japanese job market did not grant Japanese youth an idealistic 'searching' period between college and corporate employment. Culture also played a role – Japanese citizens were reluctant to join and pay dues to a national organization motivated by abstract ideals such as 'environmental protection' or 'human rights'. If anything, they preferred supporting an organization concerned with very local and tangible causes, such as a polluting factory on their doorstep.

The constraining structural weight of soft social control exercised by the dominant LDP (Liberal Democratic Party), allied ministerial bureaucrats, and big business interests severely hampered the emergence of a truly independent civil society in Japan. But the difficulties experienced by civil society in Japan have primarily been the product of structural rather than cultural factors. That is to say, the difficulties result mainly from the limitations of social choices available to the average citizen, not from deferential values internalized within the citizen's identity.

The diverse definitions and interpretations of the concept of civil society share some common themes. At its core, the concept refers to voluntary organizations within the everyday social life of citizens. These organizations are 'self-organized,' that is to say they are distinct from and not controlled by dominant institutions such as the state or corporations. On the contrary, such organizations voluntarily interact to form a citizen-based society, autonomous from and sometimes in conflict with the state or dominant elites. Ideally, the existence of civil society thus enlivens what Habermas and others have termed the «public sphere», within which citizens talk and build up their ideas and interests without reference to or interference by business leaders, politicians and government officials.

But government officials and civic leaders in Japan and elsewhere in other East Asia draw their notions of proper governance from a quite different tradition rooted in Confucianism. From the Confucian perspective, government and business elites look upon manifestations of civil society and the public sphere with inherent suspicion and distrust. Indeed, the tradition of *kanson minpi* (respect for authority and disdain for the masses) is deeply embedded in Japan. Historically, officialdom has monopolized the public domain, while the people, the masses, have been permitted the pursuit of private gain only insofar as it lies within the legal and political framework dictated by the government.

From this perspective, government leaders should be respected, shielded from popular demands, and given a relatively free hand to

govern Ideally, they will then use state power to pursue a wise, long-range vision of the future and nurture the nation and its people. From this perspective, the role of state and corporate leadership is to paternalistically temper and balance the competing interests of groups in society, integrating their efforts toward goals functional for the entire society. In terms of environmental, human rights, or other social problems, the Confucian perspective implies that the state will take care of the problem adequately without much need for even institutionalized democratic citizen input through voting, let alone independent citizen associations.

Given such a tradition, any attempt to analyze the concept of civil society in Japan, either historically or in the contemporary context, might seem an exercise in futility. In fact, Japan's democracy has often been described as dysfunctional. A single, conservative political party, the (LDP, acting in concert with a powerful bureaucracy and the corporate sector, has dominated government for virtually the whole of the past half century. As cronyism and corruption scandals have become more pervasive, some have remarked on the passivity of the Japanese public and the comparatively small size and influence of citizen or social movements. Disillusionment with political corruption and the end of 'economism' have also contributed to a decline in voter participation since the 1990s. The introduction of a new electoral system in 1994 that reduced electoral competitiveness also dampened public interest in the political sphere. These factors, coupled with the weakening of community cohesion through urbanization, have undermined traditional patterns of voter mobilization at the community level, while lowering party support and political participation generally. On the other hand, the very forces that have facilitated alienation from formal politics and reduced confidence in political leadership have also strengthened new forms of political engagement and increased public involvement in informal channels of political activism. In other words, the failure of the past has given rise to a new set of 'social expectations'. In the Japanese context, social expectation refers to an atmosphere that permeates society and gives rise

not only to new laws, but also to a new range of social activities. The new *borantia shakai* (volunteer society) conveys a vision of a Japanese future with reduced state and corporate control and a more dynamic and expansive civil society.

The emergence of a civil society takes shape through a nuanced and complex process of interactions with dominant institutions and elites, not all of which need be indigenous. The global diffusion of culture and its structural embodiments in recent world history indicate the globalization of cultural and structural features of Euro-American societies. These global patterns are often sanctioned and reinforced by indigenous (here Japanese) elites anxious to retain the received social basis of their status and power. These generalized scripts, coupled with intentional elite sanctioning, can provide direct entry points for agencies of transformation. The Japanese case, in particular, presents an interesting set of factors that impinge upon the recent development of a civil society – public disaffection with and alienation from formal politics, preexisting cultural values and experiences, the impact of globalization and global information flows, migration, and the catalytic influence of historical events (Kobe-Awaji Earthquake of 1995), have all provided increased opportunities for active engagement by citizens at the local and national level. In fact, the dramatic increase in the number of nongovernmental organizations (NGOs) and nonprofit organizations (NPOs) in Japan during the past twenty years has been unprecedented. Drawing on a rich tradition of associational and community orientations, citizens and non-citizens alike have created the new civil networks and new forms of social infrastructure that form the basis of civil society in democratic societies. This has been paralleled by the media attention lavished on a new vocabulary reflective of this change; new terms such as *borantia* (volunteerism) and *enu-pi-oh* (NPO) have assumed an everyday usage in contemporary Japan.

In a society characterized by changing gender-family relations, an extremely low birthrate and an aging population, the development of volunteerism arose partly in response to the decline of the tradi-

tional extended family and the absence of state care for the elderly and children. Given the traditional role of political elites and the bureaucracy in shaping the public terrain, one would have predicted state intervention, not least in leading certain types of organizational activities. Such has not been the case. On the contrary, social expectations for civil society have been shaped and encouraged by NGOs themselves, the media, and, in some instances, previously marginalized populations. It was this new set of 'social expectations' about civil society, rather than formal political processes, that resulted in the passage of the 1998 NPO Law.

In 2006, close to 400,000 people in Japan participated in voluntary activities and more than 30,000 volunteer associations received a nationally certified status as non-profit organizations (NPOs). In 1985, only about 100,000 people counted as volunteers. These figures indicate not only a quantitative but also a qualitative change. Japan today is moving toward a *borantia shakai* or volunteer-oriented civil society, with particularly high rates of NPO activity in urban regions. This transformation has taken place under the impetus of new «social expectations» that have guided people into a wide range of volunteer activity. An earlier generation of social movements – without a certified status from the government – spoke, wrote and acted since the 1960s. But, many of those movements subsequently became inactive with loss of money and smaller memberships. These groups also faced particular difficulties due to lack of government-certified legal status as legitimate organizations. During the late 1908s and early 1990s, however, a new set of 'social expectations' emerged in Japan, with organizations known as *enu-pi-oh* or NPOs acting as the fulcrum for activism. The virtual replacement in everyday Japanese usage of the traditional term for service (*hoshi*), which smacked of coercion or at least initiation by the authorities, by the term '*borantia*' suggests connotations of personal decision and citizen action.

In the past, policy regulations and rigidly arranged social structures organized and oftentimes restricted free activities of individuals, groups and organizations in Japan. In the area of associational



volunteer activities, for example, prior to the NPO Law of 1998 such organizations were unable to establish their own bank accounts. Restrictions like this prevented volunteer groups from growing their activities to help the needy. It is not surprising that the older social movement groups from the 1960s and 1970s had difficulty in sustaining their activities as organizations and passing on their experiences to the next generation.

In contrast, the new vision of a freer volunteer and NPO society grew from certain key sources including internationally experienced leaders of non-governmental organizations like Yamaoka Yoshinori (a former program officer at the Toyota Foundation and currently a Hosei University professor), specialists in community planning, young progressive politicians, and previously marginalized populations. Their plan was to change government policies in ways that would trigger the emergence of a society with active associational participation and volunteerism. It is clear that citizen leaders, not the interests of the older economically influential and political elites, initiated and propelled this social transformation, leading toward a further maturing civil society of Japan. The result has been a more important role for NPOs and civil society, and a reduced primacy of state and corporation.

The NPO Law permits the legal certification and incorporation of certain volunteer organizations as non-profit organizations, specifically groups working for non-political, economic, or religious purposes in which no more than one third of staff receives compensation. This is one of the first, and perhaps the only, law for which non-governmental leaders and activists brought the bill into political discussion and eventual passage. The NPO bill passed the Diet in March 1998 and entered into force in December 1998.

## 2. MARGINALITY, SOCIAL EXPECTATIONS, AND CIVIL SOCIETY

THIS analysis concludes with reference to the activities of one of Japan's historically marginalized populations, Koreans, and their implications for the future of civil society in Japan.

In a speech to a unit of the Self Defense Forces in April 2000, Tokyo Governor Ishihara Shintaro warned that, in the event of a major earthquake, the soldiers should be prepared for riots by *sangokujin*, a derogatory term usually reserved for people from the former Japanese colonies of Korea and Taiwan. Following the uproar in the media and by segments of the public, Ishihara maintained that there was no need to apologize because he was referring only to illegal immigrants, not long-term Korean residents.

Koreans constitute over 40 percent of all resident aliens in Japan. Although naturalization procedures have become less restrictive for permanent residents, only about 30 percent of the total Korean population has been naturalized in the past 40 years. Japanese citizenship policies remain based on the principle of *jus sanguinis* (citizenship by descent) and, therefore, native-born Koreans do not automatically qualify for Japanese citizenship. Yet, according to the conventional indicators of language, education, and marriage, the Korean community in Japan does not show signs of maintaining a strong Korean cultural identity. An estimated 90 percent of this population was born in Japan and the majority lack fluency in Korean. Most school-age Korean residents attend Japanese elementary and secondary schools using their Japanese names, while intermarriage of Koreans with Japanese has increased to over 80 percent. Nonetheless, the low rate of naturalization suggests that a significant proportion of the Korean community has made a conscious decision to retain its Korean nationality. The question is why, given that the Koreans are the largest and oldest of all alien resident groups in Japan, do the majority still lack Japanese citizenship? Earlier studies of Koreans in Japan have argued that this is due entirely to the difficulties and requirements imposed

by state immigration and naturalization policies and because the Korean residents maintain their own socio-cultural identity. While to a certain extent true, this provides a static, binary portrait of an «oppressive» Japanese State and «oppressed» Koreans. Its explanatory power is further reduced by the failure to note many non-state forms of political participation of Koreans and Korean associations in Japanese civil society as a whole.

While Japanese citizenship policies at the state level have remained largely unchanged in the postwar period, citizenship at the level of daily life has expanded significantly. In particular, new generations of Korean activists have reinterpreted the meaning of citizenship within the Korean community from stressing eventual repatriation to Korea to stressing Korean «nation building» in Japan. In the early postwar period, Korean citizenship signified the temporary nature of the community, but in the 1970s and 1980s, as a result of movements for civil and social rights in Korea and in Japan, Korean citizenship came to pinpoint a permanently resident minority group in Japan. In the 1990s, activists in the Korean community attempted further to expand the boundaries of citizenship both as a dynamic identity in the Korean community and as participants in Japanese civil society. The emphasis today is on replacing passive citizenship «from above» with active citizenship «from below.»

Discussion of Koreans in Japan – in English as well as in Japanese and Korean – often begins with the thorny issue of names. In English, this community is most often referred to as «Korean residents in Japan» or «ethnic Koreans in Japan», or the «Korean minority in Japan» (to signify their position in Japanese society), or simply, «Koreans in Japan.» Although some use the term «Korean-Japanese» (or «Japanese-Korean») to refer to this group, the idea of hyphenated identities and its corollary, a multicultural society, is not yet widely accepted in Japan.

The official Japanese term for Korean residents is *Zainichi Kankoku Chōsenjin* (South and North Korean Residents in Japan), which divides the community according to nationality, with the implication that

*Chosen* refers only to North Korea, and privileges South Korean nationals (*Kankoku*) ahead of their Northern brethren. While some Koreans prefer the term *Zainichi Korean* because of its neutrality and its apparent reference to Koreans as an ethnic group, others identify themselves according to their nationalities. Still others simply use the abbreviation, *Zainichi*, as a reference to their permanent residence in Japan. On the other hand, some would like to abandon the term *Zainichi* altogether because they see themselves as part of an autonomous nation separate from Japan and not as a Japanese minority group.

These difficulties in formulating an appropriate name for the Korean community highlight the community's complexity and diversity. The Koreans in Japan are divided today by citizenship (Japanese/North Korean/South Korean), regional ties (both Japanese and Korean), class affiliations, and by generation. In addition, there are different political agendas for achieving social parity, which are mixed and often antagonistic. While some Korean groups lobby for voting rights and political inclusion, others vehemently oppose these efforts because they are said to promote assimilation and collaboration with the Japanese government.

The identity politics of this highly assimilated, structurally foreign community are directly related to the refusal of the Japanese state to acknowledge Koreans as part of Japanese society. Indeed, postwar Japanese citizenship policies have been central to the institutionalization of differences in Japanese society. After Japan's defeat in World War II and Korea's independence from Japan in August 1945, more than 1.7 million Koreans in Japan returned to the Korean peninsula. The Supreme Commander for the Allied Powers (SCAP) offered no clarification regarding the legal status of the approximately 600,000 Koreans who remained in Japan. They were treated as «liberated nationals» as long as military security was not a concern but were to be treated as enemies if a security issue should arise.

Eventually, Koreans in Japan were denationalized under the Alien Registration Law of 1947 and were required to carry alien registration cards that identified them as belonging to *Chosen*. (Korea

was called Chosen by the Japanese until Korea's liberation from Japan. During the Japanese colonial period, 1910-1945, the Japanese government regarded the Korean population as Japanese nationals by virtue of annexation. However, because the Republic of Korea (ROK) and the Democratic People's Republic of Korea (DPRK) did not come into existence until 1948, Koreans in Japan at this time were held to be stateless. Consequently, Chosen referred not to a nationality but to an ethnic group. Finally, when Japan concluded the San Francisco Peace Treaty with the Allied Powers in 1952, it formally declared its resident Koreans to be aliens.

Nationality thus became the primary source of social identity for Koreans in Japan. It was and remains the basis for political organization within the community itself. The first postwar Korean organization in Japan, *Choryon* (*Zai Nippon Chosenjin Renmei* or «League of Koreans in Japan»), was established in October 1945 with the primary purpose of repatriating all Koreans in Japan to Korea. However, the U.S. occupation forces dissolved it in 1949 because American officials saw it as a subversive organization with strong ties to the Japanese Communist Party.

Since the establishment of the pro-South Korean organization *Mindan* (Korean Residents Association in Japan) in 1948 and the pro-North Korean organization *Chongryun* (General Association of Korean Residents in Japan, *Chosen Soren* in Japanese) in 1955, the Korean community has been the object of two competing political regimes. From 1955 to 1960, *Chongryun* was more effective than *Mindan* in organizing the activities of the Korean community, partly because South Korean president Yi Sung-man paid little attention to *Mindan* and offered it virtually no assistance. By contrast, the emergence of *Chongryun* led immediately to the re-establishment of Korean schools (that were initially set up under *Choryon*) offering classes in Korean language and history as well as in Kim Il Sung's «revolutionary ideas.»

Following the normalization of Japanese and ROK relations in 1965, *Mindan* grew stronger because those Koreans who chose to affil-

iate with the South were given special permanent resident status. The ROK simultaneously extended university scholarships to second-generation Koreans who wished to study in South Korea. As a result, in the year 1971 alone, approximately 25 percent of the Korean minority changed its registered allegiance from North to South Korea.

Because both *Mindan* and *Chongryun* were founded for the purpose of repatriation, they have discouraged their members from acquiring Japanese nationality. Also, rather than challenge the exclusionary ideology of Japanese homogeneity, both groups have, until very recently, emphasized «authentic identities» for the Korean community. These identities not only exclude non-Koreans but also Koreans who have naturalized and become «Japanese citizens,» as well as bicultural and racially mixed Koreans who do not fit the «pure» definition. As a result, both organizations have served less as representatives of their communities' interests than as conduits for the promulgation of their respective state and organizational elite ideologies concerning what constitutes Korean identity in Japan. By stressing national causes over community issues, these organizations often mirror the hegemony of the Japanese state, as well as that of the South Korean and North Korean states. The unintended consequence has been to perpetuate the existence of over 600,000 highly assimilated Koreans permanently living within Japan's boundaries without full citizenship rights.

Although the number of naturalized Koreans in Japan has steadily increased, particularly during the past decade, the incongruity between the daily lives of Korean residents as integral members of their local communities and their legal positions as foreigners has generated important social movements among the younger generations. The most important of these non-nationally affiliated associations was *Mintoren* (the National Council for Combating Discrimination against Ethnic Peoples), established in 1975, which has actively cooperated with and received support from local Japanese citizen groups, particularly in the areas of combating discrimination in the areas of human rights, employment and social welfare.

Complementing generational change within the Korean community were developments that altered conditions in Japan and promoted new Korean movements. The end of the Cold War, the collapse of Japan's bubble economy, and the movements toward economic globalization and liberalization weakened the highly centralized Japanese state and economy. In addition, the death of Kim Il Sung and the democratization of South Korea improved South Korea-Japan relations and had a profound effect on the lives of numerous activists in Japan's Korean community.

These changes directly affected the legal status of Koreans in Japan. Following Japan's ratification in 1981 of the International Convention on the Status of Refugees, a new permanent resident status was applied to former colonial subjects and their descendants in Japan. From the late 1970s to the early 1980s, central and local governments in Japan enacted a series of reforms that made the legal status of Korean residents more secure and conferred social welfare benefits on them such as social security and health insurance. This new legal system is based on their rights and obligations as tax-paying permanent residents rather than on nationality.

In 1984, Japan revised Nationality Law of 1950. It removed the unequal treatment of men and women in the application of *jus sanguinis*. Since the revision, children of intermarriages between foreigners and Japanese can acquire Japanese nationality either through their father or mother's nationality. Moreover, the Japanese government no longer required applicants for naturalization to adopt a Japanese-style name. Finally, in 1991, the government created the category of «special permanent residents» to cover all former colonial subjects and their descendants and, in 1993, abolished the fingerprinting requirement for permanent residents. Thus, not only do Koreans in Japan have greater opportunities to become Japanese nationals, but, as «special permanent residents,» they possess more rights than other foreigners in Japan.

The Japanese terms for citizenship reveal the growing dichotomies between citizenship at the state level and at local levels and between citizenship as policy and as practice. Although the word

«citizenship» translates directly into Japanese as *shiminken*, this term is not used in Japanese government documents or legal texts. On the contrary, the Japanese government employs *kokuseki* («nationality») to refer to legal-judicial membership in the national community and *kokumin* (literally «people of the country») to refer to citizens. *Shiminken* is reserved to discuss citizenship in places like North America and Europe. Japanese voluntary associations, however, increasingly use the terms *shimin undô* («citizens' movements») or *shimin dantai* («citizens' groups») to describe themselves. Hence, the concept *shimin* transcends the implied passivity and formality of *kokumin* to connote active members of civil society. Use of the term *shimin* is based on community participation rather than state membership, which opens up the possibility of recognizing foreign residents as citizens in the sense of their being members of a civil society.

### 3. IN SEARCH OF A THIRD WAY

THE Korean Youth Alliance (Zainichi Kankoku Seinen Domei -Seinendo) divides Koreans in Japan according to whether they identify most strongly with: (a) the homeland, (b) the Korean community in Japan, or (c) Japan itself. Category (a) includes those who identify themselves as members of a unified Korean nation or as citizens of the DPRK or ROK. Category (b) refers to (North and South) Korean nationals who identify themselves primarily as permanent residents of Japan and as members of either Japanese civil society or their local communities. Between (b) and (c) there is a subcategory referred to as «Korean-Japanese,» which refers to ethnic Koreans who have naturalized but maintain their Korean ethnic identities. Category (c) includes naturalized Japanese citizens of Korean descent who identify themselves as «Japanese.»

The identity politics of the Korean community in the postwar period has by no means followed a neat sequential transition from cat-



egories (a) to (b) and from (b) to (c). In fact, the collective and individual lives of Koreans in Japan remain deeply influenced by homeland politics and Korea-Japan relations. Rather than a classical «imagined community» that shares a collective memory of the homeland, the politics of the homeland tangibly affect the everyday lives of the Korean diaspora in Japan—from attacks on female Korean students following North Korea's launch of a ballistic missile in 1998 to the concentrated surveillance of Koreans suspected of subversive activities.

Nor is the complete assimilation of Koreans into Japanese society inevitable. Members of the Korean Youth Alliance in Japan advocate a concept of citizenship for Korean diasporan communities wherever they are found. This group was originally part of Mindan but became independent in the 1970s because of political repression from the South Korean government. Its members are primarily second, third, and fourth generation South Korean nationals, although it includes a few North Korean and Japanese nationals.

Funds for the Korean Youth Alliance come entirely from group members' and sympathizers' contributions. The Alliance supports neither North nor South Korea. It claims to espouse «democracy» as its principal tenet and centers its activities on teaching the Korean language and on cultural and social activities for Korean youth. Most members identify themselves as political refugees building an autonomous nation between Japan and the Korean peninsula, but do not necessarily want to move to Korea if it were reunified. For them, engaging in progressive politics as Koreans in order to try to transform Korea and Korea-Japan relations from below is also a means of democratizing the society in which they live.

#### 4. THE KOREAN CITIZEN AS LOCAL RESIDENT

THE Kawasaki *Fureaikan* («Fureai Hall»), a community center for cultural exchange primarily between Japanese and Korean residents, is

located in the heart of Kawasaki city near Tokyo. This area contains a large concentration of Korean laborers conscripted during the Pacific War and their descendants. The term *fureai* is derived from the Japanese verb *fureau* («to open one's heart» to others). According to the Kawasaki *Fureaikan* Tenth Year Anniversary Magazine, dated June 13, 1998, the stated purpose of the center is «to eradicate discrimination and create a tolerant local society» and to «permit everyone live up to his or her potential.» Before the hall opened in 1988, there was considerable controversy over the project. In 1987, the Kawasaki city government planned to build the hall and assign administrative responsibility over it to the Seikyusha («Blue Hill Association»), an ethnic Korean social welfare foundation set up in 1973 that provides daycare services for children of Korean and Japanese residents in the area. Japanese residents opposed the hall because of concerns the Koreans would dominate it. To overcome these objections, the city assigned three Japanese municipal officials to work at the center, including one who served as its first director. In 1990, Bae Jung Do, a second-generation Korean resident and *Mintoren* activist, replaced the Japanese director.

Controversy surrounding the opening of the Fureaikan centered around issues of control, but it also raised the larger challenge posed by a Korean grassroots movement attempting to transform Japanese civil society from the bottom up. In a lecture on October 27, 1998, to the Yokohama Asia Festival, Bae Jung Do explained:

Japanese and Koreans are of the same heritage and look the same... Direct discrimination against Koreans has lessened to such an extent that some Koreans say that they have never experienced discrimination. But these are Koreans who continue to use their Japanese names. Most Korean parents give their children Japanese names so that they will not experience discrimination... Discrimination in Japan is indirect, difficult to discern, and hard to identify. This type of discriminatory practice is often more severe than institutional discrimination because it's so hard to recognize and prove... But Koreans need to go beyond complaining about discrimination and demanding

rights. Complaints alone cannot change a community. Rather, Koreans and Japanese alike need to come together as a community to tackle the specific problems of our local communities and work toward actual participation in them. After all, foreign residents living in Kawasaki are not only residents [jumin] but also citizens [shimin] of Kawasaki.

Central to this approach is the appeal to citizenship in its broadest sense at the local level—citizenship correlated with residence rather than nationality. These activists are not attempting to elicit sympathy from segments of Japanese civil society by focusing on the human rights of Koreans in Japan as a whole. On the contrary, their focus is on the local responsibilities of Korean and Japanese residents alike. The goal of the *Fureaikan* is horizontal integration within the local community rather than entrenchment of the ethnic Korean community. Indeed, in recent years, the *Fureaikan* has addressed the needs of new foreign residents in Kawasaki such as Filipinos and Japanese-Brazilians. In 1985, ethnic Koreans still made up 83 percent of all foreign residents in Kawasaki, but by 1996, their numbers had fallen to 47 percent. Because the new foreign residents have different concerns from those of Koreans who have lived in Japan for generations, the *Fureaikan* has expanded its scope of activities. As a legally recognized NPO, the *Fureaikan* also receives funding from the Kawasaki local government. The staff consists of a more or less equal number of Korean and Japanese residents while the clientele is about 80 percent Japanese and 20 percent Korean and other foreign residents, reflecting the makeup of the local population.

The *Fureaikan* is part of a network of grassroots Korean and Japanese citizen movements that seek to raise awareness of and tolerance for cultural diversity within Japanese society. Their activities range from movements for the (re)adoption of ethnic names to diversity-training seminars for Japanese executives and movements for local voting rights for foreign residents. Although some of these groups organize political protests against existing policies, most of their work is devoted to educational activities and working with local

communities. They believe that the everyday practice of sharing differences within their local communities will progressively transform Japanese social attitudes and ultimately state policies.

## 5. COSMOPOLITAN CITIZENSHIP

KIM Kyu Il is the leading representative of the Korean Research Organization (Zainichi Doho no Seikatsu o Kangaeru Kai - KRO), an independent, non-profit ethnic Korean organization that is supported entirely by contributions from the Korean resident community. Its members, most of whom have graduated from elite universities in Japan, are primarily professionals and intellectuals as well as activists from other ethnic Korean and Japanese voluntary associations.

On November 3, 1998, in a panel discussion on the idea of a «borderless society» held in Yokohama, Kim remarked: 'Some people contend that Japan has changed considerably in this era of so-called internationalization. . . . But despite the changes on the outside, the inside hasn't changed very much at all. Although Korean residents have been granted 'special permanent residence' status, they are accepted as part of Japanese society only when they use their Japanese names. Perhaps the internationalization of Japanese society assumes the assimilation of Koreans [in order to present a picture of a discrimination-free Japanese society]. . . . Yet, in a city as cosmopolitan as Tokyo, isn't it possible to conceive of the existence of Korean residents within the city? While the third 'opening' of Japan [after those of Commodore Perry and General MacArthur] is supposed to be conducted by the Japanese people, I believe that Korean residents will be at the center of the pivotal change from nation-state to citizen-state.»

The KRO argues that Japan is on the road to the creation of what it terms an «advanced citizen society» (senshin shimin shakai). While citizens of the nineteenth and twentieth centuries were members of class-based national societies, the KRO advocates a society in which

rights are based on a common humanity rather than on the particularistic projects of individual states. As former colonial subjects and ongoing participants in Japan's postwar democratic project, Koreans in Japan are uniquely qualified to critically examine and participate in this movement. In a society that demands conformity and espouses homogeneity, the active presence of the Korean citizen pushes the boundaries of the state's official pretensions and opens up opportunities for reshaping social relations. Hence, the exercise of citizenship by Koreans furthers the democratic development of the Japanese citizen.

The KRO vision of citizenship coincides with that of the *Fureiakan* and even the Korean Youth Alliance in its emphasis on participation and responsibility over rights and demands. All three make a strong distinction between the instrumental view of nationality at the state level and the interactive interpretation of citizenship at the local and international levels. Although they stress different aspects of citizenship in their particular projects, they all base themselves on the premise that Koreans are permanent and vital participants in Japanese society.

In the postwar era, Japanese citizenship has been exclusionary and its acquisition highly conditional. At the same time, because membership at the state level is so exclusive, local level interpretation and implementation of citizenship as practice has had to be less rigid in order to adapt to constantly changing circumstances. Thus, the quality of state-defined citizenship in Japan has also created political opportunities for the Koreans to exercise a form of citizenship as long-term, tax-paying non-national members of Japanese civil society. Nonetheless, this does not justify the continuation of exclusionary practices by the Japanese state. On the contrary, it illustrates the contradictions in the Japanese state's continuing exclusion of a body of native-born foreign residents from formal membership based on a political definition of foreign blood.



CAPÍTULO 4

CHINA IN THE 20th CENTURY

XIAOXING LIU

(Soka University of America, Aliso Viejo, CA.)





1. China in the twentieth century - 2. The first half of the century -
3. The second half of the century: the PRC era - 4. Human rights in the PRC - 5. Conclusion

THE 2008 Olympic games will be held in Beijing in about three months. The Olympic flame-igniting ceremony in Athens and the torch relays in Paris and London have all encountered large-scale protests because of China's crackdown on Tibetan protests and other human rights issues. These events demonstrate two aspects of the realities in today's China. On the one hand, China has become a very strong and influential country in the world. China's official news net reported that her average GDP rate of increase from 1979 to 2004 was 9.6%;<sup>1</sup> that Europeans believe that China's GDP is already second in the world and would surpass that of the United States in 2040.<sup>2</sup> Another source said that in 2007 China's GDP could surpass Germany's to become the third largest economy in the world.<sup>3</sup> On the other hand, China is criticized by many international organizations such as Amnesty International for its poor human rights record. This paper intends to examine briefly how China got to this point over the past hundred years, what is the current situation with reference to human rights, and concludes with some personal good wishes for her future.

1. Xinhuanet [http://news.xinhuanet.com/fortune/2006-01/09/content\\_4028282.htm](http://news.xinhuanet.com/fortune/2006-01/09/content_4028282.htm)
2. People.com <http://www.people.com.cn/GB/jingji/1037/3059652.html>
3. Singapore's Zaobao.com [http://www.zaobao.com.sg/cz/cz071027\\_503.html](http://www.zaobao.com.sg/cz/cz071027_503.html)

## 1. CHINA IN THE TWENTIETH CENTURY

THE twentieth century was particularly significant in China's history because the country was transformed during that period from a traditional agricultural empire into a modern nation-state. Over the course of the past decades, China caught international attention as one of the world's fastest growing economies and the largest global factory on earth. How did this happen, and what role has the Chinese government played in this process?

First of all, to refer to «the Chinese government» during the twentieth century is problematic, because at least four different governments have ruled China during that time, either consecutively or at times simultaneously contributing to the administration of the country in different ways. From 1900 to 1911 were the last years of the Qing Dynasty, the end of thousands of years of imperial rule. From 1916 to 1928, China was under the control of various warlords despite the establishment of the Republic of China in 1912. From 1928 to 1937, which some call the «republican decade,» the government led by Chang Kai-shek managed to develop the economy and to mobilize people to cope with a war that was impossible to avoid. During the eight year-war against the Japanese, two Chinese governments, one led by the Guomindang (GMD the Nationalist Party) and the other led by the Chinese Communist Party (CCP), both tried to take leadership of the nation, sometimes cooperating with and at other times fighting against each other. This caused a four-year civil war after Japan's surrender. The war ended in 1949 when the CCP defeated the GMD and established the People's Republic of China. In the second half of the century, the CCP leaders tried to transform the vast country into a modern socialist nation-state. The country experienced ups and downs and the ordinary Chinese people paid an extraordinary price for their leaders' mistakes before the current position was

4. Huang, Ray (1997), *China A Macro History*. Armonk: M. E. Sharpe, Inc. Pp. 244-45.

reached. China has a long way to go towards becoming a «harmonious society» where people can live with dignity and the government serves the people with respect.

## 2. THE FIRST HALF OF THE CENTURY

### 2.1. REFORM AT THE END OF THE QING DYNASTY

As early as the mid-19<sup>th</sup> century, the Qing Dynasty had discovered how powerful the Western countries were and some government officials first tried to use western technology to serve the imperial dynasty. Realizing that the system had to be altered to facilitate change, they persuaded the Emperor Guangxu to carry out the 'Hundred Days' Reform.' But this move towards westernization was proclaimed in a characteristically un-Western manner and eventually failed.<sup>4</sup> (Huang 1997: 244-245) Nonetheless, we can see that the changes had started before the imperial system was overthrown and a new government was established.

### 2.2. THE GMD AND THE REPUBLIC OF CHINA

By December of 1911, all provinces in central and southern China had declared independence from the empire. A republic was declared and Sun Yat-sen was invited to become its provisional president. A few months later, the last emperor abdicated his throne, which marked the end of Qing Dynasty's 267 years of rule and the end of more than two thousand years of imperial history in China. This period, filled with chaos and conflict, lasted until 1928. The government in Beijing exercised only symbolic authority over the country, real power resting in the hands of various warlords. The main problem at this time, as Huang points out, was the «disconnect» between the new system and the old.

The pressing threat of Japanese invasion forced the GMD to organize and mobilize the nation in every way it could. During the decade prior to the war, the GMD's Nanjing government achieved tariff autonomy, established a central bank, and derived its revenue from maritime customs, the salt gabelle and excise taxes. The deficit gap was closed by floating domestic bonds. Within the ten years, Chiang kai-shek managed to unite the country, gather together the military forces of various warlords, and develop the economy to prepare to fight an enemy which was economically and militarily much stronger. «Chiang kai-shek may be remembered as the man who provided China with the first prototype of a national government which, however imperfect it was, managed to win the war for self-defense and for survival.» (Huang 1997:279)

The CCP was much smaller and less powerful at the time. It focused on developing rural bases and cooperated with the GMD in fighting against the Japanese invaders. Mao Zedong was experienced in organizing and mobilizing peasants. His courage and persistency made the rural revolution effective and widespread, which enabled the CCP's control to reach the very bottom of Chinese society. His strategy was to surround the cities with rural bases and to avoid going into the cities in the early stage of the communist revolution, but eventually to take over the cities. With the support of millions of peasants, the CCP defeated the GMD took power in China.

### 3. THE SECOND HALF OF THE CENTURY: THE PRC ERA

ON October 1<sup>st</sup>, 1949, Mao Zedong declared the establishment of the People's Republic of China, which marked the beginning of the CCP's rule in the second half of the twentieth century. Eight years of war against Japanese invasion and four years of civil war exhausted the country, and people yearned for peace and a normal life. Although the situation was very difficult, people from all walks of life were

filled with hope and very excited about contributing to the great cause of building a new China.

In 1953, China implemented its policy of socialist transformation and introduced Soviet style central economic planning. During the First Five-Year Plan period (1953-57) China's industrial output doubled, and other social programs such as education improved. «But by 1958 these favorable but nonrecurring factors had either vanished or been used up.» Under these circumstances, the Great Leap Forward was launched. It «reflected Mao's idea that will power alone can solve all problems.» (Huang 1997:283) Mao Zedong mobilized Chinese people across the country in trying to «overtake Britain and the United States» by producing steel from «backyard steel mills.» Trees were cut down nationwide. Household items made of iron were collected as raw materials for this effort.

Mao was criticized within the party for his mistakes. In response, he called on all revolutionary people to fight against «the capitalist-roaders» within the Communist Party (Deng Xiaoping being one of them), and the ten years of subsequent turmoil brought enormous damage to the country. After Mao's death and the end of the Cultural Revolution in 1976, urgent needs of recovering normal institutions and activities and especially of developing the economy, had to be met. With the 1978 reform led by Deng Xiaoping, things took a turn for the better. In less than thirty years, China became a notable world power, and not just because of the size of its population. Despite these positive economic developments, however, «human rights,» has not been a comfortable topic in China.

#### 4. HUMAN RIGHTS IN THE PRC

THE human rights record of the PRC government has not been positive, and it has been criticized repeatedly in the international community for neglect or abuse of human rights. The People's Republic was

characterized as a «people's democratic dictatorship» by Mao Zedong, who declared:

«You are dictatorial.» My dear sirs, you are right, that is just what we are. All the experience the Chinese people have accumulated through several decades teaches us to enforce the people's democratic dictatorship, that is, to deprive the reactionaries of the right to speak and let the people alone have that right.<sup>5</sup>

Here Mao states clearly that The People alone may enjoy rights. While «reactionaries» may not. But who are The People, and who has the authority to grant membership in this category? As Weatherley observed, «it is clear that the genuine guarantee of individual rights in China has, for some groups, been extremely uncertain, and has often depended exclusively on the arbitrary political whims of radical Chinese leaders such as Mao Zedong.»<sup>6</sup>

Throughout the history of the PRC there have been many mass campaigns, and each one has involved human rights violations. In the early 1950s there were campaigns against counter-revolutionaries, against corrupt cadres, against capitalist industrialists and businessmen, and land reform against landlords and rich peasants. In 1957 came the anti-Rightist campaign, the Great Leap Forward in 1958, and the Great Proletarian Cultural Revolution in 1966 to 1976. The government has maintained that these campaigns were necessary to and successful in building a socialist country, but millions of people were killed, more were persecuted, and generations of family members' lives were destroyed.

The human rights of various sectors of the population were violated in different ways. Take the case of those who had served in the GMD armies, for example, but who had later surrendered to the

5. Mao, Zedong (1949) Speech «In Commemoration of the 28th Anniversary of the Communist Party of China, June 30, 1949,» in *Selected Works*, vol. 5 (New York: International Publishers, n.d.), pp. 411-423. <http://www.fordham.edu/halsall/mod/1949mao.html>

6. Weatherley, Robert (1999) *The Discourse of Human Rights in China: Historical and Ideological Perspectives*. New York: Palgrave. 1999.

Communists. Up to a million people were killed in the campaign against counter-revolutionaries. A website posted a list of more than one hundred GMD generals shot to death during this campaign. These men had fought in the war against the Japanese. Most of them had either surrendered to or been captured by the CCP forces during the civil war, and later were discharged or released to their homes.<sup>7</sup>

The human rights of those who were defined as non-members of The People were violated as well. Estimates of the number of landlords and rural power-holders who died during the land reform range from two hundred thousand to two million.<sup>8</sup>

They also violated the human rights of millions of intellectuals, who were considered members of the petty bourgeoisie, and therefore theoretically part of The People. A man named Wu Ningkun, in his memoir called «A Single Tear,» tells one such story: Educated and living in the U.S. in 1951, Wu answered the call of his homeland, China, to serve as a professor for the new Communist government. Leaving behind a promising academic career, he returned home full of hope. He quickly found himself being denied membership in The People, however, and labeled a «reactionary.» During the «anti-Reactionaries» and «anti-Rightist campaigns, he was publicly denounced, imprisoned, and sent to labor reform camp. Twenty-two years of persecution, discrimination, exploitation, poverty, hunger, illness, and loss ensued before Wu could begin his recovery from these traumas. Sadly, his is not an isolated case, but rather the experiences of millions of families.<sup>9</sup>

During the reform era, which began in 1978, most people's standard of living improved, but human rights violations continued, and even intensified.

7. Truths and Facts [http://xxxxx.blog.hexun.com/7752327\\_d.html](http://xxxxx.blog.hexun.com/7752327_d.html)

8. Roberts, J. A. G. (1999) *A Concise History of China*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. P. 259.

9. Wu Ningkun (1994) *A Single Tear*. Great Britain: Hodder and Stoughton.

Take the rural population, for example. Poor peasants have always been part of The People, but they rarely enjoy the same rights as people in cities. In 1958, the PRC government implemented the resident registration system to control the flow of migrants from the countryside to the cities. This bound the rural population to the land and denied them the right to find jobs in urban areas.

By the end of 2006, 138 million peasant-workers made up 27.5% of China's agricultural work force. These people provide an unlimited pool of cheap labor that enables Chinese products' unbeatable prices in the world market. The rural resident status of these people, however, determines their vulnerable position in finding jobs, negotiating wages, getting access to medical service, and even basic safety. In addition to all these difficulties, they have to endure discrimination from city dwellers, and their children are not allowed to enroll in schools where their parents work.

And there are violations some of China's ethnic minorities. Recent events in Tibet well illustrate the duality of economic development vs. human rights in China. In March, Tibetan monks took to the streets to demand religious freedom, independence, and to express their respect for the Dalai Lama. The police, and later the military surrounded monasteries and beat up the monks. Angry Tibetans launched attacks on shops and taxis. The protests and riots spread throughout the Tibetan areas. Premier Wen Jiabao blamed the organization of violent clashes in Tibet on the Dalai Lama, charging them of sabotage of the Beijing Olympics. The Dalai Lama repeatedly expressed of his willingness to hold a dialogue to resolve the conflicts peacefully, but the Chinese government refused to do so.

The local government and many Han people (the majority ethnic group in China) feel puzzled and angry that the CCP gave a huge amount of financial support and other material benefits to Tibet, but people there still respect and worship the Dalai Lama who gave them not a penny. They fail to understand the statement by Wang Lixiong, a writer who visited Tibet for seven times, that «the essence of man is spirit that cannot be satisfied by giving only materials, which is why



Beijing is wrong to equate human rights with 'the right of subsistence'; and which is why it is bad to use 'developing the economy' as an ethnic policy. The key to ethnic policy is heart. Material is not heart, and it is not necessarily able to buy heart.»<sup>10</sup>

Human rights violations in China do not end here. A top Chinese police official reported that the number of public protests nationwide rose to seventy-four thousand in 2004 from ten thousand a decade earlier. People have been making efforts to protect their own rights when they found that they could not count on the government.

A Marxist political theorist Gu Chunde states:

Because the emergence and development of rights is tied up with the relationship of one class to another, and because rights are bestowed by the state and the law, they simply cannot be universal or equal for all classes. In a class society, man cannot transcend national boundaries, but belongs to a certain class and a certain state. Whatever rights man has are class rights, they have a distinctive class nature.<sup>11</sup> (Gu 1982: 34-5)

From this passage we can see that 1) the CCP does not accept the idea of universal human rights. 2) Rights are bestowed by the state and the law. 3) As man cannot transcend national boundaries in a class society, his rights are restricted by a certain class and a certain state. That is, in China, there is no such thing as universal human rights. Who can enjoy the rights of citizenship depends entirely on the state and the law, law that cannot be separated from the state. With this kind of theoretical guideline, human rights problems can never be resolved in China.

10. Wang, Lixing (2000) «The Dalai Lama is the Key to the Tibetan Issues», <http://web.wenxuecity.com/BBSView.php?SubID=currentevent&MsgID=209174>

11. Gu Chunde (1982) «Luelun Tianfu Renquan Shuo» (A Brief Discussion of Natural Rights Theory) *Hongqi* (Red Flag), 7, pp. 32-6.

## 5. CONCLUSION

IT is undeniable that China has come a long way and has made great economic progress since 1978. As mentioned before in this paper, China's GDP has a high rate of increase for decades. The population that is in abject poverty has decreased rapidly and has reached the UN Millennium Development Goals of reduction by half the proportion of people living on less than a dollar a day, and reduction by half the proportion of people who suffer from hunger. Most Chinese people's lives have been greatly improved and China is playing a more and more important role in the world by embracing a market economy. Why can she not, then, go a step further to embrace the idea of universal human rights? The Olympics is an opportunity to bring China's human rights issue under the scrutiny of entire world; it is also an opportunity for China to not just show a pretty face, but to take this issue into serious consideration and concrete action.

CAPÍTULO 5

MORALITÉ ET LAÏCISME DANS LA PENSÉE  
POLITIQUE DE ROUSSEAU

ROBERTO R. ARAMAYO

[[www.ifs.csic.es/personal/aramayo/htm](http://www.ifs.csic.es/personal/aramayo/htm)]



1. La politique comme condition de la moralité - 2. Pour un État non confessionnel et «laïc»

«[...] et nous ne commençons proprement à devenir hommes qu' après avoir été Citoyens»  
(ROUSSEAU, *Manuscrit de Genève*. OC III, 287)

LE rôle joué par la pensée de Rousseau dans la tradition culturelle européenne présente un double empreint : «Dans sa doctrine se trouve le point de départ de deux courants intellectuels entièrement différents; l'un, par delà le *Sturm und Drang*, par delà Hamann et Herder, conduit en Allemagne au *Werther* de Goethe et au romantisme; l'autre aboutit aux doctrines politiques de la Révolution française ainsi qu'à la morale et à la philosophie de l'histoire de Kant».

Ici on n'examinera pas son côté romantique, mais celui qui Cassirer a appelé «l'acte proprement révolutionnaire de Rousseau». Cet acte vraiment révolutionnaire aurait été celui d'*attribuer une mission morale à la politique*. [*L'unité dans l'oeuvre de J-J Rousseau*, p. 52]. À vrai dire, transformer l'ordre social existant est, dans la pensée politique de Rousseau, un e condition *sine qua non* pour avoir une liberté morale. La principale fonction de l'État n'est pas produire le bonheur, défendre le pouvoir ou garantir la sécurité, mais créer un cadre juridique où il règne la justice. Et dans ce contexte les croyances religieuses doivent se plier aux principes du droit. Quiconque peu avoir n'importe quelle religion si elle est compatible avec les devoirs du citoyen.

On va voir d'abord cette moralité politique préconisée par Rousseau et après on dira deux mots sur son laïcisme.

## 1. LA POLITIQUE COMME CONDITION DE LA MORALITÉ

«DES diverses ouvrages que j'avais sur le chantier celui que je méditais depuis plus longtemps, dont je m'occupais avec le plus de goût, auquel je voulais travailler toute ma vie, et qui devait selon moi mettre le sceau à ma réputation était mes *Institutions politiques*. Il y avait treize à quatorze ans que j'en avais conçu la première idée, lorsque étant à Venise j'avais eu quelque occasion de remarquer les défauts de ce Gouvernement si vanté. Depuis lors, mes vues s'étaient beaucoup étendues par l'étude historique de la morale. J'avais vu que *tout tenait radicalement de la politique*, et que, de quelque façon qu'on y prit, aucun peuple ne serait jamais que ce que la nature de son Gouvernement le ferait être» (OC I 404; RRA).

Cet texte des *Confessions* nous dit que, depuis si tôt que 1743, Rousseau avait planifiée une grande œuvre sur philosophie politique, dont la première idée est après modifiée par son rapprochement historique à la morale. Il ne voulait pas parler sur cet projet à personne, même pas à Diderot, parce qu'il craignait qu'il pourrait paraître trop hardi pour le siècle et le pays où j'écrivais. Les problèmes qu'il voulait résoudre dans cet ouvrage pouvaient se résumer dans cette question: «Quelle est la nature du Gouvernement propre à former un Peuple le plus vertueux, le plus éclairé, le plus sage, c'est-à-dire quel est le Gouvernement qui par sa nature se tient toujours plus près de la loi? Déjà là, qu'es-ce que la loi?» (OC I 404-405). Il avait prévu s'occuper aussi du droit international (cf. OC III 470), mais le projet demandait encore plusieurs années de travail et il a renoncé à cet ouvrage. Il a résolu d'en tirer ce qui pouvait se détacher, puis de brûler tout le reste, et poussant ce travail avec zèle, sans interrompre de *l'Emile*, il a mis en moins de deux ans la dernière main au *Contrat*

*sociale*» (OC I 516), titre que son auteur hésita en changer par celui du *De la Société civile*, de la même façon que pour le sous-titre hésita entre les options de *Essai sur 1) la constitution de l'État*, 2) *la formation du corps politique*, 3) *la formation de l'État* et 4) *la forme de la République*, avant de choisir *Principes du droit politique*.

Les premières lignes du *Contrat sociale* nous disent que Rousseau voulait «chercher si dans l'ordre civil il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu'ils sont, et les lois telles qu'elles peuvent être» (OC III 351; RRA). Son but était analyser celui qu'il avait pour changer les règles du jeu politique. Dans les *Lettres écrites de la montagne* souligne qu'il n'a jamais voulu dessiner un monde utopique. S'il aurait fait ça, «on se fut contenté de reléguer le *Contrat sociale* avec l'Utopie et les *Sévarambes* dans le pays des chimères. Mais je peignais un objet existant, et l'on voulait que cet objet change de face. Voilà ce qu'on ne m'a pas pardonné» (OC III 810).

Au lieu de se contenter en reléguant son livre dans le pays des chimères, l'oeuvre fut brûlé et l'auteur fut expatrié pendant plusieurs années. Pourtant, s'il vrai que le Gouvernement de Genève l'a servi comme un modèle, à cause de sa taille par exemple, elle était plutôt une république idéale et imaginaire qu'il utilisait pour transférer à son présent les vertus du antique monde gréco-romaine, mythifiées à cause de ses lectures de Plutarque, Diogène Laerce, Xénophon et Tite-Live: l'austère Sparte de Lycurgue et la Rome républicaine de Brutus, Fabricius et Caton [cf. Denise Leduc-Lafayette, J.-]. *Rousseau et le mythe de l'antiquité*, Vrin, Paris, 1974; pp.].

D'ailleurs, beaucoup de ses contemporains -comme il serait par excellence le cas de Voltaire- ont parodié à Rousseau, comme s'il aurait proposé un retour à «l'état de nature» pour regagner l'innocence perdue du «bon sauvage». Mais dans le *Manuscrit de Genève* ont dit des choses tout 'a fait différentes. Dans l'état de nature -ont peut lire dans de deuxième chapitre du première livre-, «rien n'est permanent que la misère qui résulte de toutes ces vicissitudes; quand ses sentiments et ses idées pourraient s'élever jusqu'à l'amour de l'ordre

et aux notions sublimes de la vertu, il lui serait impossible de faire jamais une application sûre de ses principes dans un état des choses qui ne lui laisserait discerner ni le bien ni le mal, ni l'honnête homme ni le méchant » (OC III 282). «Insensible aux stupides hommes des premiers temps, échappée aux hommes éclairés des temps postérieurs, l'heureuse vie de l'âge d'or fut toujours un étranger à la race humaine, ou pour l'avoir méconnu quand elle en pouvait jouir, ou pour l'avoir perdu quand elle aurait pu le connaître» (OC III 283).

Loin d'exprimer nostalgie pour l'étape propre de Robinsion qui aurait précédé à notre socialisation, Rousseau nous dira que «nous ne commençons proprement à devenir hommes que après avoir Citoyens» (OC III 287). Dans l'indépendance d'une liberté sans règles, comme celle de l'état de nature, «tout nôtre bonheur consisterait à ne pas connaître notre misère; il y aurait ni bonté dans nos coeurs ni moralité dans nos actions, et nous n'aurions jamais goûté le plus délicieux sentiment de l'Âme, qui est l'amour de la vertu» (OC III 283). Notre vie morale naît justement quand on a des relations avec les autres, comment on dit à la fin du premier livre du *Contrat sociale*: «Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans la conduite la justice à l'instinct, et *donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant*. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme, qui jusqu'à là n'avait pas regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants» (OC III 364; RRA).

Comme il a bien souligné Robert Derathé [*Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Paris, 1995; pp. 365 y ss.], pour tous les prédécesseurs de Rousseau, le but essentiel de l'État était protéger à ses membres et conserver ou augmenter le pouvoir, pendant que pour lui le principal n'est pas la *sûreté* -autant exalté aujourd'hui par qui ont créé le concept de «guerre préventive»-, mais au contraire chercher les conditions d'une *liberté* morale qui nous permet faire régner la justice.



Dans la huitième des Lettres écrites de la montagne, Rousseau nous donne la définition de cette liberté: «On a beau vouloir confondre l'indépendance et la liberté. Ces deux choses son si différentes que même elles 'excluent mutuellement. Quand chacun fait ce qu'il lui plaît, on fait souvent ce qui déplaît à d'autres, et cella ne s'appelle pas un état libre. La liberté consiste moins à faire sa volonté qu'à n'être pas soumis à celle d'autrui; elle consiste encore à ne pas soumettre la volonté d'autrui à la notre (OC III 841). «Je ne connais de volonté vraiment libre que celle à laquelle nul n'a droit de faire ce que la liberté d'un autre lui interdit, et la vrai liberté n'es t jamais destructive d'elle même. Ainsi la liberté sans justice est une véritable contradiction» (OC III 842).

D'autre parte, dans son traité sur l'éducation on nous parle de l'état civil comme celui qui fait possible notre agir moral: «O Emile! Où est l'homme de bien qui ne doit rien à son pays? Quel qu'il soit, il lui doit ce qu'il y a des plus précieux pour l'homme, *la moralité de ses actions* et l'amour de la vertu. Né dans le fond d'un bois il aurait vécu plus heureux et plus libre; mais n'ayant rien à combattre pour suivre ses penchants il eut été bon sans mérite, il 'eut point été vertueux, et maintenant il sait l'être malgré ses passions [...]. Il apprend à se combattre, à se vaincre, à sacrifier son intérêt à l'intérêt commun. Il n'est pas vrai qu'il ne tire aucun profit des lois; elles lui donnent le courage d'être juste, même parmi les méchants. Il n'est pas vrai qu'elles ne l'on pas rendu libre, elles lui ont appris à régner sur lui» (OC IV 858; RRA).

Cette tâche *éthique* que Rousseau prescrit à la politique -écrit Cassirer [*Le problème Jean-Jacques Rousseau*, pp. 45 y ss.]- et cet *impératif* moral auquel il la subordonne est son action plus proprement révolutionnaire et ce qui le singularise entre ses contemporaines. Les penseurs qui font partie du cercle de *l'Encyclopédie* entendent améliorer et réparer, mais c'est à peine si l'un d'eux songe à la nécessité ou la possibilité d'une transformation radicale de la société et de l'État, celui que l'auteur du *Contrat sociale* poursuivait avec son propos de donner un sens moral à la politique.

Il est intéressant lire attentivement un des articles que Rousseau publia dans l'*Encyclopédie*. On parle évidemment de l'*Économie (Moral et Politique)*, qu'on connaît aujourd'hui comme le *Discours sur l'économie politique*. «Le corps politique –écrit-il là- est donc aussi un être moral qui a une volonté; et cette volonté générale, qui tient toujours à la conservation et au bien-être du tout et du chaque partie, et qui est la source des lois, et pour tous les membres de l'État par rapport à eux et à lui, la règle du juste et de l'injuste» (OC III 245; RRA).

L'expression de «volonté générale» avait été déjà utilisée par Diderot dans l'article qu'il publia à l'*Encyclopédie* sur le *Droit naturel*, mais il sera Rousseau qui lui donnera un sujet moral, en faisant d'elle une source des lois et la règle du celui qui est juste ou injuste. Certainement, cette volonté générale n'est pas une simple somme de toutes les volontés. «Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun, l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme des volontés particuliers: mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entredétruisent, reste pour somme des différences la volonté générale» (OC III 371).

Au courant des difficultés qui comporte le concept de volonté générale, dans le *Manuscrit de Genève* Rousseau reconnaît que : «Comme dans la constitutions de l'homme l'action de l'Âme sur le corps est l'abîme de la philosophie, de même l'actions de la volonté générale sur la force publique est l'abîme de la politique dans la constitution de l'État. C'est là où tous les législateurs se sont perdus» (OC III 296). Pourtant, il dira que «le première devoir du législateur est de conformer les lois à la volonté générale. Il sait assez que la volonté générale est toujours pour le parti le plus favorable à l'intérêt publique, c'est-à-dire le plus équitable; de sorte qu'il ne faut qu'être juste pour s'assurer de suivre la volonté générale» (OC III 250). «Voulez-vous que la volonté générale soit accomplie? Faites que toutes les volontés particulières s'y rapportent; et comme la vertu 'est que cette conformité de la volonté particulière à la générale, pour dire la même chose en un mot, faites régner la vertu. Si les politiques

étaient moins aveuglés par leur ambition, ils verraient combien il est impossible qu'aucun établissement quel que soit, puisse marcher selon l'esprit de son institution, s'il n'est dirigé selon la loi du devoir; ils sentiraient que le plus grand ressort de l'autorité publique et dans le coeur des citoyens, et que rien ne supplée aux moeurs pour le maintien du gouvernement. Non seulement il n'y a que des gens de bien qui sachent administrer les lois, mais il n'y a le fond que d'honnêtes gens qui sachent leur obéir» (OC III 252). «Formez donc des hommes si vous voulez commander à des hommes : si vous voulez qu'on obéisse aux lois, faites qu'on les aime, et que pour faire ce qu'on doit, il suffise de songer qu'on le doit faire» (OC III 251-252). Ainsi, «l'éducation publique sous des règles prescrites par le gouvernement est donc une des maximes fondamentales du gouvernement populaire ou légitime. Si les enfants sont élevés en commun dans le sein de l'égalité, ils seront imbus des lois de l'État et des maximes de la volonté générale» (OC III 260-261).

Aussi dans les *Fragments politiques* la volonté générale est présentée comme la règle du juste et l'injuste dans le sein de l'État. Si «un gouvernement n'agit que pour le bien public, il est impossible qu'il attente à la liberté, parce qu'alors il ne fait qu'exécuter la volonté générale, et que nul ne peut se dire asservi quand il n'obéit qu'à sa volonté» (OC III 484). Comment on peut lire dans *Julie, ou la nouvelle Héloïse*, selon Rousseau «l'homme est un être trop noble pour devoir servir simplement d'instrument à d'autres, et l'on ne doit point l'employer à ce qui leur convient sans consulter aussi ce qui lui convient à lui-même» (V, 2; OC II 536). Pour éviter cette mutuelle instrumentalisation on a justement les lois. «On est libre quoique soumis aux lois, et non quand on obéit à un homme, parce qu'en ce dernier cas j'obéis à la volonté d'autrui mais en obéissant à la loi je n'obéis qu'à la volonté publique qui est autant la mienne que celle de qui que ce soit» (OC III 492). «Un peuple libre obéit, mais il ne sert pas -on lit dans les *Lettres écrites de la montagne*-; il a des chefs et non pas des maîtres; il obéit aux Lois, mais il n'obéit qu'aux Lois et c'est par la force des Lois qu'il n'obéit pas aux hommes» (OC III 842).

La Loi nous est décrite dans le *Discours sur Economie politique* comme «la plus sublime de toutes les institutions humaines, une inspiration céleste, qui apprend à l'homme à imiter ici-bas les décrets immuables de la divinité. Par quel art inconcevable a-t-on pu trouver le moyen d'assujettir les hommes pour le rendre libres? Comment se peut il faire qu'il obéissent et que personne ne commende, qu'ils servent et n'ayant point de maître; d'autant plus libres en effet que sous une apparente sujétion, nul ne perd de sa liberté que ce qui peut nuire a celle d'un autre? Ces prodiges sont l'ouvrage de la loi. C'est à la loi seule que les hommes doivent la justice et la liberté. C'est cet organe salubre de la volonté de tous, qui rétablit dans le droit l'égalité naturelle entre les homes. C'est cette voix céleste qui dicte à chaque citoyen les préceptes de la raison publique, et qui *lui apprend à agir selon les maximes de son propre jugement, et à n'être pas en contradiction avec lui-même*» (OC III 248; RRA).

Ces lois, grâce à l'éducation publique et égalitaire proposée dans le même article de l'*Encyclopédie*, ne se verront pas écrites dans le marbre, mais dans le coeur des citoyens, comme Lycurgue voulait pour les lacédémoniens. Un État «ne peut subsister sans la liberté, ni la liberté sans la vertu, ni la vertu sans les citoyens» (OC III 259). Un paradigme de citoyen virtuose serait le romaine Caton, qui a su défendre l'État républicaine, la liberté et les lois contre les conquérants du monde. «Entre César et Pompée -nous dit Rousseau-, Caton semble un dieux entre les mortels» (OC III 255).

## 2. POUR UN ÉTAT NON CONFESIONNEL ET «LAÏC»

EN réalité, les exemples de vertu civique, comme celui du Caton, sont les seuls dieux que l'État aurait intérêt en reconnaître, puisque selon Rousseau il ne peut pas avoir une religion nationale et exclusive. Á la fin du *Contrat sociale* ont dit que uniquement «on doit

tolérer toutes les religions qui tolèrent les autres, autant que leurs dogmes n'ont rien de contraire aux devoirs du citoyen» (OC III 469).

Malgré ses profondes croyances déistes, Rousseau pensait que la morale était autonome et n'avait pas besoin d'aucune bassement religieuse ne devait pas être conditionnée. Dans une lettre écrite à Franquières le 15 Janvier de 1769, il dit que la foi n'est pas nécessaire pour agir moralement, parce que nôtres oeuvres ont valeur sans aucun rapport à une déterminée croyance religieuse, de sorte qu'on doit juger les actes et non les croyances. «Je pense que chacun sera jugé non sur qu'il a cru, mas sur ce qu'il a fait, et je ne crois point qu'un système de doctrine soit nécessaire aux oeuvres, parce que la conscience en tient lieu» (CC 6259, XXXVII, 16-17). Notre conscience est la seule instance qui juge moralement nôtres actes. «Dans toutes les questions de morale difficiles -on lit dans *Les rêveries du promeneur solitaire-*, je me suis toujours bien trouvé de les résoudre par le dictamen de ma conscience plutôt que par le lumières de ma raison, Jamais l'instinct morale m'a trompé: il a gardé jusqu'ici sa pureté dans mon coeur assez pour que je puisse m'y confier, et s'il se tait quelquefois devant mes passions dans ma conduite, il reprend bien son empire sur elle dans mes souvenirs. C'est là que je me juge moi-même avec autant de sévérité peut-être que je serais jugé par le souverain juge après cette vie» (OC, I, 1028).

De la même façon, la religion ne doit non plus conditionner les lois et les devoirs du citoyen, mais justement il faut tout à fait le contraire: arranger les religions aux lois civiles «Il y a, je l'avoue, une sorte de profession de foi que les lois peuvent imposer, mais hors des principes de la morale et du droit naturel, elle doit être purement négative, parce qu'il peut exister de religions qui attaquent les fondements de la société, et qu'il faut commencer par exterminer ces religions pour assurer la paix de l'État, De ces dogmes à proscrire, l'intolérance est sans difficulté le plus odieux, mais il faut la prendre à sa source, car les fanatiques les plus sanguinaires changent de langage selon la fortune, et ne prêchent pas que patience et douceur quand il

ne sont pas les plus forts. Ainsi j'appelle intolérant par principe tout homme qui s'imagine qu'on ne peut être homme de bien sans croire tout ce qu'il croit, et damne impitoyablement quiconque ne pense comme lui» (CC 424, IV, 49).

On dirait que Rousseau a lutté contre l'intolérance avec *Julie, ou la nouvelle Héloïse*, puisque deux de leurs personnages, Julie et Wolmar auraient été créés –comme il écrit à Vernes en 1761– avec le but de «rapprocher les partis opposés par une estime réciproque, d'apprendre aux philosophes qu'on peut croire en Dieu sans être hypocrite, et aux croyants qu'on peut être incrédule sans être un coquin. On aurait beaucoup fait pour la paix civile si l'on pouvait ôter de l'esprit de partie le mépris et la haine qui viennent plus de la suffisance et d'orgueil que d'amour pour la vérité. Julie dévote est un leçon pour les philosophes, et Wolmar athée en est une pour les intolérants» (CC 1436, IX, 27).

De cette frustrée médiation nous parle aussi dans les *Confessions*: «L'orage excité par l'*Encyclopédie*, loin de se calmer était alors dans sa plus grande force. Les deux parties déchaînés l'un contre l'autre avec le dernière fureur, ressemblaient plutôt des loups enragés, acharnés à s'entredéchirer qu'à des chrétiens et des philosophes qui veulent réciproquement s'éclairer, se convaincre et se ramener dans la voie de la vérité. Il ne manquait peut-être à l'un et à l'autre que des chefs qui eussent du crédit, pour dégénérer en guerre civile, et Dieu sait ce que eut produit une guerre civile de religion, où l'intolérance la plus cruelles était au fond la même des deux cotés. Ennemi de de tout esprit de parti j'avais dit franchement aux uns et aux autres des vérités dures, qu'il n'avaient pas écoutées. Je m'avisais d'un autre expédient qui dans ma simplicité me parut admirable: c'était adoucir leur haine réciproque en détruisant leurs préjugés, et de montrer à chaque partie le mérite et la vertu dans l'autre, dignes de l'estime publique et du respect de tous les mortels. Ce projet peu sensé ne rapprocha point les parties, et ne le réunit que pour m'accabler. Je m'y livrai avec une zèle digne du motif qui m'inspirait, et je dessinais les deus caractères de Wolmar

et de Julie dans un ravissement qui me faisait espérer de parvenir à les rendre aimables tous les deux et, qui est plus, l'un par l'autre». (OC I 435-436).

En août de 1755 Rousseau avait déjà écrit: «Je voudrais qu'on eut dans chaque État un *code moral*, ou un *espèce de profession de foi civile* qui contint positivement les maximes sociales que chacun serait tenu d'admettre, et négativement les maximes fanatiques qu'on serait tenu de rejeter non comme impies, mais comme sédi-tieuses. Ainsi toute religion que pourrait s'accorder avec le code serait admise toute religion qui ne s'y accorderait pas serait pros-crite, et chacun serait libre de n'en avoir point d'autre que le code même. Cet ouvrage, fait avec soin, serait, ce me semble, le livre le plus utile qui jamais ait été composé, et peut être le seul nécessaire aux hommes» (CC 424, IV, 49; RRA).





CAPÍTULO 6

FUNDAMENTOS TEÓRICOS DE  
LA LIBERTAD RELIGIOSA

ÍNIGO ÁLVAREZ GÁLVEZ  
(Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid)



1. Algunas precisiones conceptuales - 2. El problema moral en la filosofía - 3. Distintos fundamentos de los derechos humanos - 4. La defensa de la tolerancia y de la libertad religiosa en algunos pensadores - *Bibliografía*

## 1. ALGUNAS PRECISIONES CONCEPTUALES

COMIENZO frente a la propuesta que se hace en el título de este trabajo haciendo algunas precisiones terminológicas y conceptuales que me parecen oportunas.

La primera tiene que ver con la distinción que debemos tener presente entre los conceptos de tolerancia y libertad religiosa (o si se quiere, derecho a la libertad religiosa). Entiendo que el título del presente trabajo se refiere al derecho a la libertad religiosa. Se trata, por tanto, de un derecho subjetivo (digamos, de un derecho fundamental o de un derecho humano), que tiene un contenido más reducido que el del derecho a la libertad de conciencia, del que, podríamos decir, forma parte. Referirse a la libertad religiosa, diríamos, es referirse a un derecho. Así podemos entenderlo, por ejemplo, en el artículo 16 de nuestra Constitución cuando se afirma que «se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto». Esta precisión es importante en la medida en que entendamos que el concepto de derecho y el concepto de libertad no son equivalentes. Desde el punto de vista que aquí se mantiene, el concepto de libertad queda subsumido en el de derecho, de tal modo que siempre que se tiene un derecho se goza de una libertad, pero se puede tener una libertad sin ser titular de un derecho. Definimos derecho como una norma que involucra la idea de libertad

y la idea que tiene que ver con el hecho de que está mal que otros impidan el ejercicio de esa libertad. Diríamos así que un derecho es una norma que establece que el titular puede acceder a un determinado estado de cosas por encima de cualquier otra consideración. O, si se quiere, que un determinado estado de cosas debe ser, si el titular así lo quiere (o mientras no manifieste lo contrario), por encima de cualquier otra consideración. La dependencia que se establece del ser del estado de cosas respecto de la voluntad del titular, permite afirmar la idea de libertad que conforma los derechos. Por otro lado, sin embargo, tener un derecho es más que tener una libertad, pues mientras esta sola idea puede hacerse compatible con la posibilidad de que otros impidan el acceso del titular, la idea del derecho veda precisamente esta circunstancia, de tal modo que si alguien tiene un derecho eso significa que los demás no pueden impedirle acceder al estado de cosas que el derecho protege. Entender que la referencia a la libertad religiosa es la referencia a un derecho y no a una mera libertad, me parece un comienzo oportuno, pues nos permite trazar una distinción con respecto a la mera idea de tolerancia, que tiene que ver con la de libertad, pero no con la de derecho. Esta idea es apuntada por Peces-Barba y Prieto Sanchís (Peces-Barba y Fernández, 1998: 269) cuando sostienen que «la tolerancia es el precedente de la libertad de conciencia de nuestros días, pero no son expresiones sinónimas». Según los autores, la idea de tolerancia (la que se maneja en la Europa del siglo XVI) tiene que ver con «una posición subjetiva iusfundamental en favor de los imperativos de la conciencia individual frente a cualquier intromisión» (Peces-Barba y Fernández, 1998: 268), pero no con la idea de no discriminación por motivos religiosos ni con la de neutralidad de los poderes públicos, que caracterizan a la libertad religiosa (o a la libertad de conciencia).

Esta idea nos pone en contacto con la otra precisión a la que deseo hacer referencia, que es la relativa al término 'tolerancia'. Creo que a pesar de que el término no tiene un significado totalmente positivo (el Diccionario de la Real Academia de la lengua define 'tolerar' como «sufrir, llevar con paciencia», «permitir algo que no se tiene por

lícito, sin aprobarlo expresamente» o «resistir, soportar»), podemos aceptarlo en nuestra argumentación sobre la libertad religiosa. Una de las razones para hacerlo es que dicho término es el que se ha venido usando tradicionalmente para hacer referencia a la convivencia entre los diferentes, a la idea de la vida en paz con los otros ajenos, al «respeto o consideración hacia las opiniones o prácticas de los demás, aunque sean diferentes a las nuestras», como lo define el Diccionario de la Real Academia<sup>1</sup>. Otra razón para utilizarlo es que nos permite no perder de vista la idea de soportar o llevar con paciencia el comportamiento ajeno, que se perdería si nos decidiéramos por un término más neutro como por ejemplo el de ‘respeto’. La tolerancia surge del conflicto (a veces muy violento) entre lo nuestro y lo extraño a nosotros, y de la asunción de lo inevitable de la coexistencia.

Permítaseme hacer aquí una tercera precisión conceptual. Entiendo que la utilización del término ‘tolerancia’ tiene que ver con los conflictos ideológicos más que con los conflictos de intereses<sup>2</sup>. Creo que cuando hablamos de tolerancia nos referimos a los conflictos que se producen entre comportamientos diferentes respecto de los cuales pensamos que el Derecho sólo debe intervenir estableciendo las reglas de la coexistencia posible, sin proteger a una de las partes en detrimento de la otra. En la medida en que no percibimos la incompatibilidad, en la medida en que creemos que el Derecho no debe intervenir protegiendo a una de las partes en perjuicio de la otra, en la medida en que

1. Después de definir la tolerancia como «la norma o el principio de la libertad religiosa» (Abbagnano, 1993, 1141), el autor añade: «a veces se ha considerado poco adecuado para designar este principio un término que significa ‘soportar’, pero en realidad la palabra ha sido el emblema de tal libertad desde las primeras luchas que emprendió y a través de las cuales se ha venido afirmando en formas aun débiles o incompletas. Por lo tanto, ningún otro término podría sustituirla» (Abbagnano, o. c., 1142).

2. «Un conflicto de intereses –afirma Díez-Picazo (1987, 12)– existe siempre que entre dos o más personas se produce una situación de tensión o de incompatibilidad en sus necesidades o en sus aspiraciones respecto de los bienes vitales que pueden satisfacerlas [...] Un conflicto ideológico existe siempre que dos o más personas o grupos de personas entran en colisión o en lucha abierta porque mantienen ideas distintas». Véase también Martínez Roldán y Fernández Suárez (1997: 5).

no percibimos la injusticia, pretendemos la tolerancia. Por supuesto, tales creencias o percepciones son problemáticas y están abiertas a una permanente discusión, de tal modo que no es posible ofrecer un catálogo cerrado de conflictos de intereses y de conflictos ideológicos que se sustraiga a la necesidad del fundamento. Lo que parece que podemos afirmar es que cuando presentamos un conflicto como conflicto de intereses, ofrecemos la solución que nos parece más justa, beneficiando a unos y perjudicando a otros, mientras que cuando lo presentamos como un conflicto ideológico apuntamos las ideas de tolerancia y respeto (en otras palabras, no somos tolerantes con los comportamientos que nos parecen injustos). Podríamos decir, si se quiere, que cuando hablamos de la tolerancia, o con más rigor, del derecho a la libertad religiosa, entendemos que lo justo es no beneficiar a ninguna de las partes en conflicto en detrimento de las otras.

Esta referencia a la justicia nos dirige a la cuestión principal sobre los posibles fundamentos teóricos de la libertad religiosa.

## 2. EL PROBLEMA MORAL EN LA FILOSOFÍA

### 2.1. LOS PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA Y LAS CORRIENTES FILOSÓFICAS

LA cuestión de la libertad religiosa (por extensión, la cuestión de la tolerancia) enlaza, según hemos dicho, con el problema de la justicia, que es, por otro lado, el núcleo del problema moral (tal como lo entiendo, uno de los tres grandes problemas de la filosofía).

En efecto, podemos concebir la filosofía, en la línea en que lo hace García San Miguel (2003: 17), como una disciplina que procura conocer y dar respuesta a los problemas fundamentales de la vida humana, a saber, al problema ontológico, al epistemológico y al moral, o si se quiere, al problema de la existencia de la realidad, al del conocimiento de la realidad y al del comportamiento bueno o correcto.

El abordaje de estas cuestiones puede hacerse desde dos diferentes enfoques o corrientes, que pueden denominarse, en la terminología de García San Miguel (2003: 18), idealista religiosa y naturalista laica. Por supuesto, un análisis pormenorizado del tratamiento de estos asuntos por parte de los diferentes autores daría lugar a una clasificación de muchas más corrientes; en cualquier caso, simplificando un poco podemos decir que todas ellas pueden ser reconducidas y reducidas a estas dos principales. Los que se adscriben, con mayor o menor rigor, a la primera, propugnan en relación con el problema ontológico, la existencia de un mundo ideal, de entidades no tangibles; en epistemología, defienden la necesidad de emplear la razón como el instrumento que nos permite conocer la realidad; en moral, en fin, entienden en consonancia con lo dicho, que la justicia o la bondad habitan en el mundo ideal como entidades independientes de los seres humanos y son accesibles al conocimiento racional. Aquellos que se adscriben a la segunda de las corrientes mencionadas afirman la existencia única de la realidad material, cuyo conocimiento nos es proporcionado por la experiencia; en el ámbito moral, enlazan el concepto de la justicia o de la bondad, como construcciones humanas, a los deseos, sentimientos o pretensiones de los hombres.

De alguna manera, con todos los matices que se quieran aportar, los análisis filosóficos se sitúan entre estos dos polos y, simplificando quizá con exceso, podemos enlazar a unos y otros autores en alguno de los dos bandos.

## 2.2. IDEALISMO Y EUDEMONISMO

Situados ante el problema moral, las dos corrientes filosóficas que se nos presentan enfrentadas pueden ser denominadas corriente idealista y corriente eudemonista.

En términos generales, desde un punto de vista idealista lo bueno moral (lo justo, si se quiere), aparece como una entidad ideal, cuya existencia no depende de los seres humanos (que no tiene que

ver, por tanto, con sus deseos, aspiraciones, intereses o sentimientos) y que puede ser conocida mediante el empleo de la razón. Lo bueno, diríamos, se plasma en comportamientos tangibles, pero en sí mismo no es una realidad tangible.

A este punto de vista podríamos adscribir, por supuesto, a Platón, quien propugna como la verdadera realidad el mundo de las ideas, incorruptibles, imperecederas, de donde nuestro mundo tangible y perecedero es reflejo. Al conocimiento de este mundo ideal, en el que se sitúa el bien, la justicia, se accede por la razón, pues las ideas no pueden ser percibidas por los sentidos. Como nos cuenta en la alegoría de la caverna, sólo aquél que se desembaraza de las cadenas que le sujetan al mundo de las sombras y asciende hasta el exterior de la cueva es capaz de percibir la realidad tal cual es y de conocer la verdad; sólo el que prescinde de sus sentidos y se guía con la luz de su razón es capaz de acceder al mundo de las esencias y conocer el bien en sí, la justicia en sí, más allá de las manifestaciones sensibles que no son sino su reflejo.

También podemos adscribir a esta corriente a los pensadores religiosos, como puede ser Tomás de Aquino, el cual remite la idea de lo bueno y lo justo a Dios, creador eterno del universo. A la ley eterna, según la cual se rigen los destinos del mundo de acuerdo con la razón de Dios, se enlaza una ley natural que dirige la conducta humana, que es conocida por los hombres a través de la razón (aunque Tomás de Aquino otorgue también un papel importante a la experiencia, en todo caso, subordinada a la razón) y de la cual se deriva la ley humana que los seres humanos crean para regular su convivencia. Por supuesto, cabe decir que la razón a la que Tomás de Aquino se refiere queda en última instancia dirigida por la fe. En cualquier caso, el bien moral, que conforma el contenido de la ley natural, es una entidad ideal accesible a la razón. La experiencia a la que se refiere santo Tomás no permite discriminar entre los comportamientos malos y los buenos sino con base en la razón.

Y en fin, podemos incluir también en este enfoque idealista a Kant, quien tras afirmar que el conocimiento de los fenómenos sólo es



posible por la experiencia (aunque no todo nuestro conocimiento proceda de la experiencia), postula un conocimiento racional de la ley moral y de entidades ideales como Dios o el alma inmortal. Al conocimiento de la ley moral se accede, pues, a través de la razón. El ser humano, mediante el solo uso de su razón, es capaz de descubrir el imperativo categórico y las conductas correctas que son debidas de acuerdo con él.

Por el contrario, desde el punto de vista eudemonista, como decíamos, el bien moral no se concibe como una entidad ideal, independiente de los seres humanos y susceptible de ser conocida a través de la razón. Para los eudemonistas, el bien moral (la justicia) tiene que ver con los deseos o aspiraciones humanas, con los intereses de los seres humanos. En consecuencia, es de construcción humana y susceptible de ser conocido mediante la experiencia. Afirmar que algo es bueno no es hacer referencia algo ideal cuyo reflejo ese algo es, sino hacer referencia a algo que nos gusta, a algo frente a lo que sentimos agrado, a algo que nos hace felices.

A esta corriente podríamos adscribir a Epicuro, quien enlaza el bien con el placer (sensato, honesto y justo): lo bueno moral es aquello que produce placer, aquello que nos hace felices.

Incluiríamos aquí a Hume, que sostiene que las distinciones morales tienen que ver con los sentimientos de dolor y de placer y que, en definitiva llamamos bueno a lo que nos causa agrado.

Y también podríamos incluir a los utilitaristas, como Bentham o Mill, que identifican igualmente el bien con el placer o con la felicidad (no entraremos aquí en las distintas versiones de utilitarismo). Las acciones, dirá Mill, son correctas en la medida en que promueven la felicidad e incorrectas en caso contrario, entendiendo por felicidad el placer o la ausencia de dolor y por infelicidad el dolor o la ausencia de placer. No hay nada, pues, que sea deseado por sí mismo salvo la felicidad, de tal modo que ésta se convierte en el fin de las acciones humanas y en el criterio de la moralidad.

No se trata, por supuesto, en este punto de hacer un análisis pormenorizado de las doctrinas de los autores mencionados. Sirvan tan

solo como ejemplo de distintas versiones de idealismo y de eudemonismo, lo cual nos puede servir para enlazar con el asunto que nos ocupa.

Porque es así que el fundamento de la libertad religiosa es un aspecto particular del fundamento de los derechos humanos. Y éstos, a su vez, no son sino una plasmación de la idea del bien moral (englobese en este concepto la idea de la justicia, si se quiere). En otros términos, los fundamentos teóricos de la libertad religiosa forman parte, en definitiva, de los fundamentos teóricos de los derechos humanos, que, por su parte, se derivan de las dos grandes corrientes, idealista y eudemonista, que se construyen en torno al problema filosófico de la moral.

### 3. DISTINTOS FUNDAMENTOS DE LOS DERECHOS HUMANOS

EN relación con las dos corrientes filosóficas anteriormente presentadas, podemos referirnos a cuatro tipos de fundamentos de los derechos humanos (dos de corte idealista y dos de corte eudemonista) que podrían aplicarse a la libertad religiosa: los fundamentos religioso y racionalista, por un lado, y los fundamentos utilitarista y eudemonista, por otro.

#### 3.1. EL FUNDAMENTO RELIGIOSO

En primer lugar, puede abordarse el fundamento de los derechos humanos (y de la libertad religiosa, por tanto) desde un enfoque religioso. Desde este punto de vista, que hemos apuntado antes al referirnos a Tomás de Aquino, la existencia de Dios garantiza la existencia de la ley moral y, dentro de ella, de los derechos. Los derechos humanos, podríamos decir con Bonhöffer, son parte del mensaje de Dios para los seres humanos. «Si nos preguntamos –afirma Bonhöffer (1964: 155)– si el individuo tiene títulos para defender sus derechos naturales, la respuesta ha de ser claramente afirmativa. Pero en toda

circunstancia debe defender el derecho de tal manera que esté convencido de que no es el individuo sino Dios quien los garantiza».

En un sentido similar, podemos recordar las palabras de Juan XXIII en la Encíclica *Pacem in terris*: «Sin embargo –sostiene– en lo más íntimo del ser humano, el Creador ha impreso un orden que la conciencia humana descubre y manda observar estrictamente» (Juan XXIII, 1968: 4). El ser humano descubre en su naturaleza, de este modo, una serie de normas, entre las que está un catálogo de derechos, universales, inviolables e inalienables. Estos derechos traen su origen de la voluntad de Dios y por ella se mantienen y cobran una fuerza indestructible. Entre ellos están el derecho a buscar la verdad libremente y el derecho a poder venerar a Dios «según la recta norma de su conciencia y profesar la religión en privado y en público» (Juan XXIII, 1968: 7).

En definitiva, diríamos, desde la fe, o desde la razón guiada por la fe, podemos acceder a ese mundo ideal en el que descubrimos la verdad moral, compuesta por los derechos (por el derecho a la libertad religiosa), que tiene su origen en Dios y por él se sostiene. La religión nos da la respuesta a la pregunta «¿qué debemos hacer, cómo debemos comportarnos con nuestros semejantes?». En este caso, la respuesta es: debemos aceptar la existencia de los derechos humanos (o aceptar la existencia del derecho a la libertad religiosa) y comportarnos en consonancia con ello.

Puede resultar curioso que desde la religión se defienda la libertad religiosa, pero así se mantiene. El mismo Juan XXIII, recordando una cita del Papa León XIII, sostiene que la libertad humana «está por encima de toda violencia y de toda presión y ha sido siempre el objeto de los deseos y del amor de la Iglesia» (Juan XXIII, 1968: 8).

### 3.2. EL FUNDAMENTO RACIONALISTA

Es posible, por otro lado, defender la existencia de un mundo ideal, en el que se situarían los derechos humanos y defender al

mismo tiempo una independencia de la razón que descubriría esa verdad moral desligada de la fe.

Esta es la postura de los iusnaturalistas racionalistas. Grocio, por ejemplo, dirá que «El Derecho natural es el dictado de la recta razón. Este nos enseña que una acción es en sí moralmente torpe o moralmente necesaria, según su conformidad o disconformidad con la misma naturaleza racional y social y, por consiguiente, que tal acción está prohibida o mandada por Dios, autor de la naturaleza» (Grocio, 1987: 57). En este sentido, el Derecho natural llega a presentarse como algo que escapa al poder infinito de Dios y que incluso es independiente de su misma existencia: «Es el Derecho natural tan inmutable –sigue diciendo Grocio (1987: 58)– que ni siquiera Dios lo puede cambiar. Pues a pesar de que es infinito su poder, se puede decir que existen cosas a las que su poder no llega. Y se habla así, porque dichas cosas no tienen sentido por su repugnancia en sí mismas. Y como dos no son cuatro y Dios no puede hacer que lo sean, igualmente, lo que es intrínsecamente malo no puede hacer que sea bueno». Es más, «ciertamente, lo que hemos dicho tendría lugar, aunque admitiésemos algo que no se puede hacer sin cometer el mayor delito, como es el aceptar que Dios no existe o que Éste no se preocupa de lo humano» (Grocio, 1987: 36).

Por supuesto, no se puede presentar a Grocio como el referente único de todo el iusnaturalismo racionalista, pero los pasajes citados pueden servir como ejemplo de una idea común. Afirma Truyol (1988: 197) refiriéndose al periodo histórico en el que se desarrolla esta doctrina que «el Derecho natural, desgajado de la ley ética natural, dejará de ser la participación del hombre en la ley eterna, para convertirse en creación de la razón apoyada en sí misma. La razón no se hallará ya, en efecto, inmersa y, por así decir, objetivada en una tradición que la oriente a la luz de la revelación cristiana; sino que, haciendo tabla rasa de toda autoridad, someterá la revelación cristiana a su crítica».

La razón, pues, descubre la verdad moral, el Derecho natural, del cual forman parte los derechos naturales, entre los que se encuentra el derecho a la libertad religiosa.

La razón le dice a Kant, por ejemplo, que puesto que somos seres racionales que no obedecemos otra ley salvo la que nos damos a nosotros mismos poseemos una dignidad. La moralidad, gracias a la cual podemos ser fines (legisladores en el reino de los fines), y nosotros mismos, como capaces de moralidad, somos lo único que posee dignidad, es decir, «un valor incondicionado, incomparable, para el cual sólo la palabra *respeto* ofrece la expresión conveniente de la estimación que un ser racional ha de tributarle» (Kant, 1995: 113). «La autonomía –concluye (Kant, 1995: 114)– es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional». En esta dignidad se basan los derechos humanos. Se derivan, por tanto, de la razón y son, por consiguiente, «innatos, necesariamente propios al hombre e inalienables» (Kant, 1994: 24 en nota).

Podemos decir, pues, que desde este punto de vista, la libertad religiosa se defiende como derecho en la medida en que es algo justo. Y lo es, en la medida en que forma parte del Derecho natural, que existe con independencia de los deseos e intereses de los seres humanos. El Derecho natural se descubre, no se crea, como verdad objetiva. La razón nos dice que los seres humanos tenemos unos derechos inalienables; que más allá de lo que puedan prescribir las religiones y de lo que puedan establecer los gobiernos, tenemos el derecho a la libertad religiosa.

### 3.3. EL FUNDAMENTO UTILITARISTA

Desde el utilitarismo puede prescribirse la consecución del mayor bien para el mayor número de individuos. Se trata de una fórmula que enlaza un principio cuantitativo con un principio de distribución.

Para algunos, dicha fórmula impide la defensa de los derechos. Según este punto de vista los derechos se entienden como baluartes inexpugnables, como cartas de triunfo, como espacios que se sustraen a las decisiones de las mayorías, mientras que pretender el mayor

bien del mayor número puede suponer a veces el sacrificio de los derechos de algunas personas con el fin de beneficiar a otras. En otras palabras, seguir la fórmula prescrita por el utilitarismo supone asumir que en ocasiones el mayor bien para el mayor número de personas se consigue pasando por encima de los derechos de algunos. Y si, por el contrario, se defiende la existencia de los derechos, entonces se está dispuesto a aceptar que en ocasiones no podrá conseguirse el mayor bien para el mayor número; es decir, habremos dejado de ser utilitaristas.

Bien es verdad que un utilitarista podría defenderse de esta crítica incluyendo los derechos en la fórmula y sosteniendo que el mayor bien se consigue cuando éstos son respetados. Para muchos críticos –como por ejemplo, Lyons (1986: 128)–, ni siquiera eso es posible: o uno es utilitarista y se guía por el principio de la felicidad general sin tener en cuenta los derechos, o se defienden los derechos por encima de cualquier consideración de la felicidad general.

El ejemplo de Mill demuestra, sin embargo, que es posible defender los derechos sin dejar de ser utilitarista. En uno de los pasajes de *El utilitarismo* expone la idea de la justicia de la siguiente manera: «la justicia –afirma– implica que sea no sólo correcto hacer algo, e incorrecto no hacerlo, sino que tal acción nos puede ser exigida por alguna persona individual por tratarse de un derecho moral suyo» (Mill, 1984: 112). Y un poco después enlaza esta idea con el principio utilitarista: «tal como yo lo entiendo, pues –dice– tener un derecho es tener algo cuya posesión ha de serme defendida por la sociedad. Si quien presenta objeciones continúa preguntando por qué debe ser así, no puedo ofrecerle otra razón que la utilidad general» (Mill, 1984: 118). De este modo, a pesar de lo que apuntan críticos como Lyons, se puede decir que la máxima felicidad se consigue defendiendo los derechos de los individuos.

Esto supone, por un lado, construir un utilitarismo de reglas en el que no se juzgan las acciones concretas sino los tipos de acciones tomando como criterio una suerte de reglas secundarias entre las que estarían los derechos. Esto permitiría hacer una defensa de los dere-

chos aun cuando no se consiguiera en un determinado caso la máxima felicidad general.

No obstante, por otro lado, permanecer dentro de un utilitarismo reconocible supone otorgar al criterio utilitarista un peso cierto, de forma tal que entre en juego cuando el seguimiento de la regla que prescribe respetar los derechos implique una disminución intolerable de la felicidad general.

Desde este punto de vista, se podría decir que el respeto del derecho a la libertad religiosa es la manera adecuada de conseguir la mayor felicidad para el mayor número de personas. Algo, por cierto, que se puede inferir de la defensa que Mill hace en *Sobre la libertad* de la libertad de acción. Después de presentar en *El utilitarismo* el principio de la mayor felicidad como el criterio moral definitivo, sostiene en la otra obra mencionada que «el único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, se entremeta en la libertad de acción de uno cualquiera de sus miembros, es la propia protección [...] Su propio bien, físico o moral, no es justificación suficiente. Nadie puede ser obligado justificadamente a realizar o no realizar determinados actos, porque eso fuera mejor para él, porque le haría feliz (!), porque, en opinión de los demás, hacerlo sería más acertado o más justo [...] La única parte de la conducta de cada uno por la que él es responsable ante la sociedad es la que se refiere a los demás. En la parte que le concierne meramente a él, su independencia es, de derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano» (Mill, 1988: 65-66).

### 3.4. EL FUNDAMENTO EUDEMONISTA

Otro posible fundamento de la libertad religiosa emparentada con la utilitarista es la que podemos denominar eudemonista.

Desde un punto de vista empirista podemos constatar que los seres humanos desean conseguir determinados objetivos, o si se quie-

re decir de otro modo, que los seres humanos desean realizar determinados valores. Por supuesto, esta constatación nos permite comprobar la disparidad de fines que pueden proponerse unos y otros individuos, pero también la amplia coincidencia que existe respecto de algunos de ellos. Podremos así afirmar, en términos generales, que los seres humanos desean vivir en paz, desean tener un ámbito más o menos amplio de autonomía en sus vidas, desean gozar de salud, tener un bienestar económico, tener la posibilidad de acceder al conocimiento, etc.

Se trata de una observación empírica que no permite justificar aquello que se observa. Conocemos a través de nuestra experiencia lo que los individuos quieren. Podremos, quizá, explicar, por qué lo quieren, pero es probable que finalmente tengamos que contestar al último porqué, «lo quieren porque lo quieren». Podremos decir, por ejemplo, que queremos vivir en paz porque eso nos produce un estado de relajación; y que queremos ese estado de relajación porque nos hace sentirnos dichosos o felices; y, finalmente, que queremos sentirnos felices porque lo queremos. Como afirma García San Miguel (1993: 310), el empirista «simplemente ha de limitarse a constatar lo que los hombres persiguen, aquello a lo que tienden porque lo consideran valioso», sin que sea posible hacer una comparación valorativa entre unos fines y otros.

Pues bien, puestas así las cosas, de la constatación de esos fines podemos pasar a la elucidación de los medios más adecuados para su consecución. Y es entonces cuando podemos afirmar que la libertad religiosa es uno de los medios más adecuados para conseguir una vida pacífica, la prosperidad económica o cualquier otro fin.

Por supuesto, elaborar un fundamento así, supone hacer depender los derechos, que se conciben como medios, de los fines a los que apuntan. Dicho de otro modo, desde este punto de vista, la solidez de la defensa de un derecho depende, por un lado, de que se demuestre que, efectivamente, se persigue un fin determinado respecto del cual el derecho pretende ser medio; y por otro, de que se demuestre que dicho medio es eficaz para conseguir el fin. Los derechos son, pues,



dependientes de los fines y relativos a ellos y, en consecuencia, difícilmente se podrá defender su carácter absoluto o universal. Tendrán el valor y el peso que se derive de su capacidad para conseguir un determinado estado de cosas.

Queden aquí estos diferentes fundamentos de los derechos. Debe tenerse en cuenta, no obstante, que no siempre que se ha defendido la tolerancia religiosa, el respeto al diferente, se ha hecho propugnando un derecho. Cuando se ha hecho así, creo que podemos clasificar unas y otras doctrinas tomando estos fundamentos mencionados como criterios. Cuando no, cuando se ha defendido la tolerancia sin referencia a los derechos, los mismos argumentos presentados en los fundamentos pueden servir igualmente de criterio: en ocasiones, se ha defendido la tolerancia apelando a la religión; en otras, las más, con argumentos prácticos, que podríamos enlazar con los fundamentos utilitarista y eudemonista; y, en fin, en otras, las menos, se ha defendido la tolerancia haciendo referencia a las verdades descubiertas por la razón.

#### 4. LA DEFENSA DE LA TOLERANCIA Y DE LA LIBERTAD RELIGIOSA EN ALGUNOS PENSADORES

MERECERÁ la pena, quizá, hacer referencia al periodo histórico en el que se fragua la construcción del derecho a la libertad religiosa (y a través de ella, la construcción de un catálogo de derechos), que comienza siendo una defensa de la tolerancia.

El comienzo del proceso de desarrollo de las doctrinas sobre la tolerancia (permítaseme que con este término me refiera también al derecho a la libertad religiosa) puede situarse en la segunda década del siglo XVI. Desde entonces hasta finales del siglo XVIII se suceden (en Europa y en las colonias de América) guerras, pactos, represiones, y doctrinas varias, que se proponen como soluciones posibles al

hecho cierto de la coexistencia de distintas formas de entender la religión. Desde luego, podríamos hablar de la tolerancia en épocas anteriores a la mencionada –Fetscher (1999: 26ss.), por ejemplo, lo hace al hablar del mundo greco-romano y Kamen (1987: 11ss.) al referirse al cristianismo primitivo–, pero entiendo que es en el siglo XVI cuando podemos situar el momento crucial para la historia de la tolerancia; el momento en el que se produce el terrible enfrentamiento entre los partidarios de unas y otras religiones, que exigirá la elaboración de instrumentos doctrinales nuevos.

En las doctrinas de los autores de los siglos XVI a XVIII podremos apreciar los distintos fundamentos que hemos mencionado en el apartado anterior. Curiosamente, el fundamento racionalista será mucho menos utilizado que el religioso o el eudemonista o consecuencialista. Quizá el producto terrible de la intolerancia que fue la guerra condujo las argumentaciones de muchos pensadores hacia el consecuencialismo. El pavoroso conflicto que provocó la pluralidad de interpretaciones religiosas sólo podía tener dos finales: la aniquilación absoluta de los adversarios o su aceptación. Tras percatarse de la imposibilidad de lo primero, se abrió el camino de la tolerancia, concebido precisamente como el único medio de conseguir el objetivo de la paz<sup>3</sup>. Lo podemos apreciar en los intentos de solución política, que fueron muchos y variados. Unos tenían como base reuniones en las que se enfrentaban las dos posturas con la esperanza de llegar a un acuerdo; desde la Dietas celebradas en Alemania hasta el coloquio de Poissy de 1561, pasando por el ansiado Concilio de Trento de 1545. Otros, partían de una decisión tomada desde el poder mediante documentos jurídicos más o menos generosos con los bandos en conflicto. Otros más, en fin, eran elaboraciones doctri-

3. Lo dice claramente Russell (1997, 142): «La Guerra de los Treinta Años convenció a todo el mundo de que ni protestantes ni católicos podían triunfar por completo; se hizo necesario abandonar la esperanza medieval de la unidad de doctrina y esto aumentó la libertad de los hombres de pensar por sí mismos, incluso hasta en lo fundamental». En definitiva: «Gradualmente, el cansancio resultante de las guerras de religión motivó el desarrollo de la creencia en la tolerancia religiosa» (Russell, *op. cit.*, 141).

nales de los autores destacados de ambos bandos. En unos y otros casos era frecuente que la meta de la paz se planteara como el producto final de tales medidas.

Entre las muchas argumentaciones en favor de la tolerancia encontramos las que presentamos a continuación. En muchos casos veremos que un mismo autor utiliza distintos fundamentos para apoyar su toma de postura. En el repaso, necesariamente somero, que haremos a continuación, prescindiremos de hacer una distinción entre los defensores de la tolerancia y los defensores del derecho a la libertad religiosa. La implantación del segundo no habría sido posible si no se hubiera partido de la proclamación de la primera. Sea como fuere, nos interesa más llamar la atención sobre la estructura de las argumentaciones que sobre su objeto.

#### 4.1. ARGUMENTACIONES RELIGIOSAS

Para unos, la defensa de la tolerancia se fundamenta en el hecho de que las doctrinas religiosas no prescriben de ningún modo la imposición por la fuerza de una determinada forma de adorar a Dios, sino, precisamente, la libertad y, en todo caso, la dulce persuasión, el debate comedido en busca de la verdad.

1. En este apartado podemos situar las palabras de Erasmo, quien, desde la perspectiva católica, criticó la insensatez de los dirigentes de la Iglesia y defendió la tolerancia para los seguidores de Lutero: «si la doctrina de Cristo no inculca otra cosa que la mansedumbre, la tolerancia y el desprecio de la vida –afirma (Erasmo, 1996: 132)– ¿quién no ve claro el sentido de este pasaje?».

2. También aquí podemos recordar algunos pasajes de la *Carta sobre la tolerancia* de Locke. En ella sostiene el autor que el fin de la religión no es el de dominar a otros o el de imponerse por la fuerza, sino el de «regular la vida de los hombres de acuerdo con las normas de la virtud y de la piedad» (Locke, 1999: 62). De este modo, la tolerancia tiene que ser la característica distintiva de la verdadera Iglesia

(Locke, 1999: 61). «Se aviene tanto al Evangelio y a la razón –dice– que parece monstruoso que haya hombres tan ciegos en medio de una luz tan clara» (Locke, 1999: 65). Y más adelante afirma con contundencia (Locke, 1999: 73) que el «que la Iglesia verdadera de Cristo deba perseguir a otros y obligarlos con el fuego y la espada a abrazar su fe y sus doctrinas, no lo he encontrado todavía en el Nuevo Testamento».

En definitiva, la tolerancia tiene su base en los preceptos de la religión: «ni los paganos, ni los mahometanos, ni los judíos deberían ser excluidos del Estado a causa de su religión» (Locke, 1999: 116); «el Evangelio no ordena tal cosa», dirá (Locke, 1999: 116).

Esta postura es apoyada igualmente con un argumento basado en la concepción de la Iglesia como una «asociación libre de hombres, unidos con el objeto de rendir públicamente culto a Dios del modo que ellos creen que le es aceptable para la salvación de sus almas» (Locke, 1999: 70), de manera que cualquier imposición de las creencias por la fuerza es contraria a su constitución. Se trata de un argumento religioso derivado de la propia configuración de las asociaciones religiosas.

3. Voltaire maneja igualmente un argumento religioso en el pasaje de su *Tratado sobre la tolerancia* en el que exhorta a los cristianos a tolerarse los unos a los otros. Del hecho de que la religión nos enseña que somos criaturas de un mismo Dios se deduce que debemos tolerarnos los unos a los otros: «Voy más lejos –continúa–: os digo que hay que mirar a todos los hombres como hermanos nuestros. ¡Cómo! Mi hermano, ¿el turco? Mi hermano, ¿el chino? ¿El judío? ¿El siamés? Sí, desde luego; ¿no somos todos hijos del mismo padre, y criaturas del mismo Dios?» (Voltaire, 2002: 174-175).

Y del hecho de que nos enseña que Dios es un ser inconmensurable se infiere la proscripción de la intolerancia: «¿Conocemos en verdad todas las vías de Dios y toda la extensión de su misericordia? ¿No está permitido esperar en él tanto como temerle? ¿No es suficiente ser fieles a la Iglesia? ¿Será preciso que cada individuo usurpe los derechos de la Divinidad, y decida antes que ella sobre el destino eterno de todos los hombres?» (Voltaire, 2002: 17).

4. Podrían citarse, por descontado, otros muchos pensadores que aducen argumentos religiosos como base de la defensa de la tolerancia. Cabría incluir en este apartado, por ejemplo, argumentos que aparecen en las obras de Guillaume Postel (*Panthenosia*); Michel de L'Hôpital (discurso en la reunión de apertura de los Estados Generales de 1560); Hugo Grocio (*Discurso al Consejo de Ámsterdam; Comentario a la parábola de la cizaña*); Roger Wiliams (*La sangrienta doctrina de la persecución por motivos de conciencia*); o Pierre Bayle (*Comentario filosófico sobre las palabras de Jesucristo «obligadles a entrar»*). Baste, sin embargo, con los autores mencionados.

#### 4.2. ARGUMENTACIONES RACIONALISTAS

Se incluyen en este apartado los argumentos que apelan a una verdad descubierta por la razón que prescribe el deber de tolerar a los diferentes en materia religiosa (se derive este respeto de un derecho o no).

1. Podemos encontrar una argumentación así en el pasaje de la *Utopía* de Moro en el que el autor sostiene lo siguiente: «le pareció monstruoso y absurdo [a Utopo] usar de la fuerza y la coacción para que todos aceptaran lo que se cree debe ser la verdad» (Moro, 1984: 159). Entiendo que se puede inferir de aquí una defensa de la tolerancia basada en la razón. La razón nos indica que lo adecuado, en sí mismo considerado, es permitir otras creencias y en ningún caso imponer por la fuerza la propia. Hacer tal cosa es monstruoso y absurdo, diríamos, por sí y con independencia de lo que se pueda conseguir con ello. De ahí que podamos entender esta idea como un ejemplo de argumentación racional.

2. Spinoza también apunta en su *Tratado teológico-político* una argumentación racionalista de la libertad religiosa al afirmar que «nadie puede transferir a otro su derecho natural o su facultad de razonar libremente y de opinar sobre cualquier cosa, ni ser forzado a hacerlo. De donde resulta que se tiene por violento aquel Estado que

imperera sobre las almas, y que la suprema majestad parece injuriar a los súbditos y usurpar sus derechos, cuando quiere prescribir a cada cual qué debe aceptar como verdadero y rechazar como falso y qué opiniones deben despertar en cada uno la devoción de Dios. Estas cosas, en efecto, son del derecho de cada cual, al que nadie, aunque quiera, puede renunciar» (Spinoza, 1986: 408-409). En otras palabras, la libertad religiosa debe defenderse porque se trata de un derecho natural; verdad que hemos descubierto (sólo en cierto modo en el caso de Spinoza) gracias a nuestra razón.

3. Locke, por su parte, recoge algunos argumentos racionalistas, tanto en el *Ensayo sobre la tolerancia* como en la *Carta sobre la tolerancia*.

En el primero, después de recordar que el fin del gobierno es el bienestar y la paz de la sociedad (Locke, 1999: 23), afirma que las opiniones especulativas y el culto divino nada tienen que ver con tales objetivos, por lo que deben quedar fuera de la competencia del Estado: «el magistrado –sostiene– nada tiene que decir acerca de mis intereses privados con respecto a otro mundo» (Locke, 1999: 27). Entiendo que aquí puede verse la configuración de un ámbito de libertad basada en el descubrimiento de una verdad racional: «en las especulaciones y en el culto religioso, todo hombre tiene una perfecta e incontrolable libertad, de la cual puede hacer uso como le venga en gana, sin seguir las órdenes del magistrado, o incluso contrariándolas, sin incurrir en culpa o pecado en absoluto» (Locke, 1999: 29-30).

No se trata tanto de que sea inútil, por imposible, reprimir la libertad, o de que tal represión traiga aparejadas consecuencias indeseables; se trata más bien de que hay un ámbito personal, que tiene que ver con la salvación del alma, que está vedado al poder del Estado: «Todo el poder del gobierno civil –dice en la *Carta*– se refiere únicamente a los intereses civiles de los hombres, se limita al cuidado de las cosas de este mundo y nada tiene que ver con el mundo venidero» (Locke, 1999: 69). De este modo, el Estado debe declararse neutral frente a las Iglesias, «porque la preocupación de la gente reunida en estas asambleas no es otra cosa que lo que la ley permite a cada

hombre en particular, es decir, la salvación de su alma; y a este respecto no hay diferencia alguna entre la Iglesia nacional y otras congregaciones que disienten de ella» (Locke, 1999: 89).

4. Un argumento, por cierto, que aparece también en *Del contrato social* de Rousseau: «cada cual –sostiene– puede tener unas determinadas opiniones, sin que incumba al soberano conocerlas» (Rousseau, 1981: 220). Con todo y con eso, Rousseau defiende la intromisión del Estado en el ámbito de las creencias, otorgándole el papel de creador de una «profesión de fe puramente civil, cuyos artículos deben ser fijados por el soberano no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales no se puede ser buen ciudadano ni súbdito fiel» (Rousseau, 1981: 220). Se trata, por tanto, de una religión que pretende ser, al mismo tiempo, un compendio de principios de convivencia. En ella se incluyen dogmas afirmativos tales como «la existencia de la divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsora y providente, la vida futura, la felicidad de los justos, el castigo de los malvados, la santidad del contrato social y de las leyes» (Rousseau, 1981: 221); también se incluye un único dogma negativo: «la intolerancia, que forma parte de todos los cultos por nosotros excluidos» (Rousseau, *ibídem*).

5. En fin, Voltaire parece adoptar igualmente un argumento racionalista cuando se pregunta en el *Tratado sobre la tolerancia* si la intolerancia es de derecho natural y de derecho humano. En el capítulo dedicado a tal cuestión concluye que hablar de un derecho a la intolerancia es «absurdo y bárbaro; es el derecho de los tigres» (Voltaire, 2002: 111); y sostiene que «el derecho natural es aquel que la naturaleza indica a todos los hombres [...] [y que] el derecho humano no puede estar fundado en ningún caso más que sobre este derecho de naturaleza» (Voltaire, 2002: 110-111). Siendo esto así, «el gran principio, el principio universal de uno y otro, es, en toda la tierra: ‘No hagas lo que no querrías que te hiciesen’» (Voltaire, 2002: 111). Más adelante, según lo entiendo, apunta en la misma dirección: «¿cuándo empezaremos a practicar los verdaderos principios de la humanidad?» (Voltaire, 2002: 131). Se trata, pues, de principios que

rigen en toda la tierra y cuya verdad, parece, los seres humanos descubren, se supone que por medio de la razón.

6. Cabría incluir también en este apartado, entre otros, a Pierre Bayle (*Comentario filosófico sobre las palabras de Jesucristo «obligadles a entrar»*); o a Tomasio (*Problema iudicorum: An Haeresis sit Crimen; Fundamentos del Derecho natural y de gentes*).

#### 4.3. ARGUMENTACIONES CONSECUENCIALISTAS

En este apartado se incluyen todas las argumentaciones en defensa de la tolerancia que se basan en las consecuencias que se derivan de su práctica o en las que se derivan de su desconocimiento.

1. En la *Utopía* de Tomás Moro encontramos una argumentación de este tipo. Si lo que se pretende es descubrir la verdad religiosa, el mejor modo de hacerlo es permitiendo la libertad de cultos. En primer lugar porque «si una religión era la verdadera y falsas las demás, fácilmente conseguiría el triunfo sobre éstas, superándolas en todos los terrenos mientras se obrara con moderación y raciocinio» (Moro, 1984, 159-160); en segundo lugar, porque «si la pugna había de decidirse por medio de la lucha y la revolución, los más perversos, que son los mejores guerreros, asfixiarían a la mejor y más santa religión con sus insensatas supersticiones, como el trigo entre los abrojos y los zarzales» (Moro, *ibídem*). En definitiva, la consecución de la verdad exige la aceptación de la libertad (con las matizaciones que se quieran hacer, dado que dicha libertad no alcanza a los ateos –una tradicional aversión que aparecerá también, por ejemplo, en Locke (1999: 110)– bien que ni siquiera contra éstos quepa la violencia, según nos dice Moro en este texto de *Utopía*, ya que no en otros posteriores). El motivo para incluir este pasaje entre las argumentaciones consecuencialistas queda claro, según creo, en las siguientes palabras: «Al dictar estas leyes –dice Moro (1984: 159)–, Utopo no polarizó únicamente su atención en mantener la paz, rota en épocas pasadas por incesantes guerras y terribles venganzas, sino que lo creyó conveniente para la



misma religión, sobre la que nunca se atrevió a tomar a la ligera ninguna decisión, por no saber si fue Dios quien, deseando cultos diferentes y variados, inspiró uno a cada pueblo». En suma, porque queremos la paz y porque buscamos la verdad religiosa y no podemos saber cuál es puesto que desconocemos los designios de Dios, tenemos que aceptar la libertad.

2. En este apartado podemos incluir también un pasaje del *Tratado teológico-político* de Spinoza. El autor demuestra que «en un Estado libre está permitido que cada uno piense lo que quiera y diga lo que piense» (Spinoza, 1986: 408), y lo hace de acuerdo con una argumentación consecuencialista. Se trata de dilucidar si reprimir el derecho a la libertad religiosa es o no útil, más allá de que, en sí mismo, sea considerado algo virtuoso el poder pensar libremente.

Por un lado, parece obvio que si nadie puede renunciar a la libertad de pensar libremente (aquí se enlaza con el argumento racionalista), cualquier intento del Estado de dirigir la opinión es inútil, es decir, no produce las consecuencias que se desearían; siendo esto así, debe permitirse la libertad. Por otro, debe permitirse también porque en caso contrario se vería perturbada la paz del Estado. La represión obligaría a los súbditos a expresarse de manera distinta a como piensan, fomentándose así unas relaciones hipócritas muy perniciosas para el Estado. Además de ello, los súbditos más honrados se verían incitados a la sedición al verse tratados como criminales por mantener una opinión que ellos creen verdadera (Spinoza, 1986: 415). Dicho sea de paso, la consecución de la paz es también, por cierto, la razón que justifica las restricciones de la libertad de pensamiento: si el fin del Estado es la libertad, la libertad y la seguridad de los súbditos, no puede permitirse sin restricciones que cada cual actúe según su particular forma de pensar, poniendo en peligro la paz (Spinoza, 1986: 413).

En suma, si tales leyes represoras son inútiles y perjudiciales para el Estado, ¿no sería más útil evitar los males que ellas provocan permitiendo la libre opinión? Si así se hace, piensa Spinoza, se apreciará la fidelidad de los súbditos y se conseguirá la pacificación del Estado,

gobernando, además, de la manera más acorde con la naturaleza humana<sup>4</sup>. El consecuencialismo parece claro.

3. Por su parte, en el *Ensayo sobre la tolerancia*, Locke hace hincapié en la limitación de la tolerancia referida a los católicos. En su opinión, las consecuencias que se derivarían de la permisión de este culto serían muy perniciosas para la paz del Estado, pues «cuando [los católicos] tienen poder suficiente hacen uso de él, a tuerto o a derecho, para procurar su propia ventaja y establecer su autoridad» (Locke, 1999: 40). No se les debe reprimir, pues, por opinar de manera diferente, sino sólo por ser un peligro para la paz; por haber prestado «ciega obediencia a un Papa infalible que tiene sometidas sus conciencias y que puede, en cuanto la ocasión se presente, dispensarlos de sus juramentos, promesas y obligaciones para con su príncipe, y armarlos para que perturben al gobierno» (Locke, 1999: 47). Las mismas ideas aparecen en la *Carta*, aplicadas en este caso, no sólo a los católicos sino también a los ateos, a los que Locke considera incapaces de vivir en sociedad (Locke, 1999: 110).

Esta argumentación consecuencialista sirve también para fundamentar la tolerancia frente a los fanáticos, a los que no conviene reprimir por la fuerza, sino persuadirlos y convertirlos para que sean útiles al Estado: «El castigo y el miedo –sostiene Locke en el *Ensayo*– pueden hacer que los hombres disimulen; pero al no convencer racionalmente a nadie, no pueden hacer que los hombres den su asentimiento a la opinión que se les inculca, sino que más bien odiarán a su perseguidor y sentirán aversión, tanto contra él como contra sus doctrinas» (Locke, 1999: 52). Se trata, pues, de una cuestión de prudencia política, «porque la fuerza y la violencia no solamente harán que aumente la animosidad de nuestros enemigos, sino también su número» (Locke, 1999: 54). E igualmente en la *Carta* recomienda:

4 «No cabe duda –afirma Spinoza (1986, 417)– que esta forma de gobernar es la mejor y la que trae menos inconvenientes, ya que está más acorde con la naturaleza humana. [...] De ahí que cuanto menos libertad se concede a los hombres, más se aleja uno del estado más natural».

«Abandónese –sostiene– la injusta discriminación con que se les trata en materia de derechos civiles, cámbiense las leyes, suprimáense los castigos a los que están sometidos, e inmediatamente todo será paz y seguridad» (Locke, 1999: 114). En resumen, el argumento consecuencialista es obvio: «no es la diversidad de opiniones, que no puede evitarse, sino la negativa a tolerar, lo cual podría haberse hecho, a aquellos que son de una opinión diferente, lo que ha dado lugar a todos los conflictos y guerras que ha habido en el mundo cristiano a causa de la religión» (Locke, 1999: 117). Si se desea, por tanto, evitar las guerras de religión, debemos aceptar la tolerancia.

Debe tenerse en cuenta, además, que la imposición de las creencias trae aparejadas otras consecuencias indeseables, pues crea un tipo de personas hipócritas que poco bien pueden hacer al Estado y no consigue hacer fieles. La fuerza, sostiene, es inútil para hacer fieles: «la verdad –dice en la *Carta*– no necesita la fuerza para hacer su entrada en el alma» (Locke, 1999: 102); pero es que además, «si la verdad no logra por su propia luz entrar en el entendimiento, no podrá hacerlo ayudándose de una fuerza ajena a ella» (Locke, 1999: 102).

4. Rousseau, en fin, defiende la idea de la configuración de una religión civil fijada por el soberano, lo cual le permite excluir cualquier religión nacional y aceptar todas aquéllas que no interfieran con los deberes ciudadanos: «hoy, que no hay ni puede haber religión nacional exclusiva –sostiene–, deben admitirse todas aquellas que toleran a las demás, en tanto que sus dogmas no sean contrarios en nada a los deberes del ciudadano» (Rousseau, 1981: 222). Se toleran, pues, en tanto las consecuencias de hacerlo son aceptables.

5. Y Voltaire, en su *Tratado sobre la tolerancia*, avanza igualmente una argumentación consecuencialista. El autor constata el cambio producido en Europa al respecto, recordando cómo «hoy la diferencia de religiones no causa ninguna perturbación en esos Estados [Alemania, Inglaterra, Holanda]; el judío, el católico, el griego, el luterano, el calvinista, el anabaptista, el sociniano, el menonita, el moravo y tantos otros viven como hermanos en esas regiones, y contribuyen por igual al bien de la sociedad» (Voltaire, 2002: 100). En esta refe-

rencia al bien de la sociedad puede adivinarse, según creo, una fundamentación de la tolerancia por las consecuencias que produce. La tolerancia «nunca ha provocado ninguna guerra civil; la intolerancia ha cubierto la tierra de carnicería» (Voltaire, 2002: 106); la tolerancia permite la prosperidad de la sociedad y debilita las sectas (Voltaire, 2002: 107). Es preciso, pues, permitir que cada cual crea en su razón, ilustrada o equivocada, en aras del orden, pues «no depende del hombre creer o no creer, pero sí depende de él respetar las costumbres de su patria» (Voltaire, 2002: 133).

Por otro lado, son también las consecuencias las que justifican la represión y la negación de la tolerancia. Los fanáticos intolerantes no merecen la tolerancia: «Para que un gobierno no tenga derecho a castigar los errores de los hombres –afirma Voltaire (2002: 164)– es menester que esos errores no sean crímenes; y son crímenes únicamente cuando perturban a la sociedad: perturban a esa sociedad desde el momento en que inspiran el fanatismo; por tanto, es preciso que los hombres empiecen por no ser fanáticos para merecer la tolerancia».

6. Un análisis pormenorizado recomendaría incluir en este apartado otros muchos pensadores que utilizan argumentos similares. De entre ellos, pueden citarse por ejemplo a Sebastián Castellion (*Consejo a la Francia desolada*); Juan Bodino (*Los seis libros de la república; Heptaplomeres*); Pierre Bayle (*Comentario filosófico sobre las palabras de Jesucristo «obligadles a entrar»*); Roger Williams (*La doctrina sangrienta de la persecución por causa de conciencia*); o Christian Tomasio (*Fundamentos del Derecho natural y de gentes*).

Sirvan los autores mencionados en los apartados anteriores como muestra de los fundamentos teóricos más habituales manejadas en el periodo de desarrollo de las doctrinas sobre la tolerancia, primero, y sobre el derecho a la libertad religiosa, más tarde.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO, Nicola (1993): *Dizionario di filosofia*, Turín, Unione Tipografica Editrice Torinese, 1961 (trad. esp. Alfredo N. Galletti, *Diccionario de filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993).
- BONHÖFFER, Dietrich (1964): *Ethik*, s.l., Chr. Kaiser Verlag, 1949 (trad. inglesa Neville Horton Smith, *Ethics*, Londres, The Fontana Library, 1964).
- DÍEZ-PICAZO, Luis (1987): *Experiencias jurídicas y Teoría del Derecho*, Barcelona, Ariel, 1987.
- ERASMO DE ROTTERDAM (1996): *Morias Encomion id est Stultitiae Laus. Erasmo Roterodami Declamatio*, s.l., 1515 (trad. esp. Pedro Rodríguez Santidrián, *Elogio de la locura*, Madrid, Alianza Editorial, 1996).
- FETSCHER, Iring (1999): *Toleranz von der Unentbehrlichkeit einer kleinen Tugend*, Stuttgart, Radius Verlag, 1990 (trad. esp. Nérida Machain, *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia*, Barcelona, Gedisa, 1999).
- GARCÍA SAN MIGUEL, Luis (1993): *Hacia la justicia*, Madrid, Tecnos, 1993.
- GARCÍA SAN MIGUEL, Luis (2003): *Los fundamentos del Derecho. Penúltimos apuntes*, Madrid, Dykinson, 2003 (Anotaciones de Íñigo Álvarez Gálvez).
- GROCIO, Hugo (1987): *De Iure Praedae. De Iure Belli ac Pacis*, s.l., s.f. (trad. esp. Primitivo Mariño Gómez, *Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987).
- JUAN XXIII (1968): «Carta encíclica de nuestro santísimo señor Juan por la Divina Providencia Papa XXIII», en Aguilar Navarro, Manuel *et al.*, *Comentarios a la Pacem in terris*, Madrid, Editorial Católica, 1968, pp. 1-70 (ed. bilingüe, trad. esp. de José Luis Gutiérrez García revisada por Luis Ortiz Muñoz).
- KAMEN, Henry (1987): *The Rise of Toleration*, s.l., 1967 (trad. esp. M<sup>a</sup> José del Río, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Madrid, Alianza Editorial, 1987).
- KANT, Immanuel (1994): *Por la paz perpetua*, Madrid, Ministerio de Justicia e Interior, 1994.
- KANT, Immanuel (1995): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, s.l., s.f. (trad. esp. Luis Martínez de Velasco, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1995).

- LOCKE, John (1999): *An Essay on Tolerance, Epistola de tolerantia*, s.l., 1666 y 1685 (trad. esp. Carlos Mellizo, *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Alianza Editorial, 1999).
- LYONS, David (1986): *Ethics and the Rule of Law*, s.l., Cambridge University Press, 1984 (trad. esp. Montserrat Serra Ramoneda, *Ética y Derecho*, Barcelona, Ariel, 1986).
- MARTÍNEZ ROLDÁN, Luis; FERNÁNDEZ SUÁREZ, Jesús A. (1997): *Curso de Teoría del Derecho*, Barcelona, Ariel, 1997.
- MILL, John Stuart (1984): *Utilitarianism. The Science of Logic*, s.l., s.f. (trad. esp. Esperanza Guisán, *El utilitarismo. Un sistema de la lógica*, Madrid, Alianza Editorial, 1984).
- MILL, John Stuart (1988): *On Liberty*, s.l., s.f. (trad. esp. Pablo de Azcárate, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 1988).
- MORO, Tomás (1984): *De optimo statu reipublicae deque nova insula utopia*, s.l., s.f. (trad. esp. F.L. Cardona y T. Suero, *Utopía*, Madrid, Sarpe, 1984).
- PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio y FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio (dirs.) (1998): *Historia de los derechos fundamentales. Tomo I: Tránsito a la modernidad, siglos XVI y XVII*, Madrid, Dykinson, 1998.
- ROUSSEAU, Jean Jacques (1981): *Du contrat social*, s.l., s.f. (trad. esp. Enrique Azcoaga, *El contrato social*, Madrid, Edaf, 1981).
- RUSSELL, Bertrand (1997): *History of Western Philosophy*, s.l., George Allen & Unwin Ltd., 1946 (trad. esp. Julio Gómez de la Serna y Antonio Dorta, *Historia de la filosofía occidental*, Madrid, Espasa Calpe, 1997, 2 vols.).
- SPINOZA, Baruch (1986): *Tractatus theologico-politicus*, s.l., s.f. (trad. esp. Atilano Domínguez, *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza Editorial, 1986).
- TRUYOL, Antonio (1988): *Historia de la filosofía del Derecho y del Estado*, vol. II, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- VOLTAIRE (2002): *Traité sur la Tolerance à l'ocassion de la mort de Jean Calas*, s.l., s.f. (trad. esp. Mauro Armiño, *Tratado sobre la tolerancia*, Madrid, Espasa Calpe, 2002).

CAPÍTULO 7

AUTORIDAD RELIGIOSA Y RAZÓN CIVIL

MARÍA G. NAVARRO

(Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid)

El trabajo de investigación que ha dado como resultado este artículo forma parte del Proyecto de Investigación Acción Complementaria Nacional [PCI2005-A7-0159], «Diálogo intercultural, derechos humanos y racionalidad», financiado por la Universidad de Sevilla y la Universidad de Túnez. Este resultado se inscribe dentro de la participación desarrollada por la autora dentro del Instituto de Filosofía del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC.

Una primera versión de este trabajo apareció en el libro editado por G. Vattimo, T. Oñate (*et al.*) (eds.) *El mito del uno. Límites de la hispanidad*, Madrid: Dikynson, pp. 169-184.



1. Introducción - 2. Modelos de lo normativo y su asimilación en el discurso religioso - 3. Apunte sobre el problema de la norma en la concepción hermenéutica de la teoría del derecho - 4. Vida política, descriptivismo y prescripcionismo

## 1. INTRODUCCIÓN

LA idea de que la autoridad emanada de los textos sagrados exige de la constante actividad interpretativa y magistral de la Iglesia está preñada de contradicciones. Ello es así, en parte, debido a las consecuencias que se derivan de tal tesis en el ámbito de la política.

Parto aquí del principio según el cual: «El laicismo por sí mismo no conduce a una ‘buena sociedad’ pero sin él no podemos hablar de una ‘buena sociedad’»<sup>1</sup>. La conexión entre la hermenéutica y el laicismo no ha merecido tanta atención como la que sí ha despertado la relación entre la hermenéutica clásica y el problema de la interpretación de textos religiosos. Es indudable que, si esto es así, es porque el problema de la interpretación estuvo originariamente vinculado con el buen entendimiento de textos canónicos con una dimensión normativa, ya fuese ésta de índole jurídica, moral o religiosa.

El problema del laicismo es una cuestión de actualidad, en razón de que existen conflictos normativos como resultado de la interpretación de diferentes códigos y la consiguiente aplicación de los mismos para dirimir qué es correcto, conveniente, bueno o justo. Indagaré

1. Cfr. A. García-Santesmases. *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.

aquí en la relación existente entre la hermenéutica y el laicismo como cuestión filosófica derivada de una pregunta anterior, a saber, ¿es razonable que pueda esgrimirse la tradición hermenéutica, en su perspectiva filosófica, para sostener la vinculación entre una concepción de la norma y el ejercicio de la interpretación de textos religiosos? ¿Puede acaso emanar el carácter prescriptivo de textos religiosos del ejercicio interpretativo de los mismos? La tradición de la hermenéutica clásica parece dar pábulo a dicha tesis. Pero ¿acaso puede atribuirse a la hermenéutica la cualidad de poder ser aplicada para, a la manera de una propiedad que hubiera de sobrevenir de su mero ejercicio: dar lugar con ello a procesos interpretativos con una validez argumental de la que, a la postre, pudiera predicarse una validez normativa? La tradición hermenéutica, tanto en su deriva clásica como en su dimensión filosófica (es decir, aquella que analiza el problema de la interpretación sin presuponer que pueda acaso interpretarse adecuada o inadecuadamente sin que dicha actividad entrañe conflictos de índole lógica, ontológica, lingüística, normativa, ética e incluso epistemológica), presenta problemas metodológicos incluso cuando se plantea el problema de la interpretación como problema ontológico. En la medida en que una ontología hermenéutica no puede excluir la dimensión política de los procesos interpretativos en nuestros intercambios comunicativos, así como la elaboración de una memoria histórica que dé cuenta de acontecimientos ya pasados, la actividad parlamentaria de una nación, la actividad diplomática ejercida entre naciones, etc., puede decirse que los procesos interpretativos van revestidos de los argumentativos, es decir, que se expresan y se actualizan por medio de argumentos y razonamientos. Este factor hace del problema de qué sea interpretar una cuestión con una vertiente política y, por consiguiente, desde el punto de vista filosófico, puede decirse que es un problema que implica cuestiones relativas al método.

Traigo a colación todo lo anterior como un preámbulo necesario para dilucidar la cuestión inicialmente planteada. Sostengo que la tesis según la cual la autoridad emanada de los textos sagrados exige

de la constante actividad interpretativa y magistral de la Iglesia está preñada de contradicciones y que de ello dan prueba las consecuencias que se derivan de tal tesis en el ámbito de la política.

Para detectar las contradicciones a que da lugar es menester enriquecer la tesis antedicha sacando a la luz los presupuestos inherentes tanto a la idea de autoridad como a la idea de normatividad en su relación con el problema de la interpretación de un *corpus* sagrado cuando a éste se le atribuye la propiedad de servir de fundamento de la vida moral del individuo en el seno de la sociedad.

La atribución de que en el conjunto de una tradición religiosa –de sus textos, del magisterio de sus figuras e incluso del magisterio de la Iglesia misma– puedan acaso hallarse los fundamentos necesarios, esto es, los principios morales dotados de una inagotable viveza y capacidad de descripción y orientación en el seno de la vida política, esto es, de la vida pública vivida en comunidad y en el fragor determinante de la historia, presenta cuando menos una dificultad extrema en lo que respecta a la elección de los argumentos necesarios para su sostenimiento en la época actual.

Si nos concentramos en el problema de la autoridad desde el punto de vista de los procesos racionales en virtud de los cuales ésta envuelve de perenne necesidad los principios (morales mas con dimensión política) con los que se asocia una tradición religiosa, observaremos que tales procesos no son exclusivos suyos.

En parte, la idea de una autoridad religiosa se basa en ello, pues está asentada en la posibilidad de ejercer esa libre coacción racional que, dirigida en el seno de una sociedad, a recaudo de una concepción de la historia sagrada y una vez compartida la experiencia de la vida individual a la luz de un conjunto de textos, sobre cuyo magisterio se puede llegar a estar de acuerdo por el camino de la fe y de la razón –toda vez que se exhiban las virtualidades (lógicas) de un acuerdo compartido por necesidad–, constituye uno de los requisitos formales imprescindibles para conformar una comunidad de fieles congregados en virtud de una forma de autoridad cuya sola representación se asegura racional y, además, necesaria.

Pero ¿qué pasaría si no aceptásemos una concepción ciertamente moderna en torno a la necesidad lógica que quepa atribuir al conjunto de los procesos lógicos, argumentativos (dialécticos y retóricos) por medio de los cuales cabe pensar la experiencia de una libre coacción de la razón? ¿No habría ello de afectar a la idea de autoridad (moral y política) en el seno de una tradición religiosa?

De manera inmediata, la respuesta que se podría dar es doble. Sí, si se sostiene una idea de autoridad en la que ésta hubiera de alcanzar visos de incondicionalidad en virtud de una concepción de lo normativo y de la interpretación muy determinadas: tan singularmente necesarias como conflictivamente representables. Y no, si se asume una idea de autoridad basada en una concepción de lo normativo estrechamente ligada a los procesos interpretativos: tan conflictivamente necesarios, como singularmente inevitables.

Quienes sostienen lo primero, a saber: (1) el modelo de una autoridad necesaria e incondicionada, encuentran serias dificultades cuando tienen que armonizar el inevitable problema de afrontar la aplicación de la norma –poso en el que se concentra la sustancia de la autoridad– sobre la realidad de un conflicto ante el que quepa una perspectiva diferente, es decir, la actualización de una comprensión distinta y de la que brote una interpretación mantenida en virtud de una argumentación alternativa y eventualmente consistente.

Es decir, quienes asienten, se encuentran con la dificultad de que su concepción de la autoridad no puede explicar el problema de la recurrente necesidad de la *applicatio* o, al menos, no en un sentido tan absoluto como para evitar llegar a aproximarse temerosamente a quienes sostienen la segunda perspectiva en torno a la autoridad, a saber: (2) el modelo de una autoridad condicionada por la exclusiva fuerza de las interpretaciones, conflictivamente necesarias en cuanto tales y, por ello, singularmente inevitables, se ha dicho.

Mas si la rotundidad de la autoridad religiosa no es tal, si está presa de la problemática propia de todos los discursos en torno al asunto de la normatividad, cabe preguntarse por qué razón no ha sido eclipsada por los discursos cuya tradición consiste, esencialmen-

te, en la pregunta sobre lo normativo, o sea, sobre el desentrañamiento de la aplicación de la norma al caso.

No sólo eso, cabe plantearse si el concepto de lo normativo en la tradición de las religiones de libro sagrado puede analizarse a la luz de la tradición de la hermenéutica jurídica. De ahí que comenzase afirmando que la idea de que la autoridad emanada de los textos sagrados exige de la constante actividad interpretativa y magistral de la Iglesia está preñada de contradicciones. Porque no es posible armonizar, consistentemente, el problema de la interpretación (en cuanto problema nuclear de la racionalidad) con la conformación de una gesta de la tradición y la autoridad sagradas necesaria tanto en el orbe moral como imprescindible de realizar en la vida política. O al menos, no es posible sin que, como hemos visto, una cierta idea inicial de autoridad desemboque en el terreno de una concepción de la autoridad opuesta, controvertidamente enfrentada, estando ello debido a los restos de contingencia a que esta última está expuesta.

La hipótesis que se plantea aquí es la siguiente: la construcción de la autoridad religiosa, en cuanto fenómeno racional, es susceptible de una indagación desde el punto de vista de la historia de la elaboración de la noción de normatividad que a ella subyace. Para analizar los contenidos presentes en la gesta de una autoridad emanada del texto sagrado, sería menester introducirse en las controversias exegéticas en que aquéllos contenidos toman forma, mas este punto de vista no es el que se mantiene aquí. Lo que aquí se plantea es que los esquemas argumentativos en torno a la construcción de una concepción de la autoridad como autoridad religiosa son equivalentes a los que encontramos en los modelos de razonamiento jurídico.

Este punto de vista resulta más sugestivo que el antedicho, a saber: aquél en el que prevalecería la historia de las controversias exegéticas haciendo caso omiso de la cuestión procedimental en el sentido que dicho concepto tiene en la obra de Toulmin, es decir, como análisis de aquellos procedimientos en virtud de los cuales puede argumentarse a favor de algo y establecerse cualesquiera pretensiones de generalidad. En efecto, sostengo que asumiendo dicho punto

de vista resulta notable que, si bien los discursos religiosos pretenden orientar moralmente las acciones humanas (individual y/o colectivamente) y que la legitimidad racional de dicha autoridad no está exenta del uso de procedimientos argumentativos compartidos por otros discursos que versan sobre la obligatoriedad moral y/o legal de actuar conforme a ciertas concepciones de lo bueno, lo justo, lo conveniente, etc., lo cierto es que –a diferencia del resto de las concepciones en torno a los fundamentos de lo normativo– la dimensión dogmática en que descansa la autoridad religiosa (la inefabilidad de sus contenidos, mas no sólo de sus contenidos: también de la fe, la gracia, lo divino, etc.) convierte en una responsabilidad preterida la plena justificación de sus interpretaciones en el seno de la sociedad civil en donde está realmente asentada.

Para decirlo en una sola palabra: actúa laicamente cuando argumenta con objeto de justificar y construir una autoridad legítima, pero pospone un compromiso de índole meramente racional y discrecional con sus propios procedimientos, a fin de que sus postulados vayan más allá de criterios tan sustantivos como históricamente modulados. Con lo que la acción de interpretar y, consiguientemente, la de argumentar es preterida, paliando finalmente una concepción de autoridad religiosa la carencia de visos de sagrada incondicionalidad e irremontable y absoluta legitimidad moral lo que la controvertida y condicionada autoridad obtenida por mediación de la siempre falible persuasión racional no suele producir por sí misma. Mas es esta mediación la única con la que cabría poder entregarse a la sociedad civil. Una forma de mediación que permite pensar la comunidad política, en sentido laxo, como una comunidad educada en el arte de interpretar y argumentar.

## 2. MODELOS DE LO NORMATIVO Y SU ASIMILACIÓN EN EL DISCURSO RELIGIOSO

LA existencia de modelos normativos presentes en el uso argumentativo de los razonamientos se basa en el principio de la doble dimensión de éstos: distinguimos claramente entre el uso instrumental de los razonamientos y el uso argumentativo<sup>2</sup>. Mientras que el uso claramente instrumental está destinado a la consecución de un propósito práctico que no exige la búsqueda de argumentos ni la producción de razones claramente adicionales y cuya finalidad sería justificar cualesquiera pretensiones de verdad, puede decirse que la dimensión propiamente argumentativa está presente en el uso argumentativo de razonamientos conformados según un modelo normativo.

Eso quiere decir que la fortaleza o debilidad de los razonamientos, bajo cierto punto de vista, está condicionada por el modelo de normatividad que en cada caso se sostenga. Partimos, entonces, de que no todos los modelos normativos definen una misma y sola idea de 'normatividad' y que, por consiguiente, el análisis de la debilidad y/o vigor de los argumentos elaborados para producir razones con las que avalar una interpretación no puede obviar, bajo ninguna circunstancia, la concepción de 'normatividad' presupuesta en la noción de autoridad.

La mera existencia de una autoridad religiosa es inconcebible sin asumir que ésta procede de una precomprensión previa, a saber: la concepción de lo normativo sostenida, de la que, ciertamente, no puede desentrañarse con claridad si actúa como concausa de la autoridad o como resultado suyo.

Lo que aquí se tratará de desentrañar son las razones por las que, a mi parecer, puede afirmarse que la mera idea de una autoridad religiosa (con entera independencia de si tal noción acaso repugne a un

2. Toulmin sostiene esta doble dimensión tanto en *The Uses of Argument*, Cambridge: Cambridge University Press, 1958, como en la obra colectiva *An Introduction of Reasoning*, New York: MacMillan, 1978.

cierto ideal de entendimiento, o si supone una afrenta contra la libertad o la autonomía de los sujetos, y más allá de la cuestión sobre si la dimensión sagrada de lo divino pueda demandar una metáfora similar hasta el punto de identificarse plenamente con ella en el ámbito de la conciencia y en el de la comunidad política) está basada en un modelo de normatividad hermenéutico que es una quimera. Si dicho modelo de normatividad fuera tan fácilmente representable sería irrelevante toda metodología argumentativa de la interpretación, pues bastaría desarrollar una pragmática religiosa fundada en la idea de preferibilidad de sus dogmas para resolver los casos en los que la aplicación de la ley (jurídica) fuese dudosa, ya que no lo sería nunca en la tradición de los moralistas cristianos: verdadero origen inspirador de todo código normativo, incluido el jurídico. Interpretar sería, pues, inspirarse adecuadamente en ese fondo de la tradición; pero sin atribuir a dicho proceso una dimensión argumentativa y/o contraargumentativa cuya falibilidad contrastaría con la improbable infalibilidad de la autoridad.

Pero también se parte aquí de un presupuesto fundamental, a saber: que como todo modelo normativo, la autoridad religiosa –bien porque se funda en un modelo de normatividad, bien porque lo produzca– plantea una problemática comparable a la de la autoridad jurídica, ámbito en el que sí existe una producción tan ejemplar como controvertidamente constituida en torno a la definición de los modelos de lo normativo. Como sabemos, existen diferentes modelos acerca de la naturaleza de la normatividad en el seno de la teoría del derecho. Hagamos aquí problema de ellos con el fin de aducir argumentos a favor de la perspectiva pergeñada en el párrafo anterior.

Los diferentes modelos con los que definir el concepto de normatividad están muy presentes en la construcción de la idea de autoridad religiosa sagrada. A mi entender, que así sea implica una contradicción notoriamente ilegítima, a saber: la de hacer uso de diferentes concepciones en torno al problema de la norma –tal y como ésta ha sido pensada a lo largo de la historia de la argumentación jurídica–, a fin de construir una imagen tan compleja como, al cabo, inconsisten-



te (lógica, histórica, doctrinalmente) sobre el sentido de la autoridad religiosa y sobre la legitimidad de su concurrencia moral y política en el seno de la sociedad civil.

En cierto modo, se pueden dividir en dos grupos las concepciones sobre el derecho: las que lo ven como objeto dado y acabado y las que lo entienden como una realidad en permanente cambio debido a la actividad de su aplicación. Esta distinción tiene una aceptación amplia dentro de la historia de la teoría del derecho, pero ha sido objeto de controversias suficientemente relevantes. Suele decirse que: ora el derecho antecede a su aplicación y manejo, ora es el resultado de esa actividad de aplicación del mismo; lo que implicaría que la interpretación y aplicación es parte de la producción misma del objeto llamado derecho. La diferencia parece, pues, notable: en la primera perspectiva el derecho estaría dado y en la segunda estaría además construido. Ciertamente, que sea acaso una realidad acabada y dada significaría que los actores en torno al derecho (el ciudadano, el abogado, el jurista), no podrían, de hecho, condicionar su esencia. Esta perspectiva la encontramos, por ejemplo, en el iusnaturalismo, el imperativismo y el normativismo.

Para los defensores del iusnaturalismo las normas no han sido creadas por ninguna persona, ni son el resultado de ninguna vicisitud histórica o social. Las normas son parte de un orden natural del mundo: sus contenidos son ideales y obligan siempre. Esto es algo que antecede a toda interpretación, incluso a las legislaciones posibles. Con frecuencia, se ha destacado que en el esquema del pensamiento positivista habría dos fases<sup>3</sup>. En una primera fase se *pone* el derecho que es así presentado como acto de voluntad incontroverti-

3. Véanse, a este respecto, los trabajos de J. A. García Amado, «Tópica, derecho y método jurídico», *Doxa*, 4, 1987, p. 161 y ss., y, del mismo autor, *Teorías de la tópica jurídica*, Madrid: Editorial Cívitas, 1988. Aquí se asumen las distinciones elaboradas por García Amado en los trabajos antedichos. Muy interesante es también el artículo de J. L. Molinuelo, «La institución procesal: implicaciones hermenéuticas a propósito de la consideración interpretativa y argumentativa en la aplicación del derecho», *Doxa*, 26, 2003, pp. 517-546.

ble. En una segunda fase, se *aplica* el derecho ya positivado, dicha tarea le está encomendada a la actividad judicial. Se hará bien en notar que la existencia de estas dos fases no implica que no sean acaso radicalmente diferentes: por una parte se da la positivación del derecho, de la otra, el razonamiento jurídico.

Sin embargo, parece razonable afirmar que los presupuestos inherentes a una hermenéutica jurídica rompen este esquema dividido en dos fases en virtud de una perspectiva histórica de la realidad del derecho<sup>4</sup>. Y ello por la siguiente circunstancia: la hermenéutica jurídica conlleva, *sensu stricto*, una sólida solución de continuidad del descubrimiento de la tópica y sus funciones conformadoras de la jurisprudencia en la historia del derecho. La concepción hermenéutica de las funciones y naturaleza misma de toda teoría de la normatividad abunda en la idea de que los conceptos y argumentos jurídicos no pueden ser erigidos en categorías independientes, en tanto en cuanto, todo método jurídico, todo modelo de normatividad, incorpora presupuestos morales que, como sostenía Esser<sup>5</sup>, pueden ser reducidos a evidencias producidas a partir de la fuerza ejercida en virtud de la retórica. De ahí que la tópica preste un extraño favor a la jurisprudencia ya que le impide convertirse en un método, esto es, no puede tenerse estrictamente por un sistema deductivo.

El iusnaturalismo asume una concepción de las normas como formando parte de un universo monádico: en él se encontrarían las idealizadas respuestas requeridas por todo caso real. Una posición ante esa dicotomía consiste en la indagación de criterios valorativos a la hora de interpretar el derecho. Para la orientación científicista del derecho este se presenta como un objeto sustancial cuya reproduc-

4. A este respecto, considero de un gran valor la comprensión que del problema brinda A. Ruiz Ojeda en «Hermenéutica y narrativismo jurídico: una aproximación al problema del control de la discrecionalidad de los poderes públicos», *Universalismos, relativismos, pluralismos. Thémata. Revista de filosofía*, n° 27, 2001, pp. 101-121.

5. Véase, por ejemplo, de J. Esser, «Methodik des Privatrechts», en: M. Thiel (comp.). *Methodik der Rechtswissenschaft*, Wien: Manchen, 1972.

ción, a partir de un acto de conciencia, puede presentárnoslo en sí, sin que se interfiera ningún elemento subjetivo en dicha representación. Mas, a mi modo de ver, podría sostenerse, con razón, que ese modelo se muestra inadecuado a su objeto por la siguiente razón, a saber, porque la aplicación de la ley no es nunca una mera subsunción del caso real bajo la norma. Así se podría interpretar, en efecto, la idea de Hassemer de que «ni la ley misma ni las reglas de la metodología podrían garantizar la interpretación de la ley por sí solas»<sup>6</sup>.

La orientación del imperativismo en lo tocante a la naturaleza de la norma no parece estar en liza con lo anterior, pues desde ella se sostiene que la esencia del derecho no radicaría en la norma sino en un mandato que se expresa bajo la voluntad o el deseo de un individuo que es el soberano, de manera que es en el entendimiento del soberano donde se encuentra el significado preciso de la norma, así como las claves para su correcta interpretación y su subsiguiente aplicación<sup>7</sup>.

La esencia del derecho o de lo jurídico se ha pensado también –desde la perspectiva normativista– radicada en el particular modo de ser de la forma de lo normativo. No hay ningún hecho que haga que una norma sea parte del derecho, habida cuenta de que ello depende de su relación con otras normas en un mismo sistema. Para esta perspectiva en torno a los fundamentos del razonamiento jurídico el aspecto esencial del orden jurídico es el sistema de normas abstractas y, además, la presunción de una adecuación de las normas inferiores a lo estipulado por las superiores. Por tanto, la validez y legitimidad del orden jurídico no dependería de su contenido sino del hecho de haber sido producidas a partir de la norma superior<sup>8</sup>.

6. W. Hassemer, «Hermenéutica y Derecho», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, nº 25, Granada, 1985.

7. Una excelente crítica a la concepción positivista del derecho sigue siendo la que nos procura R. Dworkin en «¿Es el derecho un sistema de reglas?», *Cuadernos de crítica*, nº 5, 1975, pp. 146-208.

8. Esta línea interpretativa era la que defendía también Enrique Serrano en su conferencia «Derecho y orden social. Los presupuestos teóricos de la teoría de la jurídica de Carl

Mas otra forma de entender la esencia de lo normativo es aquella que lo concibe como una realidad construida en su *praxis* interpretativa y aplicativa. Esta visión es, en efecto, una visión desustancializadora del derecho. Esta concepción supone un notable giro respecto a la concepción de la naturaleza de la norma (jurídica mas también moral). Pues bien, parece notorio que la concepción desustancializadora del derecho es una concepción prototípicamente hermenéutica.

Hechas las salvedades necesarias, aunque sin conllevar ello una generalidad objetable –tal y como sostendremos más adelante–, puede enunciarse que la visión de lo normativo que subyace a la hermenéutica jurídica es la de que esta es la relación entre, por una parte, una norma y, de la otra, un caso concreto. Esto es, la concepción hermenéutica de la teoría del derecho concibe la norma como el resultado de la modulada relación entre la norma y el hecho preciso que se enjuicia. Es en esa síntesis donde se juega no sólo el derecho, sino la autoridad de toda norma, así como la problemática de su aplicación y la razón de ser de la presunción de que pueda haber en el ordenamiento y en la práctica jurídicas forma alguna de aproximación al asunto de la justicia, así como al problema de su aplicación.

Uno de los principios asumidos en toda concepción hermenéutica de la argumentación jurídica es el de que la captación de un significado, así como la comprensión y aplicación de una norma, sólo son posibles a partir de anticipaciones históricamente contextualizadas. La pretensión de ausencia de presupuestos es imposible de realizar debido a la dimensión precomprensiva de la conciencia<sup>9</sup>.

A la luz de todo lo anterior, la cuestión que a continuación parece necesario abordar es la de que el problema nuclear pergeñado en

Schmitt» dictada en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, en Madrid, el 18 de abril de 2007 en el IIº Encuentro de C.L.A.S.I.C.O.S.

9. Toda esta problemática se encuentra inmejorablemente expuesta en M. Atienza, *Las razones del Derecho. Teorías de la argumentación jurídica*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993.

la concepción hermenéutica de la actividad jurídica, esto es, el asunto de qué sea la justicia y el de cómo llegar a conocerla o definirla no pueden plantearse como preguntas independientes<sup>10</sup>. A mi entender, esto es así en razón de que tampoco son preguntas independientes la cuestión de qué sea interpretar y cómo se interpreta adecuadamente.

### 3. APUNTE SOBRE EL PROBLEMA DE LA NORMA EN LA CONCEPCIÓN HERMENÉUTICA DE LA TEORÍA DEL DERECHO

LA perspectiva en clave hermenéutica de la concepción jurídica de la normatividad surge en oposición a la idea de que la racionalidad immanente de los códigos sea acaso tal que la interpretación de los mismos pudiera llegar a ser innecesaria. Mas bien parece que, a día de hoy, no podemos suscribir que la solución a una duda interpretativa pueda obtenerse acudiendo a la voluntad del autor o legislador de la norma para, desentrañando la intención original del autor o legislador, y toda vez que hallarse amparado bajo la inequívoca representación de la misma hubiera de ser una actividad posible de ejecutar racionalmente, alcanzar entonces una comprensión plena acerca de su justa aplicación al caso. La concepción romántica de la hermenéutica no parece la perspectiva más idónea.

En efecto, la resistencia a la falta de credibilidad de tal concepción de la autoridad fue ya planteada al comienzo de estas páginas

10. Ya decía A. Kaufmann que las dos preguntas fundamentales de la filosofía del derecho (mas no sólo o, incluso, no principalmente) son qué es lo justo y cómo lo reconocemos. Aquí comparto la perspectiva que sobre dicho autor sostiene Pedro Serna en «Hermenéutica y relativismo. Una aproximación desde el pensamiento de Arthur Kaufmann», pp. 211-247. En: Pedro Serna (dir.), *De la argumentación jurídica a la hermenéutica*, Granada: Editorial Comares, 2003. De especial relevancia es también la edición a cargo de A. Ollero y J. A. Santos de Arthur Kaufmann, *Hermenéutica y derecho*, Granada: Editorial Comares, 2006.

cuando bosquejábamos el modelo de normatividad implícito en la idea de una autoridad religiosa que comprobamos enfrentado al que cabe admitir bajo una visión hermenéutica de la jurisprudencia. La asunción del derecho dentro de las ciencias del espíritu y, más específicamente, su asimilación por parte de lo que podríamos llamar el giro hermenéutico de la filosofía, cambia drásticamente el papel del juez y nos hace pensar que la dificultad de la interpretación es algo que, como quiera que sea nuestra idea de qué presta fundamento a la norma, siempre está sustantivamente presente.

De todo lo anterior se colige que existen perspectivas descriptivas y visiones normativas del derecho. Las primeras, insisten en que es muy difícil dar con parámetros de racionalidad objetiva en la correcta interpretación de la norma e incluso que se haría bien en abandonar la ilusión de que interpretar jurídicamente implique interpretar en términos de verdad. Esta visión es compartida por las teorías de la argumentación jurídica que comienzan con Alexy<sup>11</sup>, y pondrían el acento sobre la problemática de la convicción intersubjetiva de las razones aducidas para hacer valedera (de verdad) a una interpretación. Ello supone respetar que es en virtud del principio de la historicidad de la comprensión como cabe ofrecer una interpretación de los límites de cualquier pretensión de verdad. Ahora bien, lo anteriormente dicho sería, en última instancia, indefendible si no es desde una visión ontológica del derecho en la que éste estaría –algunos pensarán que paradójicamente, otros que como habría de esperarse– en permanente construcción.

El problema radica en que la hermenéutica jurídica no aporta los elementos normativos imprescindibles para dar con una teoría normativa de la interpretación cuando ésta toma asiento bajo la dimensión argumentativa con que se nos acaba representado. Es decir, no desarrolla una teoría sobre el procedimiento o método de racionalidad

11. R. Alexy, *Teoría de la argumentación jurídica*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

dad concreto que toda argumentación comporta, sino que cifra su objetivo en torno a la reflexión sobre las condiciones bajo las cuales se comprende<sup>12</sup>.

Es indudable que lo anterior indica un límite primordial, a saber: que no existen principios teóricos generales para resolver, con indudable justicia, una situación concreta. No hay ninguna teoría que pueda proporcionar, en términos generales, la orientación más adecuada para dar con la mejor decisión moral, judicial, interpretativa, etc. La comprensión es, igual que la acción, un riesgo, una apuesta, y no permite que, por medio de la mera aplicación de normas o reglas, se obtenga un rendimiento interpretativo absoluto o universal.

La concepción hermenéutica de la actividad jurídica hace depender la anticipación de sentido no de los actos de la subjetividad sino de las tradiciones, tópicos o comunidades en continuo proceso de formación, ya que el derecho está condicionado por el principio de la historicidad de la comprensión; por consiguiente, la existencia de una tópica jurídica habría, si no de suponer un claro contraargumento, sí al menos poner en duda la incondicionada legitimidad de un derecho natural. La cuestión ya no es cómo deducir el derecho a partir de las normas o cómo aplicarlas con lógica, la cuestión que aquí se plantea es preliminar y consiste en afirmar que el derecho es hermenéuticamente comprendido partiendo del lenguaje histórico vivo.

Ahora bien, a partir de esa tesis preliminar en torno a las consecuencias de la desustancialización de la noción de norma en la teoría del derecho, así como de la práctica del derecho, se puede argüir que, si la práctica del derecho está indisolublemente ligada a procesos de comprensión, eso implica que sólo mediante procesos argumentati-

12. Sigue siendo de gran valor y actualidad el trabajo dedicado por A. Osuna Fernández-Largo a *La hermenéutica jurídica de Hans-Georg Gadamer*, Valladolid: Secretariado de Publicaciones, Universidad de Valladolid, 1992. Su propuesta de «Esbozo de una hermenéutica jurídica» sigue siendo uno de los textos en los que mejor se perfilan las condiciones teóricas para una concepción hermenéutica de la actividad jurídica. Cfr. pp. 85-109.

vos depurados podrían nuestras interpretaciones ofrecernos garantías de verdad. Si nos fijamos, éste es el tema del trabajo que aquí presento, a mi juicio tiene importantes consecuencias en el ámbito de la política, consecuencias que habrían de llevar a la exploración de una metodología argumentativa de la interpretación a fin de que la tradición hermenéutica pudiera aumentar el ámbito de problemas filosóficos que la constituyen con todo derecho: puesto que, a mi modo de ver, están implícitos en sus lineamientos generales.

En cuanto a los «efectos de racionalidad»: no se pueden producir haciendo *epojé* o suspendiendo el poderoso influjo del horizonte socio-histórico. Si así fuese, tal y como hice ver en la primera parte de este trabajo, se haría bien en poner todo el énfasis en el problema de la producción del consenso. Éste sería el punto de vista que, a mi parecer, acaba sosteniendo Esser, para quien la racionalidad está vinculada, simplemente, a los procesos por medio de los cuales se favorece el consenso en el contexto de determinadas instituciones sociales o legales, positivamente dadas.

Mas hacer distingos entre la génesis contingente de la norma en el contexto de un orden jurídico y/o moral determinado y la fundamentación racional de las normas, y sobre todo, insistir sobre esta última tesis, sólo es racionalmente posible si se defiende que quepa acaso argumentar conforme a un ideal prescripcionista de argumentación.

Se trasluce así que el punto de vista que sostengo coincide, al menos en lo que respecta a la intuición original, con puntos de vista como el de Zaccaria cuando éste afirma que «la realización interpretativa nutre en gran parte la argumentación»<sup>13</sup>.

Mas nos servimos aquí del atinado y pertinente planteamiento que Galán Juárez<sup>14</sup> extrae de la perspectiva de Zaccaria ampliando,

13. Cfr. G. Zaccaria, *Razón jurídica e interpretación*, Madrid: Civitas, 2004, p. 59 y ss.

14. Cfr., a este respecto, de M. Galán Juárez, «La interpretación de los derechos fundamentales por parte del Tribunal Constitucional», *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, nº 35, 2006, pp. 35-55.



con mucho, la función y relación que aquél concibe entre la argumentación y la interpretación. En efecto, Galán sostiene que:

el intérprete explica el proceso de ese entendimiento por medio de la *argumentación*, teniendo en cuenta que el modo de aproximarse al texto se ha tenido que hacer de forma razonable si se quiere cumplir la misión que todo intérprete debe realizar<sup>15</sup>.

La autora concluye con perspectivas de esta guisa: «la argumentación es un instrumento al servicio de la interpretación»<sup>16</sup>. Por tanto, a mi modo de ver, no puede por menos que constatarse que ésta se da en el contexto de un complejo proceso de inversión en conflictos de naturaleza valorativa, cuya finalidad básica es la justificación racional de una decisión justa.

Ambos autores, en definitiva, conciben la interpretación como un «actuar en busca de lo justo»<sup>17</sup>. Es ésta una tarea que emana con relativa inmediatez si de lo que se trata es de pensar el problema de la normatividad y los procesos interpretativos y argumentativos. Al fin y al cabo, la actuación en busca de lo justo es una tarea de repentización evidente cuando se dirimen cuestiones filosóficas (de procedimiento) propias de toda teoría del derecho –el derecho siempre se ha querido entender a la luz del problema de la justicia. Y no tanto, sin embargo, cuando el objeto de consideración es el problema de argumentar, menos aún cuando se examina el sentido y alcance de una hermenéutica filosófica.

Sin embargo, del hecho de que todas las normas, sin importar su índole, precisen de un acto de interpretación para alcanzar una forma singular, no habría de seguirse, necesariamente, que sea únicamente en el contexto de la problemática de la hermenéutica jurídica

15. Cfr. M. Galán Juárez, *ibid.*, p. 36.

16. Cfr. M. Galán Juárez, *ibid.*, p. 37.

17. Cfr. M. Galán Juárez, *ibid.*, p. 38.

ca que esta (la hermenéutica) pueda ser pensada a la luz del trasunto de la justicia.

No se puede mantener que la expresión de la dimensión interpretativa implícita en el uso argumentativo del lenguaje únicamente se manifieste en toda su plenitud o complejidad en el caso específico de la actividad jurídica donde se emplea para encontrar el modo justo de aplicar una norma a un caso particular, o comprender el caso singular a la luz del principio esgrimido, o subsumirlo ora bajo un principio ora tras un presupuesto jurídico. Acaso sea en esta tradición donde dicha dimensión interpretativa, implícita en los procesos argumentativos, se exprese más ejemplarmente. Pero no es una cuestión tan fácil de resolver si la aproximación al problema de la justicia es igualmente ejemplar. Es en este sentido como, de hecho, cabe entender la tradición de la hermenéutica clásica como método para el correcto entendimiento de los textos religiosos, pues en ellos también es ejemplar la positivación de un haz de concepciones en torno al sentido de la justicia. Es cierto que el ordenamiento jurídico –tomado aquí en un amplio sentido– torna patentes aspectos máximamente relevantes como el de impartir la justicia, bien que sin olvidar que la condición de posibilidad de una interpretación justa o de una ponderación o resolución equitativa implica una valoración previa y/o sólo puede ser reconocida como tal en función de una valoración ulterior equivalente.

Consiguientemente, la pregunta que late en estas páginas es bien sencilla: dado que la idea de una autoridad religiosa descansa en el supuesto de que existen ciertos principios morales y reglamentos de la conciencia moral susceptibles de dársenos (individual, colectiva, históricamente, etc.) de modo tal que no quepa concebir una instancia crítica que, en el curso contingente de la historia de sus aplicaciones e interpretaciones, pudiera acaso suponer una erosión radical del contenido de los mismos, debido a que su forma esencial se ha alcanzado por medio de la revelación: ¿no puede, entonces, decirse que la autoridad religiosa, emanada de la interpretación exegética –incluso cuando ésta se ampara en sutilezas argumentativas–, es una forma de

autoridad que se encuentra en radical colisión con la conformación de una autoridad racional?<sup>18</sup>

A mi entender, si se me concede la validez de lo anteriormente expuesto, se seguiría de ello una tesis cuya formulación podría ser la que sigue: la causa de la dificultad con que ciertos códigos y conjuntos de textos y dogmas parecen adaptarse a nuevas circunstancias y realidades políticas y sociales es que aquéllos se nos hagan representar como sagrados siendo que, en puridad, es la resistencia a interpretar y, consiguientemente, a argumentar no sólo conforme a dichos códigos o textos, sino en torno a ellos, lo que los mantiene en un dudoso régimen de sacralidad.

#### 4. VIDA POLÍTICA, DESCRIPTIVISMO Y PRESCRIPCIONISMO

EN la medida en que quepa sostener que la justicia es un ideal político (además de un problema social) intrínsecamente vinculado a cierta concepción de la racionalidad según la cual es conveniente renunciar a verdades absolutas para poder ponderar cualquier verdad, cabe preguntarse, al cabo, si puede garantizar la simple autoridad religiosa –y todo lo que de ella se deriva en el ordenamiento de las conciencias, la producción del psiquismo, etc.– un gobierno justo y no, más bien, todo lo contrario.

La diferencia no es aquí de grado, ya que no es lo mismo que algo contribuya al aseguramiento de lo justo que el hecho de que suponga un obstáculo porque se observe que favorezca y produzca lo injusto. ¿Es ésta la causa de que, con tanta frecuencia, la historia de los modelos acerca de lo normativo (en sentido jurídico y moral) ofrezca paralelismos tan clarividentes, en lo que respecta a su constitución racio-

18. Sobre el concepto de autoridad puede consultarse el trabajo de A. Fornari, «Autoridad, tradición y razón crítica. Interpretación histórico-ontológica de Gadamer», *Thémata. Revista de filosofía*, n° 28, 2002, pp. 85-106.

nal y al uso de las estrategias argumentativas utilizadas para su aseguramiento doctrinal, en el caso, por una parte, del discurso del derecho y, de la otra, la religión cristiana?

¿Qué consecuencias se derivan de ese solapamiento (entre derecho y religión) en el seno de la sociedad civil? ¿Es legítimo que se dé esa confusión de planos entre discursos tan distintos en la sociedad civil cuando no se puede argumentar religiosamente mas sí jurídicamente o, al menos, no de manera equivalente?

¿No produce injusticia social acaso el hecho de que la conformación de un discurso –tal es el discurso religioso del cristianismo– se procure para sí, por una parte, una forma de autoridad fundada en una concepción absoluta de las verdades (sostenidas) y, por otra parte, atribuya las fallas en la aplicación de los principios morales (mas también políticos) a la visión claramente contingentista de la interpretación como actividad racional que allí se sostiene?

Piénsese si no en que, tal y como ha indicado frecuentemente Dascal en sus estudios sobre la pragmática, la cuestión de la verdad no está aislada de la vida en comunidad<sup>19</sup> y, por tanto, tampoco es una cuestión que quepa considerar exenta de la confrontación y controversia dialécticas, incluso en el ámbito del discurso religioso. De ahí que, como Dascal suele afirmar, algunos de los problemas que habría de resolver el uso público de la racionalidad aplicada al discurso religioso del cristianismo en el seno de la sociedad civil habrían de ser, por ejemplo, el problema de la conversión, el de la obediencia a los principios, el planteado por la existencia de herejes que incumplen tales principios porque no los reconocen como tales, el problema de las conversiones forzadas, el de la supremacía de ciertas religiones y, finalmente, el que aquí nos ocupa, a saber: el de si es legítima la separación de la religión respecto al orden político. Mas ¿no es acaso esta separa-

19. Puede consultarse, por ejemplo, a este respecto: «La arrogancia de la Razón», *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, 2, 1990, pp. 75-103. De particular interés en relación a la hipótesis que aquí planteo es su artículo: «Models of Interpretation», en: M. Stamenov (ed.). *Current Advances in Semiotic Theory*, Amsterdam: John Benjamins, 1992, pp. 109-127.

ción una consecuencia inevitable derivada del modelo de racionalidad que dicho discurso ha cosechado para, apropiándose e incluso llegando al extremo de reproducir modelos de gestación de lo normativo como el mantenido por corrientes tales como el realismo o el decisionismo jurídicos, cargarse a la postre de una razón que no es la suya?

A mi modo de ver, la cuestión es que dado que dicho discurso se desarrolla en el seno de la sociedad civil asumiendo, por tanto, competencias morales y políticas, debería poder emplear una teoría de la argumentación para –haciendo frente al elenco de problemas como los ya apuntados en el párrafo anterior–, poder mantenerse dentro de los márgenes que cabe pensar como propios de cualquier teoría de la argumentación. Y ello con entera independencia de si sus fundamentos son de índole prescripcionista, descripcionista o, si se me apura, instrumentalista.

Entiendo aquí la teoría de la argumentación como conjunto de teorías dedicadas al análisis de los modelos normativos del razonamiento aplicados a la regulación de las prácticas discursivas asociadas a la buena argumentación, es decir, como una teoría encargada de ofrecer un modelo normativo y/o sancionador de que lo que quepa aceptar que sea un buen o mal argumento, así como de lo que haya de tenerse por un argumento débil o fuerte, y como resultado de ello cosechar, en cierto modo, una clara dimensión política al versar en torno a la construcción de los argumentos a los que vinculamos nuestras acciones y nuestras creencias.

Las concepciones prescripcionistas que insisten en el estatus normativo de los modelos de razonamiento sin que quepa para ellos una justificación ulterior en torno a la naturaleza de sus fundamentos argumentativos, se diferencian notablemente de los modelos descriptivistas limitados a rastrear y ponderar el valor y los efectos de los argumentos elaborados en la práctica, pero sin embarcarse en una fundamentación normativa propiamente dicha, es decir, sin postular la exigencia dialéctica de dicha investigación.

Más allá de si esto representa algún tipo de contradicción de orden lógico u ontológico, lo cierto es que la posición descriptivista

tiene, a la postre, efectos normativos. Es decir, no propone una investigación acerca de las condiciones de posibilidad (lógicas, ontológicas, históricas, morales, etc.) de los modelos de lo normativo aplicadas a la construcción y proliferación de argumentos; no obstante, obtiene, ulteriormente, rango y efectos normativos.

Por todo lo anteriormente expuesto, se deduce que el conflicto ya descrito en torno al solapamiento y confusión de planos entre los modelos de construcción de lo normativo en el discurso del derecho y en el de la religión procede de que en esta última se hace uso implícito de una concepción de la teoría de la argumentación en sentido descriptivo o, al menos, instrumentalista mas, a la postre, haciéndola pasar por una prescripcionista. Si bien es cierto –tal y como adelantaba– desde una teoría descriptivista de la argumentación se puedan obtener rendimientos de naturaleza normativa (necesarios para la fundamentación de preceptos en la vida moral y política), sería ilegítimo no reconocer que dicha visión conduce, en puridad, a una perspectiva notablemente erosionada del valor final de los preceptos y que podría llegar a ser comparada a la que sostiene, por ejemplo, J. Goodwin.

Consiguientemente, a mi entender, son nefastas para la vida política las consecuencias de presentar una norma apoyándose subrepticamente en una teoría descriptivista de la argumentación que se hace pasar por prescripcionista a fin de revestir de carácter incondicionado y sagrado ciertos preceptos elegidos a voluntad. Alcance que, sin embargo, no les corresponde ni merecen estos como si se tratase de una legítima consecuencia de sus efectos argumentativos.

Dicha confusión es deliberada y tiene caros, gravosos efectos políticos para la sociedad civil en su conjunto. Efectos perniciosos que sólo podría desenmascarar un análisis hermenéutico toda vez que, como se ha sostenido, si bien el razonamiento jurídico implica una interpretación que se hace valedera con la ayuda de una argumentación entendida en términos de razonabilidad y ponderación, y que, por tanto, es una actividad en la que preside un cierto ideal de justicia, no es sin embargo posible una ponderación de la aplicabilidad de los preceptos religiosos, esto es, no cabe en puridad ni una interpre-

tación de los mismos, ni una argumentación que establezca su conveniencia política según un cierto ideal de justicia.

En el caso del derecho, aquél sería precisamente el fundamento de la importante actividad de interpretación de los derechos fundamentales por parte, por ejemplo, del Tribunal Constitucional, puesto que es la ponderación e interpretación de los dictados constitucionales lo que impide, *sensu stricto*, que éstos puedan acaso ser entendidos arbitrariamente en la vida política, contribuyendo así la interpretación de los mismos a que éstos: primero, puedan acaso ser (discursivamente) justos –puesto que se prestan, de suyo, a ser susceptibles de interpretación y, por tanto, de controversia– y, en segundo lugar, contribuyendo también a que, en efecto, logren ser después lo más justos posible<sup>20</sup>.

Mas supongamos el punto de vista de un individuo que, aunque acepta que, a todas luces, se representa con claridad la existencia de un solapamiento entre, por una parte, la construcción (históricamente dada) de la normatividad en el discurso legal y, de la otra, la constitución (históricamente sobrevenida) de lo normativo en el discurso religioso, no dudara, sin embargo, en responder en defensa de la legítima posición de la autoridad religiosa en lo que hace al asunto de la producción de la justicia social, así como de las virtualidades hermenéuticas inherentes al discurso y a la doctrina cristianas y que además solventara de un plumazo retórico –por medio, por ejemplo, de alusiones a la historia de la doctrina social de la Iglesia o a cualesquiera documentos– la colisión entre contingentismo, absolutismo y racionalidad interpretativa. Supongamos que, concedidas todas estas circunstancias, el paso lógico es que sí sería legítima la imbricación de la autoridad religiosa en el seno de la sociedad civil pues habría sido ésta finalmente –con todo lo antedicho– merecida y justa.

Mas esto, al hilo de todo lo anterior, implicaría que la Iglesia –dado que interpreta, argumenta y pondera sobre la base de ciertos princi-

20. Este es el punto de vista que encontramos pergeñado en el artículo de M. Galán Juárez, *cfr. op. cit.*, p. 55.

pios- hace uso de una teoría de la argumentación comprometida con un concepto básico en todo uso retórico de la racionalidad, a saber: que ésta puede no partir de la asunción de normas trascendentes con lo que, finalmente, llegaría a invalidarse en ese campo de batalla con que se ha pensado la actividad racional e incluso la propia metafísica.

Por todo lo anterior, más bien tiendo a pensar que solamente una concepción laica del concepto de autoridad racional podría estar fundada en una teoría de la argumentación que no habrá de ser trágicamente erosionada por el grado de plenitud en la aplicación de normas sin carácter transmundano, precisamente, por carecer de este radical fundamento<sup>21</sup>.

En efecto, una teoría de la argumentación descriptivista como la arriba mencionada -que se atribuye, sin embargo, una forma de ejemplaridad prescripcionista- está cortada según el patrón de la autoridad religiosa y, por ello, acaba anulando el carácter incondicionado de sus preceptos y, por extensión, no puede ofrecer garantías de resolver con ponderación y razonabilidad los conflictos normativos que presenta la sociedad civil en todas sus dimensiones tanto individual como grupal y/o colectivamente.

21. Esta es la razón de que no podamos sostener el carácter incondicionado de, por ejemplo, los derechos fundamentales del hombre en un sentido, ciertamente, esencialista sin que ello dé lugar a insolubles problemas, pero que sí se pueda hacer con ciertas garantías lógicas -mas también morales y jurídicas- en un sentido meramente procedimental y pragmático. Es de una lectura especialmente sugestiva el artículo de L. Peña y T. Ausín, «¿Cabe un abuso de los derechos positivos?», en: L. Peña; T. Ausín (eds.), *Los derechos positivos. Las demandas justas de acciones y prestaciones*, Madrid-México: Colección Theoria cum Praxi, Editorial CSIC/Plaza y Valdés, 2006, pp. 389-403. Si bien la problemática de los llamados derechos positivos o de bienestar no es propiamente la de si cabe realizar objeciones sobre la presunta fundamentación racional de los derechos fundamentales del ser humano, lo cierto es que aquéllos (los derechos positivos) pudiendo tomarse a la manera de uno de los corolarios más expresivos de éstos otros (los fundamentales) nos orientan a la hora de comprender la generalidad y/o universalidad en que se asientan, así como sus implicaciones en la conformación de un auténtico ideal de bienestar social.



CAPÍTULO 8

ÉTICA Y VOLUNTAD DE PODER EN  
LOS CONFLICTOS RELIGIOSOS

VICENTE SERRANO MARÍN  
(Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid)



**P**ARTIRÉ de una premisa que, a su vez, depende de una consideración más amplia de las relaciones entre religión y política: los conflictos rara vez son sólo religiosos y son casi siempre a la vez conflictos políticos. Los llamados conflictos religiosos son, en muchos casos, episodios o aplicaciones concretas de la utilización política de la religión o de las religiones, por tanto del uso de las religiones desde distintos poderes en conflicto. Esto resulta fácilmente reconocible en aquellas sociedades donde el poder político se vincula a la religión, pero eso no quiere decir que no se dé igualmente en sociedades que podemos considerar formalmente secularizadas, puesto que el mecanismo básico analizado ya en el *Tratado teológico-político*<sup>1</sup> de Spinoza se puede aplicar también a sociedades aparentemente secularizadas<sup>2</sup>.

1. *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza Editorial, 1986. Esa estrecha relación es una de las tesis fundamentales de la obra y tiene varias dimensiones de interés. Por lo que hace al papel de la religión en los conflictos políticos, queda explicitada en distintos lugares, como por ejemplo en el siguiente texto del Libro XX, 41: «Al contrario, cuando comenzó la controversia de los representantes y de los contrarrepresentantes a penetrar de la religión en la política y a agitar los Estados, se vio la religión destrozada por los cismas y se dieron muchos ejemplos de que las leyes que intentan dirimir contiendas religiosas más bien irritan a los hombres que los corrigen; que a muchos sirven para un desenfreno sin límites, y que además los cismas no nacen de un gran estudio de la verdad (fuente de mansedumbre y de tolerancia) sino de un apetito inmoderado de gobierno».

2. Sin entrar aquí en el concepto mismo de secularización y sus problemas (para lo que nos remitimos a nuestro escrito: *La secularización detenida*, en *Europa siglo XXI: secularización y estados laicos*, Madrid, Ministerio de Justicia, 2007, pp. 218-232) lo cierto es que los mecanismos básicos, según Spinoza, mediante los cuales se da la instrumentalización política de las religiones, la esperanza y el temor, se pueden aplicar también mediante otro tipo de discursos en sociedades aparentemente secularizadas.

No es necesario un recorrido muy profundo ni muy extenso por la historia de Occidente para constatar que unas mismas creencias religiosas conviven pacíficamente o bien se enzarzan en conflictos bélicos agudos en función de las coyunturas políticas. La península ibérica es un ejemplo inmejorable para corroborar lo que decimos. A siglos de conflicto le siguieron otros de convivencia y a éstos expulsiones coyunturales en función de los cálculos y las necesidades políticas.

En principio podemos considerar también como un principio difícilmente discutible que todo poder político es más fuerte cuanto mayor es la cohesión social y que la cohesión lo es mayor cuanto mayor sea el número de creencias básicas compartidas. Es esto lo que durante siglos ha convertido a la religión en una pieza inevitable de la lucha por el poder político, que se hace especialmente decisiva cuando fallan otros elementos de cohesión y de legitimación. Porque, en efecto, durante siglos, la religión, o mejor las religiones, han sido las instituciones sociales que gestionaban las creencias. Esto ya no es así en el mundo occidental postilustrado y moderno y muchos menos aún en el postmoderno donde a las religiones como gestores de las creencias y de los sentimientos básicos asociados a las mismas les han surgido competidores<sup>3</sup>. El más importante de estos competidores está dado en esa máquina de creencias asociada al mercado que es la publicidad en sus distintas formas, una maquinaria sutil y compleja que adopta incluso la forma de una manifestación cultural, según los casos, como ocurre con la industria cinematográfica o con una buena parte de las herramientas de comunicación de masas. De hecho, incluso lo que hoy llamamos medios de información no son en ocasiones

3. Algunos de los cuales son los llamados «nuevos gestores de la conciencia moral colectiva», que pretende dar nombre a las múltiples organizaciones «moralizantes» de las sociedades contemporáneas. Pero más del papel de estos nuevos grupos y ONGs, lo cierto es que la sociedad de la información-espectáculo es en su conjunto una gran maquinaria al servicio de la generación de «creencias», aunque en este caso de lo que podríamos llamar «creencias-basura», lo cual da una considerable superioridad a esos llamados nuevos gestores o a las religiones, que suelen ser instituciones elaboradas por el trabajo de generaciones y contienen siempre un caudal de sabiduría acumulada.

sino meros medios de propagación a partir de agendas desarrolladas por los poderes internacionales y nacionales.

Las democracias modernas occidentales surgen en gran medida como resultado de las llamadas guerras de religión<sup>4</sup>, muy vinculadas al ideal de tolerancia, y tal vez por esa misma razón existe la tendencia a interpretar que la convivencia pacífica entre distintas creencias es patrimonio exclusivo de este tipo de sociedades<sup>5</sup>. Hay autores, como Berger y Luckman, que prefieren hablar de pluralismo en lugar de secularización como el rasgo característico de la modernidad<sup>6</sup>. Sin embargo, nada hay más ajeno a la realidad. Distintas creencias religiosas han convivido en todo periodo histórico y bajo todo tipo de regímenes, mientras que en nuestros días el proceso globalizador parece homogeneizar como nunca no ya sólo los principios comunes de organización, sino también las costumbres y las creencias básicas inherentes a una sociedad de producción masiva de mercancías. En ese sentido no parece nada improbable el título de *Imperio* dado por Negri y Hardt a su análisis de las sociedades contemporáneas tras la caída del muro de Berlín<sup>7</sup>.

Ahora bien, ¿qué es lo que hace diferente al imperialismo moderno y contemporáneo y qué relación guarda, a su vez, con la cuestión de la ética, la moral y el conflicto religioso? Es lo que podemos llamar la paradoja del pluralismo y que consiste básicamente en que formalmente parece respetar cualquier creencia y por definición y en eso es pluralista, pero en realidad impone una creencia dominante, creencia que como tal es incompatible con determinadas creencias, con aquéllas que impiden crecer al principio dominante a partir del cual se

4. Conflictos que enfrentaban, por cierto, a distintas comunidades cristianas y que en gran medida recubrían conflictos políticos que dieron lugar a la Europa moderna.

5. Cfr., en este sentido, el concepto mismo de las sociedades democráticas de John Rawls, *Justicia como equidad. Una reconsideración*, Barcelona, Paidós, 2002.

6. Cfr. Berger y Luckmann, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre* Barcelona, Paidós, 1997.

7. Toni Negri y Michel Hardt, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002.

forja el aparente pluralismo. Hay otra forma de expresar esta misma paradoja, con arreglo a la cual el pluralismo aparente se hace depender de un único principio que genera esa apariencia pero elimina cualquier posibilidad de principios alternativos. Esto es lo que trataremos de aclarar en lo que sigue.

La cuestión se puede abordar desde distintos lugares, pero yo la abordaré directamente desde una consideración vinculada a las cuestiones propias de lo que se llama ética o filosofía moral y utilizaré algunas nociones hoy muy extendidas en ese ámbito, partiendo de la diferencia misma entre ética y moral, puesto que con frecuencia se considera que determinadas culturas, no occidentales y en todo caso «no modernas», a lo sumo han alcanzado códigos morales rígidos, pero en ningún caso una ética en el sentido de las elaboraciones modernas del mundo surgido de la Ilustración y que habrían inspirado a su vez los Derechos Humanos. Aunque esta afirmación y otras semejantes se han cuestionado con frecuencia para atacar la tendencia universalista de los principios éticos, pues supuestamente no dejamos de aplicar una categoría *occidental* para discriminar y valorar diferencias entre lo occidental y el resto. Sin embargo, hay que decir que una objeción como ésta descansa, a su vez, en una confusión según la cual Occidente se apropia del conjunto de la cultura que se ha generado en el espacio geográfico y cultural mediterráneo y se olvida con frecuencia que ese espacio es compartido por otras culturas y visiones que serían en eso tan occidentales, o tal vez más, de lo que lo es, por ejemplo, la cultura anglosajona trasladada al otro lado del Atlántico y del Pacífico. En concreto, y en el ámbito de la filosofía moral, se olvida con frecuencia que el Islam hizo de puente entre el legado cultural griego y el mundo cristiano medieval.

Pero dejando ahora esa cuestión y regresando al hilo del discurso cabe afirmar que la situación es en apariencia la siguiente: las sociedades occidentales esgrimen la defensa de la ética frente a los contenidos morales, que se consideran por definición dogmáticos, de cualquier religión. La religión en sí misma, cualquiera que sea, se respeta y por definición, pero en la medida en que esas sociedades, o parte de

ellas, a su vez, en muchos casos no respetarían las libertades propias de las sociedades secularizadas, esas sociedades no habrían alcanzado el momento ético y entonces moralmente serían sociedades inferiores, o indecentes o por lo menos no decentes, que es el término que se usa con frecuencia<sup>8</sup>. Es decir, que Occidente afirma ahora una superioridad moral igual que durante siglos la afirmó en términos civilizatorios o técnicos<sup>9</sup>. Pero justamente esa superioridad moral es la que en aras de unos valores que se pretenden o afirman como universales «legítima» en último extremo intervenciones, que por supuesto, no son injerencias en asuntos internos, sino intervenciones en nombre de los Derechos Humanos, de la ética y de los valores.

De hecho la diferencia básica entre la moral y la ética residiría en el carácter dogmático de la primera frente al carácter de libre reflexión de la segunda. La primera impone normas al sujeto, normas cerradas y acabadas, mientras que la segunda da criterios para la reflexión a partir de los cuales obtener normas. Siempre ha sido así, tanto en Grecia como en las sociedades modernas donde la ética reaparece justamente frente a la moral, frente a lo que Kant llamaba la heteronomía en sus distintas versiones<sup>10</sup>. Una expresión contemporá-

8. La noción de lo *decente* y lo *indecente* no deja de ser una valoración moral de escaso peso científico. El término aparece ya, entre otros en autores tan importantes como Walzer o Rawls. Avishai Margalit, publica en los 90 un libro con el título *La sociedad decente*, Barcelona, Paidós, 1997.

9. La crítica a un supuesto etnocentrismo o eurocentrismo ha sido superada precisamente mediante la herramienta moral. Occidente habría dejado de ser superior en términos culturales o civilizatorios, para pasar a serlo en términos morales y éticos. La ética y la moral se convierte ahora en nueva herramienta del imperialismo. No tiene desperdicio en este sentido la cita de Rorty que no dejo de recordar siempre que tengo ocasión y con arreglo a la cual la ética occidental es en realidad un principio llamado a expandirse para el bien de los otros pueblos. La solidaridad en ese contexto se convierte en un concepto tan perverso como vemos hoy que lo era el de la fe auténtica y salvadora en los siglos pasados. La única diferencia es que en teoría el nuevo credo salvífico no se impone y por definición representa una realidad tolerante. El término que utiliza Rorty es el de una justicia ampliada. Cfr. *El pragmatismo, una versión*, Barcelona, Ariel, 2000.

10. Heterónoma para Kant es aquella concepción moral que hace depender las decisiones de un agente externo, o bien de la naturaleza. En ese sentido serían heterónomas las morales de

nea de este modo de concebir las relaciones ente ética y moral lo encontramos en la obra de John Rawls, para quien el momento ético se vincula justamente a la noción de equilibrio reflexivo, mientras que el momento moral podríamos considerar que se sitúa en lo que Rawls denomina visiones comprensivas del mundo. El equilibrio reflexivo<sup>11</sup>, como pieza clave de la justicia, se da precisamente donde en una sociedad dada se ponderan las diferentes creencias que conviven en ella y a partir de esa ponderación se obtienen normas que no se identifican ya con otras normas dogmáticas, propias de una visión del mundo comprensiva. Ahora bien el modelo de una moral comprensiva o de una visión del mundo comprensiva es precisamente la religión. Se trata de sistemas organizados de creencias que afectan al conjunto de las cosas, y que además lo hace con especial intensidad.

Pues bien, cabe entender que en general las sociedades occidentales, de las que surge esta noción, vinculada a su vez a lo que se ha dado en llamar procesos de secularización, a la Ilustración y a la modernidad en sus conjunto, parecen situarse en el ámbito de la ética y los conflictos que pueden enfrentarla a otras creencias, ya en el interior de estas sociedades, ya en el exterior, son conflictos articulados éticamente. Dicho de otra forma, el punto de partida inicial ante estas situaciones es que en los conflictos internos entre creencias que se dan en el seno de las sociedades occidentales, estas poseen un mecanismo

origen religioso, porque el mandato divino aparece como una imposición externa, como las morales hedonistas, que hacen descansar los criterios morales en elementos «naturales», es decir, externos al sujeto entendido como ser racional, por ejemplo, en el placer que depende de nuestra condición natural. Interesante que Kant reúna en esa caracterización los dos polos de la oposición que aquí debatimos, pues si las morales religiosas vigentes hoy serían heterónomas en el primer sentido, no lo serían menos las éticas supuestamente liberadoras desde el Occidente, especialmente el triunfante pragmatismo, que no por casualidad ve en Kant su mayor enemigo.

11. En un sentido amplio es justamente el equilibrio entre distintas creencias, pero no sólo como transacción y negociación sino como un plus, que para Rawls es justamente el fundamento de la justicia en una sociedad bien ordenada. *Justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona, Paidós, 2002.



ético básico para su solución o bien varios mecanismos, todos ellos de carácter ético. Y por lo mismo cabe entender que en los conflictos entre las sociedades occidentales y las que supuestamente no lo son, por no haber conocido ilustración, etc., aquéllas actuarían desde la ética, mientras que las otras no habrían alcanzado el momento ético. De aquí se deriva a su vez y en su conjunto la superioridad ética de estas sociedades<sup>12</sup>, y finalmente, como consecuencia de esta superioridad ética una legitimación, que determinaría incluso la intervención militar según los casos. Por lo mismo esta situación implica a su vez la superioridad misma de lo ético frente a lo religioso, para el caso de que ambas entraran en conflicto, lo que no tiene por qué producirse necesariamente.

Pero analicemos detenidamente la cuestión. La superioridad de lo ético frente a lo religioso y a lo moral no está dada en el contenido o en lo material, sino justamente en una dimensión formal, en el hecho de que, en principio, una sociedad del tipo de las occidentales tal como idealmente se las concibe permite cualquier contenido, cualquier creencia. La superioridad no está tanto en las creencias, sino más bien justamente en que en las sociedades occidentales habría, por así decir, un principio formal, superior a cualquier tipo de creencia y que se ejemplificaría, como una de sus manifestaciones, en la libertad religiosa en cuanto una manifestación más de los derechos humanos aplicados a esta esfera<sup>13</sup>.

En ese sentido cabría interpretar el multiculturalismo como una expresión y una consecuencia de esa concepción «tolerante». Nacido de situaciones específicas y concretas en el mundo anglosajón, se ha

12. Que serían justamente las que habrían alcanzado un momento ético en los términos de Rorty, mencionados más arriba, y las que deben ampliar su círculo expansivo, primero «contando lo bien que nos va» como afirma Rorty (*op. cit.*, pp. 246-247), y luego, según los casos, por otros medios, aunque esto último no lo dice ya Rorty.

13. Desde Spinoza en el ya citado *Tratado teológico-político* la democracia se caracteriza frente a las otras formas de gobierno precisamente por eso. El origen mismo de las instituciones democráticas en el principio de tolerancia no ofrece dudas si acudimos a la obra de Locke.

generalizado a todo tipo de situaciones y se ha convertido en una noción de amplio despliegue<sup>14</sup>. Como tal se ha aplicado y se aplica también a las visiones comprensivas del mundo que llamamos religiones. Aunque se ha intentado proyectar a escala planetaria en el marco de una sociedad global, y de hecho se seguirá intentando, lo cierto es que en principio de él se habla como un mecanismo interno. Sin embargo, el modelo multicultural, en lo que al conflicto religioso se refiere, no es de fácil aplicación, salvo para casos muy específicos. Porque cuando hablamos de conflictos religiosos hablamos de conflictos muy concretos. El modelo multicultural no sirve de gran cosa a niveles internos si no tenemos en cuenta que las comunidades religiosas en el seno de una sociedad occidental dada están en relación con una comunidad más amplia que es la comunidad religiosa y que no se vincula necesariamente y casi nunca a un solo Estado. O dicho de otra manera, el conflicto interno, cuando es religioso, no es nunca un conflicto interno sin más, sino que se enmarca en un conflicto más amplio. Y ese conflicto más amplio en nuestros días a su vez se enmarca en otro de naturaleza internacional. Esto que decimos se ha ejemplificado bien en los distintos episodios de conflicto en los últimos años y que como tales han trascendido fronteras estatales, como ha ocurrido con las viñetas de Mahoma en el norte de Europa.

Cuando Fukuyama escribió sobre el *Fin de la historia*<sup>15</sup> lo hizo en un contexto donde ese conflicto era otro, no era considerado religioso, sino que era considerado ideológico. Se suponía que el *final de la historia* suponía la primacía del modelo occidental. Fukuyama en aquel momento no consideró el conflicto religioso. Porque de hecho tanto en el mundo occidental como en el comunista convivían distintas creencias religiosas, muchas de las cuales estallaron en conflictos una vez que se llegó al supuesto fin de la historia, lo que prueba, una

14. Para una definición en este sentido nos remitimos a la obra ya clásica de Kymlicka: *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996.

15. *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1989.

vez más, que esos conflictos religiosos obedecen a razones políticas que tienen que ver con el equilibrio mundial de poderes, aunque superficialmente aparezcan revestidos de caracteres religiosos.

El nuevo orden mundial siguiente a la caída del muro de Berlín, el supuesto fin de la historia, reveló la aparición de un nuevo conflicto ejemplificado en la guerra del Golfo y también en otros conflictos con ingredientes también aparentemente religiosos. Más allá de sus diferencias aparentes, lo que todos tenían en común era la emergencia de un nuevo policía mundial que interviene desde Occidente y en principio de defensa de las posiciones de Occidente y además de forma generalizada bajo la aparente legitimación de la ética: la defensa de la libertad y las libertades occidentales. En todo caso, de manera creciente ese conflicto se ha ido focalizando, visibilizando y decantando por la confrontación frente a determinadas manifestaciones islámicas extremas, a pesar de que como ocurre en la Guerra de Irak, nunca se probó la vinculación de ese estado con el grupo terrorista internacional dirigido por Bin Laden ni la existencia de armas de destrucción masiva, que supuestamente suponían una amenaza. Por esas fechas la tesis del final de la historia empezaba ya a ser sustituida por la del conflicto de civilizaciones, según la obra de Huntington<sup>16</sup>.

Este es el conflicto real. La pregunta respecto de éste es si la civilización occidental mantiene su primacía ética realmente frente a otras que al no haber sido secularizadas no habrían llegado al momento ético, o al momento de la ética posconvencional por utilizar la terminología del Kohlberg<sup>17</sup> a los pueblos y/ o civilizaciones. En concreto lo más característico de este nuevo conflicto es precisamente la aparición de que se enfrenta a una realidad ética frente a un mundo religioso fanático, aunque, por volver al caso de Irak, no era éste precisamente un estado especialmente teñido de fundamentalis-

16. *El choque de civilizaciones*, Madrid, Paidós, 1997.

17. Lawrence Kohlberg, *Psicología del desarrollo moral*, Bilbao, Desclee Brouweer, 1992.

mo religioso islamista, al menos no en el momento de comenzar el conflicto. Por tanto, como tal el conflicto se presenta con la apariencia de un conflicto religioso y en concreto de una sociedad religiosa frente a una sociedad ética. O dicho en otros términos, un conflicto en el que una moral comprensiva en apariencia intolerante trata de imponerse a cualquier otra, incluso por las armas y la violencia, frente a lo cual responde la sociedad occidental desde la ética, la tolerancia y el respeto. Consideradas así las cosas, en efecto, estaríamos ante un conflicto religioso, en concreto ante un conflicto en el que una religión, desde la intolerancia, genera una nueva forma de guerra santa, «terrorista», a la que Occidente responde, supuestamente desde la tolerancia y el respeto a los Derechos Humanos.

Analicemos brevemente si es así y en qué términos. Obviaré en primer lugar la disensión del propio Occidente a este respecto, porque en sí misma no es un argumento y es más aparente que real. Obviaré, por ejemplo, los millones de personas que se manifestaron contra la guerra en otros muchos países, porque de hecho la situación de la guerra de Irak, en mi opinión, a pesar de un conjunto de nada despreciable diferencias formales, no dista demasiado del modelo que planteamos y que se daría en otros contextos. Obviaré también las dimensiones geopolíticas o estratégicas, respeto de las que no tengo herramientas suficientes de análisis y me centraré únicamente en su apariencia en forma de dimensiones ético/morales del conflicto.

Creo que el núcleo del problema está en lo que ha sido el origen de las sociedades que llamamos modernas y secularizadas y también de lo que llamamos sociedades que serían del tipo de la planteada por Rawls, pero también a su modo por Walzer. Es decir, que el tipo de principio ético, de justicia o moral, sea compatible con otras múltiples comprensiones del mundo. La superioridad ética estaría en ese aspecto: mientras que una sociedad de esas características no estaría tolerando otras visiones, la de Occidente sí.

A este respecto resulta una obviedad que las sociedades occidentales, preferentemente cristianas, no imponen el cristianismo y desde

el punto de vista de la apariencia, eso juega a su favor<sup>18</sup>. Pero formularé la pregunta de otro modo: ¿las sociedades occidentales en su conjunto son compatibles con las creencias religiosas, con otras creencias que no sean el cristianismo de cuyas tradiciones surgen? La respuesta a esto es obviamente que sí, porque ese es el fundamento de las sociedades modernas, basadas en el principio de tolerancia y en derechos y libertades, de entre los cuales la libertad de pensamiento y la libertad religiosa son decisivos, como lo es el pluralismo en los términos que vimos. Pero es ahora cuando yo querría aplicar la paradoja del pluralismo a la que me refería más arriba. Y para ello comenzaré por hacer una nueva pregunta que sustituya a la anterior: ¿las sociedades occidentales tienen un sistema de creencias propio más allá del que todos reconocemos como estrictamente religioso? En caso afirmativo: ¿ese sistema es compatible con otros sistemas de creencias?

Expondré brevemente una hipótesis de trabajo de una forma muy directa:

1. El sistema de creencias occidental se basa en una creencia y en un principio que podemos resumir en la voluntad de poder como afecto básico al que se subordinan todos los demás.
2. Obviamente eso que llamamos afecto básico es en apariencia compatible con cualquier otro sistema de creencias, porque por definición y en apariencia significa la liberación de cualquier atadura moral, si bien no de ataduras legales, es decir, de ataduras que hagan posible la convivencia básica en los términos del Leviatán hobbesiano.
3. Por tanto, en apariencia y a un nivel superficial, ese afecto, esa creencia básica encontrará una forma ajustada bajo lo que llamamos ética, es decir, bajo un sistema tolerante y compatible.

18 Aunque obviamente son cristianas prácticamente todas ellas. Especialmente la americana del norte. Si bien en ningún caso el objetivo de la guerra es la imposición de esa creencia o cualquiera otra religiosa, sino más bien e idealmente un sistema democrático y de derechos que respete todas las creencias.

4. Sin embargo, esa creencia básica, por definición y a largo plazo, tiende a disolver cualquier otra creencia y a destruirla. De hecho cualquier creencia que plantee límites a la voluntad de poder acaba por ser irreconciliable con ella, de manera que es cuestión de tiempo que tienda a eliminarla. Y lo hará según lo que se podría llamar el modelo de la reserva, es decir, el implantado en los países anglosajones, conservando la apariencia de la creencia, es decir, un museo o una reserva, pero sin alma.

Porque lo cierto es que lo propio de las morales como las doctrinas éticas se basan en limitar el deseo del sujeto moral; si esa capacidad de limitar desaparece de forma efectiva, entonces estamos sólo ante una apariencia de religión, de moral o de éticas. Precisamente con la única excepción de teorías éticas en las que el único objetivo es el incremento de esa voluntad, como ocurre con el utilitarismo implantado en los mismos países que el que hemos denominado «modelo de reserva».

Estos cuatro postulados, que son de difícil prueba y son más bien tesis y afirmaciones, pueden resultar crípticos sin alguna explicación que los ilustre. Por ello quisiera hacer alguna consideración aclaratoria. La noción de voluntad de poder que utilizo está tomada, como es obvio, de la obra de Nietzsche. Pero no asume en nuestra tesis la carga de la obra de Nietzsche en su conjunto, sino que más bien pretende ejemplificar mediante ese término un principio explicativo del movimiento fundamental de las realidades occidentales a lo largo de los siglos modernos. Cuando Heidegger define la *voluntad de poder* de Nietzsche lo hace en términos de voluntad de voluntad, es decir, una voluntad que se tiene a sí misma por objeto, lo que es lo mismo, una voluntad cuyo objeto es acrecentarse como voluntad. En ese sentido la obra de Nietzsche no es tampoco muy original, como es sabido, porque no hace sino recoger, como a su modo también Freud, una corriente que arranca, como mínimo, de un siglo atrás y que se puede detectar en Schelling y su filosofía de la naturaleza o en general en

todo el idealismo y su tratamiento del principio de lo moderno como un principio que tiende a encontrarse a sí mismo en el infinito sin conseguirlo nunca, como ocurre en Fichte, el cual, a su vez, no hace sino reproducir la noción misma de razón como proceso hacia lo incondicionado en términos kantianos y que hubiera sido impensable para un griego, para quien la razón es justamente todo lo contrario, es el límite y nunca lo que nos impulsa superar el límite<sup>19</sup>.

En realidad el mundo moderno comparte ese elemento común porque comparte la ausencia de la vieja divinidad cristiano-medieval a la que sustituye, la del Dios **omnipotente**, pero que en la medida en que ha dejado de ser divinidad y totalidad, para explotar en esos innumerables átomos *hobbessianos*, de innumerables máquinas deseantes, ese Dios **omnipotente** ha dejado de ser perfecto y, por tanto, su ansia no encuentra satisfacción ni límite. Una divinidad como esa, un ansia sin fin, es justamente lo que queríamos ejemplificar con la expresión voluntad de poder. Podríamos haberlo hecho también con el término *voluntad* sin más de Schopenhauer, pero el de Nietzsche es más completo. También lo podríamos haber hecho apelando a la noción misma de *capital* en los términos que le da Marx cuando nos dice que se parece mucho a la crematística de la que habla Aristóteles en su *Política*, pues, en efecto, el capital como noción se caracteriza por una inevitable tendencia al incremento que es su razón de ser. Pero la *voluntad de poder* como metáfora es una expresión mucho más valiosa que el capital o que el deseo porque abarca más, o mejor, porque tiene

19. Este tipo de formulaciones, tan decisivas y constantes de las filosofías modernas, son ajenas al mundo premoderno, que precisamente vería en ello el horror mismo del exceso y de la ausencia de límite. De hecho, todo la filosofía moderna comparte, disputa y se organiza en torno a esa noción que podemos llamar voluntad, incluyendo al primer moderno que es Ockham, pero también al mismo Descartes, cuyo *cogito* abarca por supuesto también la voluntad y fundamentalmente ella. Y no digamos a Hume que no ve en los sujetos sino máquinas de pasiones a las que la razón se adapta o al Hobbes que compone toda su política a partir de átomos deseantes hacia el infinito e ilimitadamente. El mismo Spinoza, que es capaz de ir a contracorriente, lo hace a partir del mismo principio, lo que llama *conatos*, con la única diferencia de que Spinoza es capaz de encontrar un límite, como en otro contexto lo halla también Kant.

pretensiones ontológicas de abarcarlo todo y además precisamente en sustitución de la divinidad<sup>20</sup>.

Pero traduciremos esto mismo a otro lenguaje menos cargado de referencias histórico-filosóficas y más actual. Occidente vive ya en la posmodernidad hace tiempo y de eso no parece haber duda. La posmodernidad, más allá de otras caracterizaciones posibles, parece convenir en la pérdida de la fe en los grandes relatos como elementos de emancipación<sup>21</sup>. Esto incluye no sólo las viejas religiones positivas y reveladas, cuya esencia, no lo olvidemos, es un relato de esa revelación misma, sino que más allá de éstas se dirige incluso a versiones que podríamos llamar secularizadas de esos relatos. Lo que todos tienen en común precisamente, desde el punto de vista de la postmodernidad, era esa función legitimadora, o dicho de otro modo, ética y moral. Ética en los casos secularizados, puesto que no se impondría dogmáticamente sino a partir de la razón, y moral en los casos de las religiones positivas. La postmodernidad, sin embargo, parece haber nivelado la ética y la moral, por un lado, y por otro haber desplazado ambas por otra instancia: que es precisamente esa voluntad de poder y cuya máxima expresión sería, si nuestra hipótesis es correcta, el pragmatismo y las morales dependientes de éste.

Las ha nivelado al convertirlas a todas en relato y las ha desplazado porque al ser todas relatos se insertan en una teoría general más amplia que es la de los juegos del lenguaje esbozada por el segundo Wittgenstein y su correspondiente pragmática como único criterio

20. Sobre esto último nos remitimos al capítulo dedicado a Nietzsche en nuestro libro: *Nihilismo y modernidad*, México, Plaza y Valdés, 2006.

21. Seguimos la definición básica de Lyotard en *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 1987. No obstante la posmodernidad filosófica puede considerarse superada, ya a partir del conocido asunto Sokal (Sokal y Bricmont, *Imposturas intelectuales*, Barcelona, Paidós, 1999). Más allá de eso, sin embargo, desde un punto de vista sociológico, creo que la postmodernidad se ha instalado en nuestras vidas. Una buena muestra sería repasar las tesis del propio Lyotard. De algún modo todas se han confirmado. La obra de Zigmunt Bauman (entre otras, por ejemplo, *La globalización. Consecuencias humanas*, México, FCE, 1999) a lo largo de estos años, creo que describe muy bien ese nuevo universo. Pero curiosamente Bauman la llama modernidad, sólo que le añade el calificativo de líquida...



que sustituye la legitimación, tal como acertadamente describió y anticipó Lyotard en su obra hace ya décadas. Desde esta perspectiva es desde la que debemos abordar el conflicto religioso, en realidad político.

En el orden moral triunfante en Occidente estamos ante relatos en disputa, bajo una pragmática extraída en parte de la teoría de los juegos del lenguaje del segundo Wittgenstein, en la que todo lo sólido, pero también todo lo sagrado, se desvanece bajo el juego, que a su vez se subordina a la voluntad de poder: metáforas metonimias, puro lenguaje, que decía el Nietzsche de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Donde esto es así, lo sagrado no es tolerado, por no comprendido, al ser sólo un juego. Porque cualquiera que sea la definición que se le quiera dar, lo sagrado es lo único que no puede considerarse juego. Pero precisamente lo sagrado ha sido en virtud de eso mismo, en cuanto absoluto, la forma de pensar el límite en las acciones. Por su parte la ética era y ha sido otra forma de pensar el límite en las sociedades capaces de prescindir de la religión como instrumento de cohesión social. En la era de la voluntad de poder el límite, ya sea como lo sagrado ya en otras formas, no puede *tolerarse*. Así, la aparente superioridad de la ética sobre la moral se desvanece y con ella la apariencia de conflicto religioso también, y entonces sólo queda saber cuáles son las reglas del lenguaje de la guerra, sobre todo cuando como juego se sustrae y recibe ya otro nombre.



CAPÍTULO 9

## ÉTICA Y MORAL DEL CONFLICTO RELIGIOSO

MARY C. IRIBARREN  
(Soka University of America)



1. Preliminares en torno a los términos ética, moral y conflicto - 2. El principio auxiliar de la cordialidad - 3. La unión, esencia de las religiones - 4. Perversión moral y «guerras de religión» - 5. Actitud de los líderes religiosos frente a la guerra y el conflicto religioso. Los presupuestos de la paz

**E**L tema planteado en esta mesa redonda del IX Seminario de las Tres Culturas: «Ética y moral del conflicto religioso», es tema de candente actualidad: no hay más que examinar al azar los titulares de algunos ejemplares de la prensa mundial de los últimos años: «The evolution of hatred» (The Star Tribune, A-29 Minneapolis, 14-10-2001), «The Bible and the Qur'an. Searching the Holy Books for Roots of Conflict & Seeds of Reconciliation» (Kenneth L. Woodward, Newsweek, 11-2-2002), «The Time of the Shia» (Financial Times, 30-8-2003), «Why They Hate Each Other» (Bobby Gohsh, TIME, 5-3-2007). La lista podría prolongarse de manera casi interminable, especialmente en estos tiempos en que enfrentamientos políticos entre el mundo árabe y musulmán y el mundo occidental judeo cristiano favorecen de alguna manera la confusión entre conflictos políticos y conflictos religiosos. Precisamente en momentos como estos hace falta no mezclar política y religión y lograr que gente de buena voluntad participe en la vida social y política para evitar la última degeneración del conflicto político: el conflicto armado. Un enfrentamiento político nunca debe llegar a convertirse en enfrentamiento armado. Y un enfrentamiento armado nunca debe y puede ser un conflicto religioso.

## 1. PRELIMINARES EN TORNO A LOS TÉRMINOS ÉTICA, MORAL Y CONFLICTO

PUES bien, ateniéndonos ahora al título propuesto, examinaremos brevemente en primer lugar las nociones de *ética y moral*. Cabría preguntarse si los conceptos de ética y moral son exactamente lo mismo. No faltan quienes, desde una perspectiva más bien analítica, tratan de establecer distinciones en el estrecho espacio de unos conceptos tan cercanos. En mi opinión la respuesta es que los conceptos de ética y moral no coinciden plenamente, sino que exhiben cierta diferencia entre ambos. Curiosamente, investigando se observa que, principalmente en el ámbito sajón, se habla mucho de ética y no tanto de moral.

Entre las posiciones que coleccionan menos rechazos están principalmente aquéllas que asignan a la ética el establecer los principios más fundamentales del actuar honesto en un determinado ámbito de la conducta humana<sup>1</sup>. Para los que favorecen esta visión de la ética, la moral es la disciplina que da un paso adelante en la orientación práctica<sup>2</sup>.

La ética orienta las más básicas consecuencias del imperativo «Haz el bien, evita el mal». Por ejemplo, la ética de una determinada profesión, dibuja qué actitudes y prácticas son esencialmente adecuadas al perfil honesto de esa profesión, y cuáles claramente alejarían esa profesión de su bondad y honestidad esencial.

La moral se adelanta a facilitar el camino con preceptos que favorezcan el que se haga lo que se debe hacer y se evite lo que conviene

1. Según la *Real Academia Española*, la ética es la «parte de la filosofía que trata de la moral y de las obligaciones del hombre» y el «conjunto de normas morales que rigen la conducta humana». Algo es ético cuando es «recto, conforme a la moral» (*Diccionario de la Real Academia Española*, versión electrónica).

2. La moral es la «ciencia que trata del bien en general, y de las acciones humanas en orden a su bondad o malicia». Como adjetivo «moral» es lo «perteneciente o relativo a las acciones o caracteres de las personas, desde el punto de vista de la bondad o malicia» (*Diccionario de la Real Academia Española*, versión electrónica).

evitar. Naturalmente hablamos de normas y preceptos internos, porque si damos un paso en dirección al precepto externo, saltamos a la coacción externa y nos introducimos rápidamente en el campo del derecho.

Como hipótesis de trabajo, vamos a aceptar esta distinción entre ética y moral, y aplicarla al ámbito del conflicto religioso para esbozar, si el acuerdo lo permite, que: a) es absolutamente unético justificar el recurso a la violencia como medio de propagación del ideal religioso y b) es obligación moral de los líderes religiosos buscar activamente la paz y la concordia.

Hablamos también de «conflicto». Pues bien, el término *conflict* se usa con frecuencia en inglés, pero el término conflicto mantiene acepciones más fuertes en español. Veamos de nuevo las definiciones del Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua:

**Conflicto** (Del lat. *conflictus*)

1. m. Combate, lucha, pelea. U. t. en sent. fig.
2. m. Enfrentamiento armado.
3. m. Apuro, situación desgraciada y de difícil salida.
4. m. Problema, cuestión, materia de discusión.
5. m. Psicol. Coexistencia de tendencias contradictorias en el individuo, capaces de generar angustia y trastornos neuróticos.
6. m. desus. Momento en que la batalla es más dura y violenta.

(*Diccionario de la Real Academia Española*, versión electrónica)

En español, «combate, lucha, pelea» es la primera acepción del término conflicto. En inglés en cambio «*prolongued armed struggle*» es la segunda acepción del término «*conflict*», siendo la primera acepción para el Oxford Dictionary simplemente «*a serious disagreement or argument*».

## 2. EL PRINCIPIO AUXILIAR DE LA CORDIALIDAD

PUES bien, cuanto más cercano esté nuestro concepto de conflicto a la citada acepción del diccionario español («combate, lucha, pelea») más incompatible es con la religión. En ese sentido estricto de «lucha, pelea, combate», conflicto y religión son de alguna manera contradictorios. Religión viene del latín *re-ligare*, «volver a unir», y su función es llevar el hombre a Dios y a los demás, incluso hasta llegar a amar a los enemigos.

Aunque no faltan quienes acusan a la religión de ser origen de peleas y conflictos humanos, sin embargo, el sentido común muestra esa posibilidad como una inconsecuencia. Por ejemplo, el 5 de marzo de 2007, TIME Magazine publicaba un artículo sobre relaciones entre Shí'itas y Sunnis en Iraq que titulaba periodísticamente «Why They Hate Each Other». El artículo afirma que en la actualidad el conflicto entre ambas facciones ha llegado a tal extremo que «the hatred between Iraq's warring sects is now so toxic, it contaminates even the memory of a shinning moment of goodwill». Y el periodista describe en el artículo uno de esos momentos de buena voluntad. Un caso enternecedor que muestra cómo el que sigue una religión no puede odiar sino amar. El 31 de agosto de 2005 una estampida entre peregrinos Shiitas en un puente sobre el río Tigris a su paso por Bagdad llevó a que cientos de ellos, llenos de pánico, saltaran al agua y perecieran. Varios muchachos de Adhamiya, la barriada Sunni en la rivera este, se lanzaron al río para rescatarles. Entre ellos Toman al-Obeidi, que salvó a 25 personas hasta que le fallaron las fuerzas y se ahogó. Casi 1000 peregrinos murieron esa tarde. A pesar de todo, en aquel momento, los líderes Shiitas de la rivera oeste alabaron públicamente «el martirio» de al-Obeidi, su gesto y la valentía de sus amigos. Por su parte, los vecinos de Alhamiya sostuvieron que el sacrificio de al-Obeidi era prueba de que sus vecinos Sunnis no tenían mala voluntad hacia sus vecinos Shiitas del otro lado del río<sup>3</sup>.

Es difícil ver un conflicto religioso armado como algo normal. Creo que se puede decir que el conflicto religioso, si no anético e

3. Bobby Gohsh, TIME, March 5, 2007, p. 29.



inmoral de por sí, es al menos una inconsecuencia radical, que sólo la debilidad humana puede explicar. Envolverse en conflictos y peleas por motivos religiosos es esencialmente contradictorio.

En cierto modo lo mismo ocurre a nivel personal. En el ámbito de la propia intimidad personal se supone que la religión lleva a la paz y a la unión con Dios. Pero si la religión, en cambio, provoca en el individuo una ruptura de su equilibrio psicológico, en ese mismo momento se ha terminado la religión. Es como aquella definición del viejo profesor que definía el Derecho de Familia como «aquella parte del derecho que comienza cuando termina la familia». Cuando a nivel personal hay «conflicto» religioso, empieza el conflicto, y se acaba la religión. O la religión acaba con el conflicto o el conflicto acaba con la religión.

Todo conflicto es ruptura y toda religión auténtica es *re-ligare*, algo que une al hombre a Dios y a sus semejantes. No cabe la coexistencia consciente y real de ambos –religión y división–, sólo la habilidad/debilidad humana para cerrar los ojos a la realidad.

Volviendo a la distinción entre ética y moral, esbozada al principio, se puede decir que una religión de conflicto es esencialmente anética, ya que la primera norma moral –de una manera u otra presente en todas las religiones– es amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo. En definitiva, toda religión tiende a vencer la violencia con el amor, primer principio ético de la religiosidad. Este principio ético básico será la piedra de toque de toda norma moral que luego se derive en ese entorno religioso.

De tal imperativo ético toda religión auténtica desciende en un terreno práctico a establecer normas morales concretas, casuísticas determinadas, que precisamente faciliten el eliminar todo odio y violencia tanto entre los pueblos como entre los individuos<sup>4</sup>. Siempre con

4. «Recourse to violence in the name of religious belief is a perversion of the very teachings of the major religions. I reaffirm here what many religious figures have repeated so often: the use of violence can never claim a religious justification, nor can it foster the growth of true religious feeling» (Message of his holiness Pope John Paul II for the Celebration of the XXXII World Day for Peace, 1 of January, 1999. [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/messages/peace/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_1\\_p\\_3](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_1_p_3)).

la aspiración de eliminar toda violencia del interior mismo del individuo. No sería por tanto «buena» una religión que promueva el conflicto o atormente a la persona.

En definitiva, la tesis fundamental a la que se vuelve una y otra vez es que conflicto y religión son antitéticos. Tanto a nivel social como a nivel personal. O el conflicto acaba con la religión o la religión con el conflicto. Hasta que no hay paz no hay religión. Y sólo cuando hay paz puede haber auténtica religión.

### 3. LA UNIÓN, ESENCIA DE LAS RELIGIONES

¿QUÉ es conflicto? Conflicto es lucha, enfretamiento, separación. Siempre implica una idea de separación. Por el contrario la religión siempre implica unión. Basta el somero examen que hacemos a continuación de las formas de espiritualidad y religiosidad más extendidas para comprobar que, en la esencia de todas estas religiones, se encuentra una aspiración a la paz y la unidad.

Empezando por el pensamiento espiritual-religioso oriental, el Taoísmo como filosofía moral se propone ayudar a lograr la integración y armonía interior de toda persona. En el Taoísmo el egoísmo se considera como la raíz de toda disarmonía y, por tanto, del sufrimiento de la persona humana. Así el individuo debe de luchar por no ser egoísta, lo que le libraría de los conflictos interiores. Los taoístas ven poder en la moralidad, mostrando sensibilidad hacia la sociedad y los sentimientos ajenos. Rechazan la violencia, la opresión, el poder, y rehusan participar en la conquista de la naturaleza o en la explotación de otros. Más bien se afanan por ser el amigable colega y compañero tanto del hombre como de la naturaleza<sup>5</sup>.

5. «The fully functioning Taoists are convinced that natural right and goodness is innate. They therefore, attempt to live their lives naturally and in such manner as to encourage peace in conflict, unity in separation, love and transcendence in confusion and chaos» (Leo

El Confucianismo, por su parte, sostiene firmemente que una persona solamente puede llegar a ser plenamente humana cuando se mantiene en unión con los demás. Según el Confucianismo, la esencia de esta unión es el amor, y sin amor no habría persona plena. Por tanto, según la filosofía de Confucio, si se desea alcanzar la meta de llegar a ser persona que funcione plenamente como tal, no puede darse lugar a la negligencia, la hipocresía, la deshonestidad, el engaño, el egoísmo o el provincialismo<sup>6</sup>.

Según el Hinduismo –realmente una multitud de religiones con al menos 230 millones de seguidores–, el hombre no debe odiar a ninguna criatura. El Bhagavad Gita termina así, en la sección II titulada «Consejo sabio»: «Evita la compañía del erudito descontento. Siéntate en la asamblea del honrado; relaciónate con aquellos que son buenos y virtuosos». La ética del que sigue el Mahabharata tiene en su centro la verdad, la bondad, la rectitud y el mirar al prójimo como a uno mismo:

«This is the sum of all- righteousness.  
In causing pleasure or in giving pain  
In doing good or injury to others  
A man obtains a rule of action  
By looking as his neighbour as himself»<sup>7</sup>.

Hasta en el Budismo, al que por su panteísmo esencial alguno ha llamado «religión atea», todo conflicto es opuesto a la paz y al bien

F. Buscaglia, *Personhood. The Art of being fully human*. Fawcett Columbine, New York, 1982, p. 63).

6. «Full humanity, for the person, comes from one's striving for human cultivation and perfectability and applying this perfecting unification of self to others, the state, and the world» (Leo F. Buscaglia, *op. cit.*, p. 67).

7. «Let him be friendly and compassionate to all. He must free himself from delusion of «I» and «mine». His attitude is the same toward friend and foe» (tomado del Bhagavad Gita en Leo F. Buscaglia, *op. cit.*, pp. 72 y 74).

del universo. Lo que se entiende es que si uno no ama la realidad y por el contrario la violenta, en realidad uno tampoco se ama a sí mismo. Para el Budismo, como cierto panteísmo que es, la realidad –que incluye los demás seres humanos– se asemeja a Dios. Hay que trascender el Yo para tener una vida plena, y para ello hay que enfatizar la amabilidad, la virtud, el amor, la compasión, el no causar daño a otros, y la liberalidad humana.

En la religión Islámica, con 1.3 billones de seguidores a lo largo del mundo<sup>8</sup>, se proclama que «Dios ama a los que hacen el bien», exaltando las virtudes de fortaleza y sobriedad, caridad y generosidad.

Por su parte, en la esencia del Judaísmo yace la convicción de que el hombre ha sido creado a imagen de Dios. Por tanto el hombre no es por naturaleza pecador, sino bueno. No hay duda de que el mundo ofrece numerosas tentaciones, pero la tarea del seguidor del Judaísmo consiste, a través del mundo diario del trabajo, en superarse a sí mismo por encima de la tentación, hasta llegar al nivel más alto posible para reflejar la unidad de todas las cosas.

Según el Judaísmo, con la libertad que Dios nos ha dado, el hombre es responsable de sus actos. En el código de conducta contenido en el Torah, se formula como el primero de los Diez Mandamientos «Amarás a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo»; nada, por tanto, más ajeno a la separación y al conflicto.

El Cristianismo, heredero de los principios del Judaísmo, enseña que el hombre es, nada menos, que Templo de Dios y, por tanto, merecedor del máximo respeto: «Templos de Dios y el espíritu de Dios habita en vosotros. Si alguno destruye el templo de Dios Dios lo destruirá» (Lucas 6:27-31, I Corintios 3:16, 17).

Por tanto, puede afirmarse, utilizando palabras de Karol Woytiwa, que «el respeto a la dignidad de la persona es la herencia de la humanidad. Es un valor trascendente siempre reconocido por

8. Kenneth L. Woodward, «In the Beginning, There Were the Holy Books». Newsweek February 11, 2002, p. 51.

aquellos que buscan sinceramente la verdad» (XXXII World Day for Peace 1999)<sup>9</sup>.

Luego el conflicto no puede ser justificable en el ámbito de una aspiración religiosa. Una religión que fomente el conflicto no es religión.

#### 4. PERVERSIÓN MORAL Y «GUERRAS DE RELIGIÓN»

COMO hemos mencionado arriba no faltan quienes acusan a la religión de ser la razón principal de las peleas y conflictos humanos más graves y separadores. Abundan ciertamente las coartadas para dar carta de veracidad a tales acusaciones, por cuanto en la práctica el nombre de la religión o los entornos religiosos han estado de hecho ligados a conflictos armados y de violencia. No se olvide, por ejemplo, un nombre tan curioso como el de Guerras de Religión con el que se designaron una serie de conflictos sucesorios y sociales que sacudieron a católicos y hugonotes en la Francia del XVI.

Si la religión debe ser por esencia fuente de paz y de armonía, ¿cómo podemos explicar las llamadas a la violencia que se han hecho en el pasado y se hacen hoy contra la religión o en nombre de la religión? Si se escarba un poco debajo de muchos de los enfrentamientos que a lo largo de los siglos se han sucedido, se comprueba que debajo de la excusa religiosa se esconden precisamente actitudes y actuaciones que son una negación de la religión y sus casi aceptados mandamientos universales de amor a Dios, al prójimo y a sí mismo.

¿Qué actitudes y actuaciones pueden enumerarse como típicamente encubridoras de lo religiosamente inexcusable o corruptoras de la posición religiosa? A mi parecer pueden resaltarse 3 corrupciones:

9. Message of his holiness Pope John Paul II for the Celebration of the World Day of Peace. January 1, 1999, [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/messages/peace/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_1](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_1), p. 1.

- *Confusión de política y religión.* La confusión de política y religión, conduce a negar la religión o a usar la religión y el nombre de Dios como justificación del poder político más o menos abusivo y absoluto.

Cuanto más absoluto es el gobernante más peligrosa es la tentación teocrática o más posible la ceguera de ver la religión o las diferencias religiosas como una amenaza. Incluso en sociedades donde el absolutismo político no es la «etiqueta aceptada», siempre existe la tentación de deificar el estado o su máquina burocrática, en vez de desear y lograr que la religión permee e influya beneficiosamente en la vida pública y social. Una sociedad en la que el gobierno se «deifica» se sitúa en una posición proclive a la violencia religiosa.

- *Falta de bondad personal de los gobernantes.* El olvido de la exigencia fundamental de rectitud y justicia por parte del gobernante es un gran peligro para la sociedad que preside. Si el hombre público (el político, el militar, el líder social de cualquier tipo) no tiene bondad personal, sus aspiraciones y metas se corromperán y, por tanto, peligrarán seriamente el respeto y la benevolencia hacia los hombres que sirve y hacia otros hombres y otros pueblos. Desaparecido el respeto a los demás es fácil llegar a perder el respeto a la vida, y perdido el respeto a la vida, la guerra es sólo una baza de victoria para ambiciones personales.
- *Rechazo o abuso de la religión por deficiencias y egoísmos propios.* Junto a esta doblez que deviene de la falta de virtud del gobernante o gobernantes hay que alinear tanto a) la perversión de querer negar toda influencia de la religión y convicciones personales en la vida pública, como b) la desviación derivada *a sensu contrario* de utilizar la religión para el provecho personal o partidista: «París bien vale una misa» (Enrique IV de Francia y III de Navarra).

En definitiva, como lugar común para el encuentro de todos estos casos, se halla una corrupción del concepto y aplicación de la religión. Tales confusiones y corrupciones llevarán hasta la máxima negación de la religión: invocarla para exterminar al prójimo, un prójimo al que la nube de las confusiones y pasiones personales y colectivas llevan a ver desfiguradamente como enemigo. Sólo en este enrarecido pensar y obrar se puede calificar una guerra de religiosa o santa. A lo largo de la historia, si se observan todos y cada uno de los fenómenos de «violencia religiosa», siempre se encuentra una de esas o todas esas corrupciones morales en la persona o personas que tienen la última responsabilidad de la guerra que se pretende maquillar de «religiosidad».

El verdadero hombre religioso rechaza la guerra y nunca la busca. Si se ve forzado por las circunstancias, su participación en todo conflicto armado está siempre presidido por una ardua búsqueda de la paz. A ese respecto, Cicerón, San Agustín, Grocius, Francisco de Vitoria, Suárez, etc., en la exposición del concepto de «guerra justa» –que no es nunca guerra de agresión– insisten claramente en que la única legitimación de una guerra es la defensa propia. No cabe legitimación de la guerra agresora o vindicativa<sup>10</sup>. Pues bien, aún en el hipotético caso de la guerra justa, la religión no debe incitar a favorecerla sino a hacer desaparecer, cuanto antes, las causas de la injusticia.

## 5. ACTITUD DE LOS LÍDERES RELIGIOSOS FRENTE A LA GUERRA Y EL CONFLICTO RELIGIOSO. LOS PRESUPUESTOS DE LA PAZ

Si hay algún hombre que esté obligado a amar la paz y buscarla con todas sus fuerzas es aquel que está constituido en cabeza o autoridad

10. Hay conceptos como «legítima pena de muerte» y «guerra justa» que están en el borde de la contradicción, siendo siempre difíciles de aceptar en la práctica. Pero fácticamente, si se quiere influir positivamente en la realidad, hay que perfilar al menos lo que es más lícito y menos lícito, más bueno y menos bueno en esas posibilidades.

moral de cualquier grupo religioso. Esa exigencia encuentra un apoyo firme en otro amor y convicción previa, el amor a los demás y el respeto a la dignidad de la persona. Si este fundamento falla, el amor a la paz y su búsqueda eficaz se verán seriamente afectados de una profunda inestabilidad. Recuérdese a este respecto cómo Juan Pablo II en la celebración del Día de la Paz en 1999 recordaba a todos los gobernantes que el precepto en el que todo se fundamenta es el deber más profundo de respetar y afirmar la dignidad humana. Cuando la promoción de la dignidad de la persona es el principio orientador, y cuando la búsqueda del bien común es el compromiso omnipresente, entonces tenemos los cimientos sólidos y perdurables para construir la paz. «En cambio, cuando los derechos humanos –la dignidad humana– se ignora o se desprecia, y cuando la búsqueda del interés individual prevalece injustamente sobre el bien común, entonces se siembran las semillas de la inestabilidad, la rebelión, la violencia»<sup>11</sup>.

En ese mismo discurso Juan Pablo II enumeraba tres puntos esenciales que son salvaguarda y presupuesto de la paz:

- Derecho a la vida y respeto a la dignidad de la persona humana.
- Defensa y afirmación de la libertad religiosa.
- Derecho a la participación política y ciudadana.

Realmente éstos principios constituyen la clave de la conexión entre religión y paz. Con una formulación o con otra, estarán presentes en todo credo religioso que verdaderamente lo sea. Si se olvidan, se estará yendo contra la esencia de la religión misma.

- *Derecho a la vida y respeto a la dignidad de la persona humana.*  
El derecho a la vida humana, sagrada e inviolable desde la concepción hasta su término natural es el derecho y principio básico para evitar el conflicto y obtener la paz: «To chose life involves rejecting every form of violence: the violence of armed conflict, the violence of criminal trafficking in drugs and arms, the violence of mindless damage to the natural environment. In

11. Pope John Paul II, *op. cit.*, p. 1.



every circumstance, the right to life must be promoted and safe guard with appropriate legal and political guarantees»<sup>12</sup>.

– *Defensa y afirmación de la libertad religiosa.* También la libertad religiosa se encuentra a la raíz misma de los derechos humanos: «Religion expresses the deepest aspirations of the human person, shapes people’s vision of the world and affects their relationship with others: basically it offers the answer to the true meaning of life, both personal and communal.». «Religious Freedom therefore constitutes the very heart of human rights. Its inviolability is such that individuals must be recognized as having the right even to change their religion, if their conscience so demands. People are obliged to follow their conscience in all circumstances and cannot be forced to act against it. Precisely for this reason, no one can be compelled to accept a particular religion, whatever the circumstances or motives».

– *Derecho a la participación política y ciudadana.* Como derivado de la dignidad de cada individuo, se ha de reconocer y respetar el derecho de todos y cada uno a participar en el presente y el futuro de la sociedad: «All citizens have the right to participate in the life of their community: this is a conviction which is generally shared today. But this right means nothing when the democratic process breaks down because corruption or favouritism, which not only obstruct legitimate sharing in the exercise of power but also prevent people from benefiting equally from community assets and services, to which everyone has a right...»<sup>13</sup>.

Este derecho individual a la participación política se corresponde, en el campo de la sociedad de las naciones, con el dere-

12. Pope John Paul II, *op. cit.*, p. 3.

13. Pope John Paul II, *op. cit.*, pp. 3-4.

cho de los países y naciones a la cooperación y participación en el gobierno de la sociedad internacional.

En definitiva, en la enseñanza de Juan Pablo II se expresa certeramente la esencia de una vida social influida por la religión: se trata de una «*civilización del amor*». «Love must thus enliven every sector of human life and extend to the international order. Only a humanity in which there reigns the *civilization of love* will be able to enjoy authentic and lasting peace»<sup>14</sup>.

14. Message of his holiness Pope John Paul II for the Celebration of the World Day of Peace. January 1, 2004, [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/messages/peace/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_1](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_1).

CAPÍTULO 10

TRADICIONES EN LA RESOLUCIÓN DE  
CONFLICTOS Y CONTROVERSIAS:  
¿CÓMO RESOLVER CONFLICTOS ACTUALES  
CON LA AYUDA DE PLANTEAMIENTOS  
DEL PASADO?

MARCELO DASCAL

Traducción de Jesús Navarro Reyes.

Una versión en alemán de este artículo, titulado «Salomón, Ibn Rushd, Leibniz y el conflicto palestino-israelí» se publicó en Georg Meggle (ed.), *Deutschland, Israel, Palästina: Streitschriften*, Hamburgo, Europäische Verlagsanstalt (EVA), 2007, y una versión inglesa, titulada «Traditions of controversy and conflict resolution», en Marcelo Dascal and Hanliang Chang (eds.), *Traditions of Controversy*, Amsterdam, John Benjamins, 2007.

1. Introducción - 2. Intereses e intenciones colectivas - 3. Modelos históricos - *Bibliografía*

*La violencia degrada las bases de la democracia en Israel.  
Ha de ser denunciada, condenada y aislada.*

YITZCHAK RABIN

(Últimas declaraciones, minutos antes de  
su asesinato, 4 de noviembre de 1995)

## 1. INTRODUCCIÓN

QUISIERA ocuparme aquí de las opiniones acerca del problema de las controversias de tres distinguidos representantes de distintas tradiciones –la judía, la musulmana y la cristiana–, para aplicarlas a un conflicto persistente: el conflicto palestino-israelí. Mi propósito es encontrar en estas tres perspectivas algunas ideas innovadoras que permitan, tanto en la teoría como en la práctica, aumentar las posibilidades de resolver el conflicto en cuestión. En un conflicto de este tipo, donde dos tradiciones y culturas diferentes entran en confrontación y la tendencia de los contendientes es la de subrayar sus diferencias, es importante intentar detectar los elementos en los que pueda encontrarse cierta similitud o, al menos, una cercanía suficiente, que permita superar las diferencias y lograr una reconciliación final. Tanto los pensadores considerados como las circunstancias en las que operan son, sin duda, extremadamente diferentes. No obstante, uno de mis propósitos aquí es señalar que es posible comparar sus perspectivas, e incluso intentar combinarlas en un conjunto de modelos

complementarios, capaces de ayudarnos a superar los callejones sin salida a los que llegan, por falta de nuevas ideas, los analistas y políticos que intentan solucionar un conflicto actual. Pudiera ser que las ideas nuevas y relevantes que necesitamos no procedieran únicamente de nuestra creatividad actual, sino también de la de los grandes pensadores del pasado; y no sólo de los de la propia tradición acerca de las controversias, sino también de tradiciones distintas. La innovación metodológica que quisiera introducir aquí no es más que la idea de «pescar buenas ideas en el pasado»: viejas ideas que permanecían inadvertidas, o sin aplicación, y que pueden resultar útiles a la hora de reconsiderar nuestros dilemas actuales. En este sentido, examinaremos tres modelos muy distintos de resolución de conflictos: los del Rey Salomón, Ibn Rushd y Leibniz.

Los conflictos violentos son formas extremas de confrontación, donde los antagonismos latentes devienen explícitos, y aparentemente imposibles de solucionar excepto por el uso de la fuerza –y, en ocasiones, si siquiera por esos medios. El centenario conflicto Israelí-Palestino parece ser de este tipo.

Para aquellos de nosotros cuya vida está marcada diariamente por el sufrimiento de este conflicto, esta aparente carencia de perspectivas de solución es insoportable. Apelar a la filosofía ante la dificultad de estas circunstancias puede no parecer más que una forma de escapismo. ¿Qué podría ella ofrecernos, que no sea la estoica aceptación de un destino que no somos capaces de cambiar? ¿O, peor aún, incitaciones a ser moral y justo, amable y encantador, veraz y razonable y, por encima de todo, a no abandonar la esperanza, en circunstancias en las que nada de lo que estas apelaciones pretenden conseguir parece siquiera posible?

Pues, en mi opinión, la reflexión filosófica puede ofrecer mucho más que eso. Puede ofrecer una perspectiva desde la que sea posible una comprensión más profunda de los conflictos en general, y de este conflicto en particular, así como algunos principios rectores para la acción en situaciones de conflicto. Y no sólo eso. También puede ayudar a identificar las tareas prácticas que han de afrontar aquellos que

no quieren contentarse con lamentar la incapacidad humana a la hora de resolver los problemas más difíciles de la existencia, en este mundo imperfecto.

Comenzaremos tomando cierta distancia, y ganando así cierta perspectiva. Todos soñamos con un mundo pacífico e idílico, en el que todos los conflictos se han resuelto con plena satisfacción para todos los implicados. Pero la verdad es que, históricamente, los conflictos rara vez son fenómenos duraderos, difíciles de resolver (o eliminar) de una vez y para siempre. Sus periodos agudos de violencia no son más que episodios en un proceso dialéctico, a lo largo del cual suelen adoptar formas más moderadas, como el enfrentamiento político, económico o cultural. Una fase violenta del conflicto es generalmente precedida y/o seguida por periodos de intensa actividad verbal –sea en la forma de mutuo criticismo, acusaciones y amenazas, negociaciones de alto el fuego u otros acuerdos para reducir las actividades beligerantes, e incluso tratados de cooperación y reconciliación, que apuntan hacia acuerdos de paz parciales y, por tanto, lejos de ser perfectos. He examinado en otro lugar la relación entre los conceptos de discusión y guerra, y he sostenido que no están sólo conectados en el modo metafórico que es bien conocido, sino también por una causalidad metonímica: *donde truenan las armas, no hay discusión posible; es mejor hablar que luchar...* Estos dichos populares, en su forma habitual, simplifican la cuestión, pues lo cierto es que, en los conflictos más difíciles, la comunicación entre las partes avanza por ambos caminos simultáneamente: el de las bombas (o la escalada armamentística) y el de las palabras (sean declaraciones beligerantes o el esbozo de tratados de paz).

Desde esta perspectiva, «nuestro» conflicto palestino-israelí no es una excepción. Hemos pasado por todas estas fases, y en la actualidad estamos atravesando otra en la que predomina (aunque, por suerte, no exclusivamente) la violencia físico-verbal, con ciertas esperanzas, así como con dudas, acerca de si esto conducirá hacia la renovación de un verdadero ‘proceso de paz’. Pero la situación es delicada, por no decir volátil, y la relación entre estos dos aspectos del conflicto

puede invertirse rápidamente, como ya ocurriera en el pasado –especialmente en vistas del hecho de que en ambos lados hay grupos poderosos que están más interesados en la persistencia de la violencia que en el logro de alguna forma de coexistencia pacífica.

En estas circunstancias, las cuestiones que han de plantearse aquellos que prefieren buscar una forma de coexistencia pacífica son necesariamente modestas en cuanto a su alcance, aunque quizás más difíciles de contestar que la cuestión última acerca de la paz eterna y la solución absoluta. Pues la cuestión crucial debería ser cómo concebir y reforzar *acuerdos prácticos*, a saber, *políticos e inter-personales*, capaces de alcanzar y prolongar *el máximo número de periodos pacíficos*, y así, de alguna manera, reducir el riesgo de nuevos estallidos de violencia. Deberíamos por tanto plantearnos preguntas del tipo siguiente:

- ¿Cómo definir, acordar, desarrollar y reforzar los «intereses comunes» de las partes que proveen la base para tales acuerdos?
- ¿Cómo establecer los «intereses fundamentales», es decir, las exigencias esenciales y justas por cada parte, sin cuya satisfacción ningún acuerdo sostenible puede funcionar?
- ¿Cuáles son los principios éticos del diálogo que permiten a las partes en conflicto negociar un acuerdo duradero y justo, sin negarse a sí mismas o negar al contrario?
- ¿Pueden limitarse las modalidades de violencia, de modo que no dañen de modo irremediable las perspectivas de reconciliación?
- ¿Cómo mantener abiertos y activos, incluso en los peores momentos de violencia, los canales de diálogo que serán precisos cuando llegue el periodo de reconciliación?
- Y, finalmente, desde un planteamiento más metafísico, ¿puede haber acuerdos duraderos, dado el carácter ontológicamente dinámico y dialéctico de los procesos de conflicto?

Ninguna de estas cuestiones tiene fácil respuesta, pues es imposible un acercamiento adecuado a ninguna de ellas sin tomar en con-



sideración numerosas disciplinas filosóficas, así como un gran número de contribuciones relevantes que proceden de muchas otras disciplinas. En lugar de ello, aquí me centraré –por desgracia, con excesiva brevedad– en dos de las cuestiones mencionadas: las que preguntan por los «intereses comunes» y los «intereses fundamentales». Al hacerlo, por supuesto, haré uso de la filosofía contemporánea, pero también de modelos de resolución de conflictos que pueden encontrarse en las tres tradiciones que tienen un papel decisivo, de un modo u otro, en el conflicto cuya resolución aquí nos concierne: el judaísmo, el islam y la cristiandad.

## 2. INTERESES E INTENCIONES COLECTIVAS

Quisiera comenzar con la noción de «intereses comunes». La teoría filosófica de la acción colectiva podrá ser de utilidad. Una acción es propiamente llamada «colectiva» cuando las intenciones-en-la-acción particulares de cada individuo que está implicado en la acción colectiva están referidas de un modo no-eliminable a un «nosotros» que, de modo conjunto, realiza la acción. En este sentido, puede decirse que una acción es colectiva cuando le es subyacente una «intención-conjunta», compartida por sus agentes<sup>1</sup>. Un grupo de amigos que organiza una fiesta comparte la intención de organizar la fiesta, y cada uno acepta realizar las acciones específicas que esta intención colectiva le asigne, de modo que, para que cada una de estas acciones tenga sentido, es preciso que haga referencia a la «intención-conjunta» del grupo<sup>2</sup>.

1. Según indicaciones del autor, traducimos «we-intention» por «intención-conjunta». No seguimos por tanto la traducción literal del tecnicismo de Searle («nosotros-intención») que hace Luis Valdés Villanueva (N. del T.).

2. Acerca de la noción de «nosotros-intención» y su papel esencial en la acción colectiva, ver Dascal (2003, cap. 5).

Nótese que el mero hecho de que los intereses de distintos individuos o grupos coincidan a cierto nivel no convierte sus acciones en «colectivas», en el sentido indicado. Hay sin duda un interés común de Hamas y los asentamientos judíos en la Cisjordania ocupada: ambos se oponen a la «hoja de ruta» y el tipo de pacificación del conflicto al que ésta conduciría. Sus acciones, o las de sus agentes, favorecen este interés común, creando una cadena causal de violencia por acción y reacción, que dinamita las condiciones que permitirían avanzar en los pasos requeridos por la negociación a la hora de implementar la «hoja de ruta», o cualquier otra versión del «proceso de paz». En este sentido, se ayudan los unos a los otros. Pero, a no ser que uno sostenga una descabellada visión conspirativa de la historia, no puede decirse que estos dos grupos compartan la «intención-conjunta» de realizar colectivamente acciones particulares designadas para «ayudarse mutuamente» a alcanzar sus objetivos comunes. En la medida en que las acciones de cada uno de ellos están referidas a las de los otros, éstos aparecen como un «ellos» radicalmente ajeno y hostil, no como parte de un «nosotros». La cuestión no es ya que cada lado de la acción se esté desarrollando sin referirse de modo no-eliminable a la «intención-conjunta» compartida con los otros: lo que ocurre es que, de hecho, cada uno rechaza por completo las aspiraciones e intenciones del otro lado, esforzándose en eliminarse mutuamente.

Desde el punto de vista de la teoría de la acción colectiva, un proceso de negociación que aspire a resolver el conflicto no puede dar por descontada la existencia de «intereses comunes». Por el contrario, debería ser visto como un proceso por el cual se genera un conjunto de *intenciones-conjuntas*, compartidas por los oponentes, que, una vez disponibles, habrían de subyacer a las acciones que, por cada lado, pretendieran dar cumplimiento al objetivo común de resolver el conflicto. Las negociaciones que han culminado con éxito, en este sentido, son aquellas que han logrado crear «intenciones-conjuntas» que pueden actuar como las «intenciones primeras» requeridas para conducir hacia las «intenciones-en-la-acción» que

generarán, en los momentos apropiados, las acciones conjuntas apropiadas<sup>3</sup>.

Aunque, por supuesto, no es suficiente con haber decidido acerca de esas intenciones primeras –todos conocemos bien el hecho de que, sea por el fenómeno de la debilidad de la voluntad (*akrasia*), tan extendido entre los líderes políticos, sea por cambios coyunturales, muchas de nuestras intenciones primeras no conducen hacia la acción apropiada, pudiendo incluso conducir hacia acciones contrarias a la intención primera, por mucho que ésta hubiera sido solemne y racionalmente considerada, tanto de modo individual como colectivo. Es preciso pues, que las negociaciones favorezcan la creación de condiciones que mantengan las intenciones colectivas primeras, a fin de preservar y extender su status compartido y, ante todo, asegurar que sean lo suficientemente fuertes como para superar los obstáculos –como los antes mencionados– que, con toda seguridad, se interpondrán en el camino de su aplicación en las intenciones-en-la-acción apropiadas y, ulteriormente, en las correspondientes acciones que vengán a implementarlas. Pues el éxito (relativo) de tales acciones, y el feedback que produzcan es, en última instancia, lo que puede asegurar que el proceso iniciado por las negociaciones continúe y se refuerce.

Un factor primordial a la hora de posibilitar la generación y el mantenimiento de las intenciones-conjuntas apropiadas es la *des-fijación* [de-fixation] de creencias fuertemente establecidas y el re-enmarque [re-framing] de las estructuras conceptuales estancadas, que permita sortear obstáculos como prejuicios, estereotipos y predisposiciones mentales que persisten en cada grupo con respecto al otro<sup>4</sup>.

Por ejemplo, la idea del Derecho al Retorno de refugiados, que es vista a menudo por los palestinos como una condición *sine qua non* y por los israelíes como una demanda inaceptable, es comprendida

3 Estas nociones básicas de la teoría de la acción individual han sido desarrolladas por John Searle (1983).

4. Acerca de las nociones de des-fijación y re-enmarque, cfr. Dascal y Dascal (2004).

usualmente por ambas partes como un «retorno a la totalidad del territorio», aplicable sólo a los palestinos (refugiados). No obstante, ha sido reformulada novedosamente en el plan Ayalon-Nusseibeh como un doble retorno: «A Israel» (para los judíos) + «Al Estado Palestino» (para los palestinos). Una reformulación de este tipo podría contribuir a una comprensión diferente, más realista y, por lo tanto, al re-enmarque de creencias, esperanzas y miedos. La innovación terminológica puede de hecho ser una herramienta útil para favorecer el re-enmarque. La expresión «Autoridad Palestina» fue un instrumento efectivo para superar la oposición israelí al «Estado Palestino», que es ahora una idea aceptada sin problemas por los israelíes. Y el mero título de una conferencia al que asistí recientemente del investigador y activista de la paz palestino de la Universidad de Al Kuds Muhammad Dajani, «Grandes Sueños vs. Pequeñas Esperanzas», introduce un cambio de perspectiva en el modo de ver e interpretar las escenas del conflicto con las que estamos familiarizados. Más difícil de reconducir es la diferencia radical entre las versiones históricas de los contendientes, ya sea acerca de la antigüedad (al sostener sus respectivas exigencias por «derechos históricos» sobre el territorio), o del periodo posterior a 1948 (Naqba vs. Independencia, expulsión vs. lucha de los Palestinos). ¿Cómo podríamos des-fijar y re-enmarcar estas versiones históricas partidistas? ¿Hay una «historia objetiva» de la que podamos servirnos? ¿O, dado que la historia está en los ojos del que la contempla, y ningún lado tiene el monopolio de la objetividad, lo mejor sería abandonar cualquier intento de «corregir el archivo histórico»?

La des-fijación y el re-enmarque, prácticas terapéuticas exitosas en psicoterapia, facilitan el camino para los movimientos innovadores y creativos que son precisos al enfrentarnos con problemas espinosos y persistentes. En nuestro caso, pueden conducir hacia un «comienzo renovado», que no esté basado en las problemáticas nociones de «derechos históricos» o «culpabilidad», sino en la apelación a la «justicia» y los «derechos universales»: auto-determinación, viabilidad territorial, presencia de facto en el territorio, etc. Tales re-enmarques

favorecen la percepción de soluciones factibles y, por consiguiente, la formación de intenciones conjuntas para una acción colectiva concertada. Asimismo, contribuyen hasta cierto punto a modificar la percepción que se tiene desde cada lado de los intereses «fundamentales» tanto propios como ajenos. Tales soluciones, para ser efectivas, han de ir acompañadas de un re-enmarque de las asunciones básicas acerca de la naturaleza de una solución «justa», el modo de encontrarla e implementarla, y la posibilidad de transformar lo que parece ser una oposición irreconciliable entre posturas antagónicas, en una reconciliación a través del compromiso.

### 3. MODELOS HISTÓRICOS

#### 3.1. SALOMÓN

La sabiduría del rey Salomón era bien conocida más allá de su reino. Era consultado no sólo sus ciudadanos, sino incluso otros reyes y príncipes, que confiaban en su capacidad para usar su sabiduría a la hora de encontrar la verdad, y así impartir justicia. La historia paradigmática del niño que era reclamado por dos supuestas madres (*I Reyes*, 3) se ofrece a menudo como un ejemplo de sus habilidades. En esta historia, la estrategia de Salomón parece asumir una oposición absoluta e irreconciliable entre exigencias fundamentales y objetivos estratégicos con respecto a cierta posesión (o bien el niño pertenece por entero  $y$ , o bien pertenece por entero a  $z$ ), así como un compromiso asimétrico por parte de los implicados con una finalidad ulterior –la vida o el bienestar del niño–, que es superior al logro estratégico para  $y$ , e inferior a él para  $z$ . Asume además que hay una verdad en cuestión, que habría de ser la que dicte la decisión justa. Se considera que el indicador (síntoma) de la verdad (es decir, de quién es la madre) es el nivel de compromiso de cada una de las partes con los objetivos asimétricos ulteriores, en comparación con su compromiso

con el logro estratégico (preferencia por la vida del niño vs. preferencia por su posesión). La «prueba de la amenaza» de Salomón (cortar al niño por la mitad) revela el verdadero compromiso de cada parte, haciendo así que la decisión justa resulte obvia. Además de la fiabilidad disuasoria de la amenaza, la condición para la eficacia de esta prueba reside en el carácter exclusivo de la exigencia de posesión (o bien *y*, o bien *z* es la madre, pero no ambas). Bajo tales condiciones, el caso está perfectamente claro<sup>5</sup>. ¿Pero qué habría hecho Salomón en el caso de que hubiera sido posible que hubiese dos madres –por ejemplo, una biológica, y otra adoptiva? ¿Qué hacen los tribunales actuales en tales casos? ¿O en casos similares, como el divorcio, donde parece ser la regla dictar una especie de «división de la posesión del niño»?

Obviamente, el planteamiento de Salomón no estaría tan claro en casos donde también existiera la posibilidad efectiva de «dividir al niño» –lo cual es una posibilidad en el caso del conflicto palestino-israelí. Lo interesante de este caso no es sólo la existencia de este *tertium*, sino también el propio hecho de que (a) cada una de los contendientes tenga sub-grupos que difieren en su ranking de preferencias y está, por lo tanto, lejos de tener una posición monolítica al respecto; y (b) un segmento de opinión grande, creciente y activo en cada uno de los bandos cree en la posibilidad de mantener la completa posesión, sin la destrucción del objeto de la posesión (el territorio). Este segmento está convencido (i) de que su derecho de posesión es un don divino, y por lo tanto inviolable; (ii) que las exigencias del derecho de posesión del oponente son absolutamente falsas –y por lo tanto no se mantendrán si el oponente es sometido a una presión fuerte y persistente; (iii) que el oponente, en consecuencia, no está tan pro-

5 El líder palestino Yasser Arafat hizo referencia al juicio de Salomón en su discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas (septiembre de 1974). Allí comparó la negativa palestina a aceptar la propuesta de partición de las Naciones Unidas a la negativa de la madre a dividir el niño, lo cual probaba cuál era la madre real y, por analogía, quién era el dueño real de la tierra.

fundamente comprometido con el territorio como uno mismo; y (iv) que, en última instancia, el oponente será vencido por la fuerza, o eliminado gracias a la intervención de un factor externo (ya sea Alá, el Mesías, o la comunidad internacional). Estas creencias, que pueden parecer completamente infundadas para un observador externo, están en cambio firmemente arraigadas en ciertos sectores de ambas poblaciones que creen en ellas, y actúan en consecuencia (de modo violento y peligroso para sus propios objetivos). No parece que baste con considerar que dicho comportamiento es «irracional»; ni con atribuirlo a la incapacidad para comprender al otro, puesto que ambos segmentos ofrecen patrones de creencias y comportamientos muy similares, y están por lo tanto familiarizados con él. Además, ambos ponen en marcha estrategias similares, por ejemplo, formas similares de racionalidad instrumental, a la hora de desarrollar sus respectivos y paralelos dogmas de fe. Y ambos están no sólo opuestos radicalmente el uno al otro, sino también al otro segmento de su propio bando, el segmento secular, cuya «racionalidad», con su disposición pragmática al compromiso, rechazan sin concesiones. Parece que sea simplemente imposible re-enmarcar, bajo esas circunstancias, esta firme convicción en la verdad y justificación completa y absoluta de la propia posición, que está impidiendo cualquier forma de diálogo con el «otro» (tanto dentro como fuera del propio bando), que no sea meramente superficial. ¿Pero ha de ser necesariamente así?

Hay otra historia, menos conocida, acerca de la sabiduría de Salomón. Asmodeo, rey de los demonios, que también había oído hablar acerca de la fama de Salomón, viene al palacio y le propone enseñarle algo que nunca había visto: «un hombre con dos cabezas y cuatro ojos». Tras interrogar brevemente al hombre, el rey le pregunta si le gustaría volver a su casa –lo cual afirma estar deseando. Asmodeo, sin embargo, le dice al rey que esto no es posible. El hombre de dos cabezas se establece en nuestro mundo, se casa, adquiere una fortuna, y tiene siete hijos, uno de ellos con dos cabezas como él. Cuando muere, sus herederos comienzan a discutir: los seis que sólo tienen una cabeza piden que se divida la fortuna en siete partes, mien-

tras que el hijo que tiene dos cabezas sostiene que, siendo en realidad dos, él debería recibir dos de las ocho partes en las que, en su opinión, debería dividirse la fortuna. El caso es llevado ante Salomón. Su decisión se basa en el siguiente principio: «Si una cabeza sabe y siente lo que hago a la otra cabeza, entonces el hombre es uno; si no, entonces es dos». Cuando se vierte agua caliente sobre una de las cabezas, el hombre de las dos cabezas grita desesperado: «¡Señor, nos morimos! ¡Nos morimos!». La verdad sale a la luz, y se hace justicia.

Al igual que en la historia anterior, nos encontramos aquí con una decisión tajante, basada en lo que algunos epistemólogos contemporáneos llamarían un «experimento crucial» decisivo. Aunque, en referencia al conflicto palestino-israelí, esta historia sugiere algo más. Me parece especialmente interesante la relación entre estas dos «cabezas», tan estrechamente unidas. A través del reconocimiento de esta relación se subraya la necesidad de una estrecha coordinación entre los pensamientos, sentimientos y acciones de las dos cabezas, sin la cual el cuerpo compuesto estaría en peligro de desintegración. La situación es especialmente crítica cuando las cabezas están sujetas a estímulos contrarios, dirigidos en sentidos opuestos, enfrentándose el uno al otro. La imagen de las dos cabezas nos fuerza a preguntar si, en los casos en que encontramos tendencias contrarias, quizás incluso contradictorias, es posible evitar una colisión desintegradora, y cómo es posible hacerlo. Sin embargo, aunque la prueba de Salomón nos permite determinar con fines judiciales si el hombre es uno o dos, no nos orienta acerca de los mecanismos que sería preciso poner en marcha para posibilitar la co-existencia de dos «cabezas» contrapuestas, llenas de prejuicios, ideologías y emociones enfrentadas, en el limitado espacio de un cuerpo.

### 3.2. IBN RUSHD

Más tarde o más temprano, en un mundo sumido en el conflicto, las mentes más privilegiadas del momento habrían de verse obligadas



a reflexionar acerca de esos mecanismos de acomodación, dedicando eventualmente sus esfuerzos a diseñarlos. Unos dos milenios después de Salomón, en 1126, nació Abu l-Walid Muhammad Ibn Muhammad Ibn Ahmad Ibn Ahmad Ibn Rushd, conocido en el mundo cristiano como Averroes, en la ciudad de Córdoba. Creció en un momento histórico de gran violencia ideológica y política, en medio de enfrentamientos militares, tanto en el interior de Al-Andalus –que condujeron de la caída de los Almorávides al auge de los Almohades– como con los cristianos al norte. Aunque desarrollara su pensamiento principalmente en términos teóricos, la sabiduría de Ibn Rushd encontró motivación en los conflictos que presenció durante sus años de formación, y se puso en práctica cuando fue nombrado Gran Cadí de Sevilla, la más alta autoridad jurídica de la capital almohade de Al-Andalus.

Desde un punto de vista teórico, se enfrentó principalmente a dos problemas: por un lado, el sectarismo de diferentes escuelas teológicas que estaban enfrentadas entre ellas en la dialéctica *kalam*, cada una de ellas sosteniendo que su interpretación de la verdad revelada era la única correcta; por el otro, la oposición –vista como irreconciliable (por ejemplo, por Al Ghazali en su *Tahafut al-Falasifa*, «La incoherencia de los filósofos»)– entre el verdadero conocimiento que procede de la Revelación, y el conocimiento facticio de los filósofos. La consecuencia de estos conflictos ideológicos en una sociedad orgánica, basada en la religión, fue la destrucción del orden y la convivencia, a causa de la competencia entre distintas «cabezas» que presionaban la estructura social en direcciones opuestas. No ha de asombrar que Ibn Rushd combatiera este peligro intentando poner freno a la intolerancia de cada posición con respecto a sus competidoras, y mostrando que su enfrentamiento no es en realidad tan irreconciliable como ellos creían.

En contra de la práctica de la hermenéutica desmedida del Corán por parte de los «dialécticos», sostuvo que sólo hay un número relativamente pequeño de pasajes que no puedan ser interpretados en términos de su significado literal, precisando por tanto de una

interpretación: un hecho que permite reducir la arbitrariedad interpretativa por medio de un «examen inductivo», que permita decidir si una interpretación propuesta encaja con la comprensión literal del resto del libro. Este procedimiento, en cualquier caso, no garantiza certeza en la interpretación, que sigue siendo conjetural; en consecuencia, ninguna interpretación puede imponerse como absoluta ni exclusiva, eliminándose así el fundamento ideológico del sectarismo. En contra de aquellos que conciben, una vez más, en términos absolutos la oposición entre razón y revelación, Ibn Rushd se esfuerza por mostrar cómo tienen –y deben, según la Revelación misma– «encontrar conformidad». A tal fin hace uso de ambas, revelación y razón: por un lado, se apoya en pasajes coránicos que incitan al sabio a hacer uso de su razón, pasajes que, en su opinión, pertenecen al tipo de los que no requieren de interpretación (por ejemplo, *Corán* 259, 2; comentado en el *Discurso Decisivo*, §3); por otro lado, intenta –en su *Tahafut al Tahafut*, «La incoherencia de la incoherencia»– refutar rigurosamente cada alegación de Al Ghazali contra Al Farabi e Ibn Sinna Sina. Apoyándose tanto en la autoridad e inteligibilidad de los textos sagrados como en la argumentación rigurosamente racional, Ibn Rushd muestra en la práctica cuál es la estrategia a seguir, a la hora de «encontrar conformidad» entre dos oponentes supuestamente irreconciliables, salvando una distancia pretendidamente insuperable.

Tal estrategia implica, sin duda, un aspecto significativo de apertura, gracias al cual pueden ser reconocidas distintas «fuentes de conocimiento». Aun así, no debería olvidarse que Ibn Rushd no es sólo un filósofo, sino un filósofo *musulmán*, un calificativo que implica una «conformidad» necesariamente jerárquica, en la que la Revelación ocupa el lugar superior. El orden conceptual y social que Ibn Rushd pretende restaurar sólo parece permitir cierto pluralismo en la medida en que esté contenido en un orden esencialmente jerárquico. Por ejemplo, otra «prueba inductiva» que emplea en ocasiones para comprobar la fiabilidad de un conocimiento (revelado) es su presencia en «todas las Revelaciones»; aunque esto pueda sugerir cierta

paridad entre judaísmo, cristianismo e islam, en realidad el peso del islam se impone sobre el de los anteriores, tanto por tratarse de la más reciente (y última) Revelación, como por la completa veracidad que le presupone. De modo similar, admite tres modos legítimos de comprensión, cada uno de ellos característicos de los tres tipos de persona, a los que también corresponden tres formas diferentes de dirigirse, discutir y conocer –el «demostrativo», el «dialéctico» y el «retórico». No obstante, hay una jerarquía (de obvias implicaciones políticas) entre los tres tipos de persona, discurso, argumentación y conocimiento –el «hombre de demostraciones» ocupa la posición superior (*Discurso decisivo*, §16). Aunque el Corán los reconoce a todos ellos, y se dirige a cada uno del modo apropiado, de manera que su audiencia pueda ser a un tiempo universal y específica, las diferencias deben ser cuidadosamente respetadas –el «hombre de demostración», por ejemplo, no debería intentar explicar demostrativamente a las masas aquello de lo que sólo pueden ser persuadidos retóricamente.

Desde el punto de vista de la formación e implementación de intereses compartidos o «intenciones-conjuntas», que anteriormente planteamos como un paso necesario para reducir la violencia y mantener fases prolongadas de paz en un conflicto, el modelo que aparece en los escritos de Ibn-Rushd es prometedor, porque este modelo acentúa la posibilidad y necesidad del reconocimiento mutuo, por parte de los contendientes, de la legitimidad y el valor que les corresponde. Sin tal reconocimiento, las personas difícilmente podrían compartir intención alguna, a no ser bajo coacción. El modelo también acentúa la posibilidad y necesidad de «encontrar conformidad» entre las posiciones en conflicto, es decir, superar su aparente inconmensurabilidad y elaborar alternativas intermedias que resulten aceptables para ambas partes, mediante mútuas concesiones y compromisos. Además, Ibn Rushd muestra ejemplos efectivos de cómo estas dos condiciones esenciales de la resolución de conflictos pueden ser implementadas en los casos concretos que afronta. Aunque se enfrenta básicamente con «conflictos internos», en el interior de una comunidad donde la base del asentimiento, aunque momentáneamente esté en suspenso, supe-

ra a la disensión, este modelo apunta igualmente al núcleo de los «conflictos externos». Particularmente importante en este sentido es la asunción, por parte de este modelo, de que el nuevo orden debería sostenerse en jerarquías dadas, o consensuadas.

«Nuestro» conflicto es un caso en el que esta asunción no es válida. En Al-Andalus, así como en cualquier otro lugar del mundo islámico en distintos periodos, se ha asignado a la minoría judía un lugar en la jerarquía intelectual y el orden social, que no estaba en cuestión. Pero con la aparición de Israel, esto ya no es una base dada, consensuada, en la que pueda apoyarse la resolución del conflicto –pues ninguno de los contendientes está, al menos en apariencia, dispuesto a aceptar las asimetrías jerárquicas establecidas por el antiguo consenso. Después de todo, hoy vivimos en una época en que los derechos humanos, la igualdad y la auto-determinación tienen un gran peso, al menos de palabra.

### 3.3. LEIBNIZ

Puede que otro salto histórico, esta vez de medio milenio, nos permita ahora añadir al puzzle la pieza que falta, gracias a la sabiduría de otro pensador que también estuvo profundamente preocupado por la resolución de conflictos, de cuyas catastróficas consecuencias fue testigo directo. Un filósofo alemán, nacido en la ciudad de Leipzig a finales de la guerra de los treinta años entre católicos y protestantes –una guerra de que llevó la devastación tanto a su país como a gran parte de Europa–, dedicó buena parte de su energía intelectual a intentar resolver el conflicto interno de la cristiandad. Me refiero a Gottfried Wilhelm Leibniz, el gran matemático y lógico, cuyo empeño político y teológico por reunificar las distintas confesiones cristianas aportó tanto a la teoría de la racionalidad como su trabajo en lógica y matemáticas.

Leibniz se enfrentó al conflicto de su época adoptando una doble estrategia: hacia «arriba», en busca de principios muy básicos y gene-

rales, compartidos por los contendientes, y hacia «abajo», confrontando los detalles de sus exigencias y divergencias. La primera estrategia habría de enfatizar hasta qué punto ambos bandos estaban de acuerdo. Caso de no ser aparente, este acuerdo debía salir a la luz mediante un esfuerzo de análisis. Por ejemplo, al generalizar/analizar la idea de «Iglesia Católica» como un término referido a «todos los hombres de buena voluntad», se alcanzan dos ideas, tan potentes y de tal alcance, que empequeñecen el resto de cuestiones que dividían a protestantes y católicos. De hecho, podrían ser extendidas más allá del cristianismo, abarcando de igual modo otras religiones. Esta estrategia consistía así en elevar la discusión hacia un plano superior, con la intención de encontrar principios de unidad que puedan ser usados como base para la tesis de que no hay desunión, sino unión en torno a esos principios –es decir, una sólida base para una intención-conjunta de acciones colectivas dirigidas hacia una resolución razonable del conflicto. Es la segunda estrategia, sin embargo, la que provee al contendiente con la intención-conjunta precisa. Pues es el meticuloso examen de cada queja, ofensa, demanda, exigencia y propuesta, por cada una de las partes, y en cada tema de la disputa, lo que muestra, si se realiza al nivel requerido de detalle, dónde y hasta qué punto hay desacuerdo, y dónde son posibles las concesiones, permitiendo así señalar puntos inadvertidos, en los que eventualmente se pueda llegar a un acuerdo: fuentes eventuales de intenciones-conjuntas.

Leibniz enfatiza con su análisis doble la necesidad de trabajar simultáneamente a lo largo de estas dos líneas, pues parece, en su opinión, que pocos conflictos puedan ser resueltos siguiendo únicamente una de ellas. Los principios generales son útiles, ya sea como pautas a seguir o como precondiciones básicas para detectar y fomentar las intenciones colectivas que sean precisas. Pero cuando se baja hasta los detalles de los distintos asuntos, uno se percata de que hay inevitablemente una parte de verdad y de justicia en cada una de las posiciones contrarias, y que cualquier solución que aspire a ser justa habrá de tomar en consideración estos «fragmentos de verdad y justicia». De igual modo se constata que cada bando asigna valores y pesos dis-

tintos a estos fragmentos, de modo que es difícil atribuirles pesos «objetivos». La imagen que Leibniz suele utilizar en este contexto no es la de aquella razón formal y calculadora que le hiciera famoso, similar a la sabiduría de Salomón, capaz de decidir tajantemente en cada dilema. Por el contrario, es la imagen de una razón que opera como una balanza, bajo condiciones de relativa imprecisión, donde las razones a favor y en contra de una decisión dada –cuyos pesos sólo son conocidos por aproximación– se van colocando en cada platillo, favoreciendo ora la inclinación de un lado, ora la del otro:

Igual que, cuando pesamos, es preciso prestar atención a que todos los pesos se coloquen en su lugar, comprobar que no están en exceso, que no están adulterados por otros metales que sean más pesados o ligeros de lo que debieran, verificar la correcta posición de la balanza, con los brazos equidistantes, los platillos de pesos idénticos, etc.; del mismo modo, en esta ponderación racional, ha de prestarse atención tanto a las proporciones como a los pesos, tanto a la balanza como a sus conexiones, y ningún peso o proposición no examinada ha de ser aceptada. Igual que hemos de estimar la gravedad de los pesos, del mismo modo [hemos de medir] la verdad de una proposición; igual que la gravedad de los pesos mide la gravedad de cualquier otra cosa que hayamos de pesar, del mismo modo, la verdad de las proposiciones aducidas en la prueba mide la verdad de la proposición principal de la cuestión que se discute; igual que uno ha de tener cuidado de que ningún peso sea omitido o añadido, del mismo modo, debe uno tener cuidado de que ningún aspecto desfavorable o favorable de la cuestión examinada sea omitido, o que la misma cosa, expresada con distintas palabras, sea repetida. El mecanismo de la balanza es similar a la conexión de las proposiciones; igual que un platillo no ha de ser más ligero que el otro, tampoco debe seguirse la conclusión a partir de la premisa más débil; del mismo modo que los brazos deben estar conectados entre sí por el mástil, tampoco de los puros particulares se sigue nada, pues son como arena sin cal; igual que los brazos han de estar a la misma distancia del mástil,

así el lugar de las proposiciones ha de ser tal que el término medio sea equidistante del mayor y del menor, lo cual se consigue atendiendo a un exacto y eterno sorites (Leibniz 2006: 20-21).

Por supuesto, la decisión que se alcance mediante esta balanza, incluso si el mecanismo se diseña, mantiene y utiliza correctamente, está lejos de ser lógica y absolutamente necesaria. En cualquier caso, aunque la inclinación puede ser de hecho muy ligera, si hemos realizado la ponderación de la mejor manera que hemos podido, puede ser asumida como base para una decisión *razonable*. Además, la inclinación puede ser invertida, por ejemplo, con nuevas pruebas que no hubieran sido previamente tomadas en consideración. Estamos por tanto hablando de un tipo de racionalidad que no conduce hacia la *certeza*. Es, en cualquier caso, una base racional para la toma de decisiones, en los límites del conocimiento y la acción de este mundo contingente en el que vivimos. Es más, en ocasiones, una mínima inclinación racional es todo lo que necesitamos a la hora de poner en marcha un proceso fructífero y beneficioso.

¿Cómo podría este modelo ser aplicado al caso palestino-israelí? ¿Cómo podría establecerse una base para la intención-conjunta ponderando las razones, es decir, los intereses compartidos y opuestos de cada bando del conflicto? ¿Ayudaría el modelo a distinguir en cada bando los intereses «fundamentales» de aquellos que no lo son? Bueno, sería precisa una respuesta distinta en función del segmento de población al que nos refiramos. Y quizás haya una respuesta adecuada para cada segmento, una que pueda proveer un fundamento para el acercamiento interno, así como para la identificación de intereses conjuntos con el enemigo.

Para los segmentos seculares de la población, el procedimiento de ponderación de las razones podría ayudar a elevarse por encima de los mitos o hechos «externos», contingentes, históricos o políticos, y por encima de los deseos subjetivos (y comprensibles) de venganza motivados por tales mitos y hechos, alcanzando así el nivel de una «subjetividad objetiva», basada en la convicción en ciertos principios

éticos, y exigencias de justicia que, por su carácter universal, forzarán a establecer con ellos un sólido compromiso. Esto habría de ser acompañado, en el nivel fáctico, con una aceptación «realista», basada en un esfuerzo serio de comprensión de la posición del adversario –«poniéndose uno en lugar del otro»–, de (a) su intención de reclamar el territorio, (b) su profundo compromiso con esta exigencia, y (c) su intención de alcanzar un acuerdo, a fin de tener una posibilidad de materializar –siquiera parcialmente– esta exigencia y este compromiso.

Para los segmentos religiosos o militares de la población, sería de esperar que el modelo permitiera enfatizar los factores de unión, por encima de los de división, aunque, al nivel religioso, es preciso considerar que (a) desde las respectivas perspectivas, hay un único Dios y (b) hay un conjunto de imperativos morales y conductuales establecido por ese Dios, en cada uno de los bandos. Esto requeriría asumir los componentes divisorios particulares de ambas religiones y tradiciones, considerándolos eventualmente como Revelaciones al mismo nivel, o similar.

En cada uno de estos casos, los pesos de los distintos factores habrán de ser ponderados de modo distinto. Y quizás sea preciso también cambiar el mecanismo de balance, pues no se tratará estrictamente de una «balanza racional», ni de una cuestión de pura racionalidad instrumental, pues implicará, además de la consideración de medios y fines, otras más imponderables, como la disposición a sacrificar la propia vida (o la del otro), o quizás incluso el territorio, bajo la asunción de que la intención de un poder externo (Dios) resolverá la situación con el mejor beneficio posible para uno mismo, sea cual sea la resolución en la práctica. Para los sectores seculares, estos imponderables habrán de consistir más bien en la atribución de un valor simbólico al mero hecho de «mantener la posición a cualquier precio», o a la creencia en la «absoluta justicia» de las propias exigencias –casos en los que la máxima de racionalidad instrumental, «no se trata de llevar la razón, sino de ser listo», no se cumpliría.

¿Cómo funciona en cada caso la ponderación de las razones, y



cómo neutralizar los pesos «erróneos» o destructivos, y aumentar los «correctos» –es decir, los que conducen a una solución que es «buena» (o «correcta», en un sentido no absoluto) para ambas partes? He aquí, evidentemente, la pregunta del millón de dólares. Dados los muchos más millones que se han desperdiciado en el conflicto hasta el momento, y no sólo en cuestión de dinero, es una cuestión que vale la pena plantear. En cierto sentido, nos lleva de vuelta a las preguntas «prácticas», «pequeñas esperanzas» más que «grandes sueños», que nos planteábamos al principio. Solo que volvemos a ellas con un bagaje adicional considerable, que habríamos de poner en práctica en el siguiente paso de nuestro viaje.

Quizás se pueda resumir lo que nos aportan los tres modelos que hemos explorado sucintamente diciendo que (a) sólo en situaciones muy simples puede haber un método estricto, que provenga de decisiones estrictas, incuestionablemente verdaderas y justas; (b) las creencias y asunciones entrincadas que impiden la resolución del conflicto pueden ser identificadas y, de este modo, convertirse en objeto de una serie de esfuerzos de des-fijación y re-enmarque; (c) lo más probable es que, en los casos en que aparentemente nos encontramos ante oposiciones insalvables, imposibles de solventar, no lo sean en realidad, y de algún modo pueda divisarse una manera de «encontrar conformidad»; (d) si no nos hacemos unas expectativas demasiado elevadas (certeza, grandes sueños, etc.), es concebible un procedimiento racional que desarrolle y aplique una noción factible de razonabilidad, especialmente concebida para las situaciones de conflicto; (e) los modelos aquí considerados (así como los muchos otros que han sido propuestos en la resolución de conflictos de diversos tipos) sólo tienen una eficacia muy limitada; (f) debería considerarse por tanto un enfoque multi-modélico e inter-disciplinar, en el que cada modelo contribuyera a la solución en aquellos aspectos del conflicto que encajen mejor con sus asunciones básicas.

Tomados en su conjunto, estos tres puntos sugieren una aproximación pluralista a la resolución de conflictos, que requiere confrontar seriamente las posiciones enfrentadas como el único modo de

alcanzar, si bien no una verdad absoluta, sí al menos una solución razonable y sostenible<sup>6</sup>. El *midrash* sobre la decisión de Dios de darle el toque final a la creación del mundo con la creación del ser humano parece corroborar esta sugerencia:

Era un empate; el voto celestial estaba dividido justo por la mitad –dos a favor, dos en contra. La cuestión: «¿Debe el hombre ser creado?» Los ángeles ministrantes estaban en desacuerdo. Amor dijo: «Sí, ha de ser creado, porque realizará actos de amor»; mientras que Verdad sostuvo: «No, no ha de ser creado, pues es un completo farfante». Rectitud contestó: «Sí, ha de ser creado, porque realizará acciones honradas»; mientras que Paz objetó: «No debe ser creado, pues es fuente de desacuerdo». El resultado estaba igualado: Amor y Rectitud a favor, Verdad y Paz en contra.

¿Qué hizo el Señor? Tomó a Verdad y la arrojó al suelo, fragmentándola en miles de trozos irregulares. De este modo rompió el empate. Entonces, estando a favor dos a uno, el hombre fue creado. Los ángeles ministrantes se atrevieron entonces a preguntar al Señor del Universo: «¿Porqué has roto Tu emblema, la Verdad?», pues de hecho Verdad era Su sello y emblema. Él respondió: «Que la verdad brote de la tierra». (*Bereshit Rabba* 8, «Génesis Rabbah» VIII)<sup>7</sup>.

6. «Es bien conocido que, mientras se estudia y aprende una cuestión, se alcanzara la verdad sobre el tema debatiendo todos sus aspectos conflictivos, algo que lo clarificará más allá de toda duda. Por lo tanto, las dudas, los comentarios y las discusiones son el principal camino para alcanzar este objetivo... Deberían ser conscientes de esta idea todos aquellos que buscan la verdad en los libros y en la sabiduría. Es bien conocido que las dudas no pueden ser despejadas a no ser que los dos bandos de la disputa sean enfrentados, como demandante y demandado, para que la ley salga a la luz» (R. Solomon b. Isaac Beit-Halevi, s. XVI, *Lev avot*, comentario sobre el *Tratado Avot*; en Ben-Menaheem 2005: 123).

7. Este pasaje viene a corroborar lo que Kenneth Wear denomina «la teoría exegética tras el *Bereshit Rabba*»: una teoría que «se apoya esencialmente en la discusión y el debate a la hora de extraer los posibles significados de la Escritura».

## BIBLIOGRAFÍA

- BEN-MENAHÉM, H. (ed.). 2005. *Controversy and Dialogue in the Jewish Tradition: A Reader*. Londres y Nueva York: Routledge.
- DASCAL, M. 2003. *Interpretation and Understanding*. Amsterdam: John Benjamins.
- DASCAL, M. 2004. «Argument, war, and the role of the media in conflict management». En T. Parfitt y J. Ergorova (eds.). *Jews, Muslims and Mass Media*. Londres: Routledgecurzon, 228-248.
- DASCAL, M. and DASCAL, V. 2004. «A des-fixação da crença». In F. Gil, P. Livet, and J.P. Cabral (eds.), *O Processod da Crença*. Lisboa: Gradiva, 321-353.
- LEIBNIZ, G. W. 2006. *The Art of Controversies*. Ed. by M. Dascal. Dordrecht: Springer.
- SEARLE, J. R. 1983. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press (traducción al castellano de L. Valdés Villanueva 1992: *Intencionalidad: un ensayo en filosofía de la mente*. Madrid: Tecnos).
- WEAR, K. S. «Exegetical theory and practice in Origen and *Bereshit Rabba*». Consultado en: <http://humanities.uchicago.edu/journals/jsjournal/wear.html>.



CAPÍTULO 11

ORIGINE DIVINA E PRASSI UMANA NEI  
FONDAMENTI DEL DIRITTO MUSULMANO

MASSIMO CAMPANINI  
(Università di Napoli l'Orientale)



**I**N Islam il diritto è notoriamente di origine divina. Attraverso il Corano e ispirando il comportamento del suo Profeta, cioè attraverso la *sunna*, Dio ha gettato le basi della normatività civile e penale, quella che con termine onnicomprensivo si chiama *shari'a*. La *shari'a*, per altro, non deve essere considerata il diritto musulmano in senso proprio; bensì la «via» (questo il significato etimologico del termine) che conduce, da una parte, alla formulazione del sistema organico del diritto musulmano, il *fiqh*, e, dall'altro, alla definizione dei principi etici universali che devono ispirare l'agire umano.

Ora, nel suo ormai classico manuale sulla storia della giurisprudenza islamica, Noel Coulson notava, da una parte, che «la Legge, nella teoria islamica classica, è la volontà rivelata di Dio, un sistema ordinato da Dio che precede e non è preceduto dallo stato musulmano, che controlla e non è controllato dalla società musulmana»; d'altra parte, «inerente alla Legge islamica è la distinzione tra la dottrina ideale e la pratica attuale, tra la *shari'a* come esposta dai giuristi classici e la legge positiva applicata nei tribunali».<sup>1</sup>

Alla luce delle osservazioni di Coulson è possibile tracciare un'importante distinzione, quella tra teoria e pratica istituzionale. Ciò riflette l'altrettanto necessaria distinzione tra *shari'a* e *fiqh*. La prima, collocata sul piano dell'astrazione teorica, ha un indubbio carattere

1. N. Coulson, *History of Islamic Law*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1964, pp. 1 e 3.

«soggettivo», dipendendo dalla volontà di Dio che l'ha formulata. Il *fiqh* ha un carattere «oggettivo», calato nella pratica quotidiana del giudicare e dell'amministrare la giustizia.

Vi è tuttavia un punto che è indispensabile notare: la *shari'a* è parte integrante del *fiqh*, le cui radici sono il Corano e la *sunna* (cioè la *shari'a* stessa), oltre al consenso comunitario (*ijma'*) e al ragionamento analogico (*qiyas*). Dunque, il *fiqh* ingloba la *shari'a*, per cui il *fiqh* viene inevitabilmente condizionato dalla «soggettività» rivelata della *shari'a*. Ciò non vuol dire tuttavia che ci sia stata una sistematica applicazione sharaitica. Come ha notato Silvio Ferrari alla luce di una analisi della fonti secondarie di storia del diritto islamico, «più di uno studioso ha notato che la *shari'a* non è mai stata applicata integralmente: fin da tempi assai prossimi alle origini dell'Islam, l'autorità politica ha regolato la materia amministrativa, penale e commerciale in termini largamente discrezionali e per opera di tribunali diversi da quelli religiosi.<sup>2</sup> Benché queste norme avessero carattere regolamentare, il confine tra legge e regolamento non era affatto facile da individuare sicché si è fatta strada l'idea che vi fosse una sfera 'in cui il governante può correttamente esercitare una legittima giurisdizione'». <sup>3</sup>

Ma noi vogliamo andare oltre a questo tipo di osservazione che risulta ormai largamente condivisa e che attiene alla necessaria distinzione tra *shari'a*, *fiqh* e *qanun* (il diritto per lo più amministrativo formulato dalle autorità politiche). Un secondo punto essenziale su cui insistere infatti riguarda la formazione delle teorie legali e soprattutto degli *usul al-fiqh*.

Per esempio, l'*ijma'* o consenso comunitario è nato in seguito a una precisa necessità politica. Secondo Camille Mansour l'*ijma'* fu

2. Per esempio i cosiddetti tribunali *mazalim*, nei quali l'autorità assoluta del sovrano si svincolata dai condizionamenti del *qada*, cioè del giudizio formulato dai *qadi* sulla base dei testi di giurisprudenza religiosa.

3. S. Ferrari, *Lo spirito dei diritti religiosi*, Il Mulino, Bologna 2002, p. 245. Cfr. J. Schacht, *Introduction to Islamic Law*, Clarendon Press, Oxford 1982, p. 54.



indispensabile per dare un fondamento teorico-istituzionale all'auto-rità in mancanza di una struttura e di un sistema religioso-clericale (come quello cristiano) incaricatosi di opporre e di confrontare le cre-denze religiose col potere laico. La sua funzione all'interno della Comunità, insomma, fu quella di sopperire alla mancanza di un siste-ma religioso istituzionalizzato e di venire incontro alla necessità di sopperire al silenzio del Profeta (ormai defunto) e di trovare un fon-damento di legittimità a decisioni che riguardavano l'intera Comunità.<sup>4</sup>

Che poi questo sia accaduto o per evoluzione dell'*ijtihad*<sup>5</sup> di per-sonaggi autorevoli, come il califfo 'Omar (634-644), *ijtihad* che sareb-be stato accettato a sua volta dalla Comunità con valore normativo come vuole Ahmad Hasan<sup>6</sup>, o perché, come spiega Fazlur Rahman, si pose il problema di saldare la pratica idealizzata della *sunna* del Profeta con la *sunna* (o meglio le *sunne*) ispirata a quella del Profeta ma teorizzata dai dottori, per cui l'*ijma'* appare come la normalizza-zione delle pratiche viventi delle diverse scuole giuridiche in conflit-to<sup>7</sup> - non ha molta importanza. Quello che è importante è dimostrare quanto i fondamenti del diritto islamico si siano elaborati in precisa relazione alla formazione della comunità musulmana e della sua sta-bilizzazione istituzionale.

Si ripropone dunque la questione della distinzione tra teoria e pratica del diritto. Alla luce della quale bisogna puntualizzare meglio l'ipotesi di Coulson per cui la Legge islamica precede e non è prece-duta dallo stato islamico e che controlla e non è controllata dalla società islamica. Nel senso che ciò è in linea generale vero sul piano teorico, ma non automaticamente sul piano pratico. È caratteristico

4. C. Mansour, *L'Autorité dans la Pensée Musulmane. La Notion d'ijma' et la Problematique de l'Autorité*, Vrin, Paris 1975.

5. Termine tecnico che indica l'elaborazione razionale sulle fonti del diritto.

6. A. Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Islamic Research Institute, Isla-mabad 1994.

7. F. Rahman *Islam*, trad. It. *La religione del Corano*, Il Saggiatore Net, Milano 2002.

che questo sia avvenuto anche per la dottrina politica islamica in senso lato. Come ho più volte sottolineato, per secoli il potere politico islamico si è legittimato attraverso il suo esercizio, laddove solo quando le istituzioni politiche (il califfato) sono andate in crisi si è avvertita, con al-Mawardi (XI secolo), la necessità di formulare una teoria completa dell'autorità politica. Essa dunque è venuta a posteriori della costituzione dello stato (presuntivamente islamico)<sup>8</sup>, anche se poi ha voluto apportare allo stato un marchio islamico: in tal senso si può parlare del califfato di al-Mawardi non come dello stato islamico, ma come di un *modello islamico di stato*.<sup>9</sup>

Si può dire lo stesso del diritto islamico? *Il diritto sviluppato dalle scuole giuridiche sunnite è un diritto islamico o un modello islamico di diritto?* Ossia, in altri termini, è davvero la Legge di Dio che si impone, è la *shari'a* - «soggettiva» espressione della volontà di Dio - che governa, o una legge umana che gli uomini hanno formulato sul piano pratico, e dunque «oggettivo», «facendo parlare» Dio in loro vece?

Il primo punto da sottolineare è che comunque a priori della elaborazione giuridica storica sembra vi sia stata, almeno potenzialmente, la «soggettività» della decisione di Dio incarnata nella *shari'a* unita alla «soggettività» della *sunna* ideale del Profeta Muhammad, a sua volta divinamente ispirata. Ciò ha implicato in qualche modo che la costruzione delle dottrine e delle pratiche legali dell'Islam è stata condizionata da elementi non derivati *esclusivamente* da una «oggettiva» realtà storica (l'evoluzione dei califfati per esempio o delle stesse scuole giuridiche in rapporto alle necessità di governare un impero in

8. Cfr. A. Afsaruddin, *The «Islamic State»: Genealogy, Facts and Myths*, in «Journal of Church and State», XLVIII (2006), 1, pp. 153-173.

9. Cfr. M. Campanini, *Islam e politica*, Il Mulino, Bologna 2003; *Islam e politica: il problema dello stato islamico*, in «Il Pensiero Politico», XXXVII (2004), 3, pp. 456-466; *La teoria politica islamica*, in F. Montessoro (a cura di), *Lo stato islamico. Teoria e prassi nel mondo contemporaneo*, Guerini e Associati, Milano 2005, pp. 17-64. In ultimo M. Campanini, *Il politico nell'Islam*, Il Mulino, Bologna (in corso di stampa).

espansione<sup>10)</sup> oppure di pratica sociale (le necessità sociali determinano il diritto e non, viceversa, il diritto modella le necessità e le pratiche sociali), ma derivati dalla necessità di far corrispondere la pratica giuridica al modello idealizzato della *sunna* a sua volta radicata nel Corano. È quanto ha fatto al-Shafí'i, come diremo poco più sotto.

In ogni caso è stata probabilmente questa necessità di separare disciplina ed eventi e di subordinare gli eventi agli schemi preordinati della disciplina che ha portato alla cosiddetta «chiusura della porta» dell'*ijtihād*, cioè a quel processo di chiusura dell'elaborazione delle fonti del diritto che ha trasformato la vitalità della produzione giuridica in una infinita proliferazione di glosse ai testi fondativi, e di glosse alle glosse. Inoltre, nella prospettiva contemporanea, ciò ha dato luogo a una forte dialettica o meglio contraddizione tra la «religione» e il «mondo». La potenziale irriducibilità dell'«oggettività» del mondo, con le sue necessità storicamente contestualizzate, alla immutabile «soggettività» della decisione divina o della pratica divinamente ispirata della *sunna* del Profeta (e in minor misura del Corano eretto a testo normativo) ha prodotto gravi crisi nel mondo contemporaneo. È bensì vero che, per ricorrere ancora a Coulson, «l'approccio modernista alla legge è stato modellato dalle necessità della società»; è vero cioè che le correnti di giurisprudenza più aperte alla modernità hanno cercato di superare l'ostacolo rappresentato dalla immutabilità intrinseca a una concezione della legge di origine divina affermando che «la volontà di Dio non si è mai espressa in termini così rigidamente comprensivi come quelli presunti dalla dottrina classica, ma che si limita a enunciare principi generali che possono essere soggetti a vari tipi di interpretazioni e di applicazioni a seconda delle circostanze temporali».<sup>11</sup> Tuttavia, Coulson scriveva queste righe negli

10. Come afferma Schacht, «i primi giudici islamici, funzionari dell'amministrazione omayyade, con le loro decisioni gettarono le basi costitutive di quella che doveva divenire la legge islamica» (*Introduction to Islamic Law, op. cit.*, p. 25).

11. Coulson, *History of Islamic Law, op. cit.*, pp. 6-7.

anni Sessanta del Novecento. A partire dagli anni Settanta l'affacciarsi dell'islamismo radicale ha indubbiamente portato numerosi teorici del diritto a irrigidire il ritorno alle fonti o addirittura a pretendere di ripetere *talis et qualis* le norme sharaitiche nella società contemporanea. E ciò nonostante la maggior parte dei paesi musulmani abbia oggidi codici civili e penali in cui poca o nulla influenza hanno le norme canoniche del diritto religioso.

Ruhollah Khomeini, ad esempio, ha accusato i giuristi contemporanei di essere divenuti talmente compiacenti da rifiutare la legittimità delle punizioni corporali.<sup>12</sup> In Iran, in Arabia Saudita, in Sudan o in altre situazioni di Islam conservatore (per esempio nelle zone rurali della Nigeria), sono ritornate in auge le pene *hudud* (la fustigazione o addirittura lapidazione degli adulteri, la resezione degli arti ai ladri, la vendetta legale). Ma come armonizzare le pene *hudud* con la moderna concezione dei diritti della persona? Come conciliare la poligamia, chiaramente lesiva dei diritti della donna, con l'emergere di nuovi bisogni sociali? Come conciliare pratiche cariche di valore etico (la ricerca sulle cellule staminali, la trasformazione genetica, eccetera) evidentemente impensabili all'epoca del Profeta e cui il Corano e la *sunna* non possono soccorrere? Le risposte sono state ovviamente diversificate e in paesi come l'Egitto, la Tunisia o il Marocco si sono fatti grandi passi avanti sulla modernizzazione del diritto di famiglia. Ma non è questo il punto che interessa nel presente contributo, che vuole indagare i fondamenti teorici del diritto musulmano.

Il punto è l'ipotesi che i sistemi di diritto elaborati dalle grandi scuole giuridiche classiche non sono propriamente sistemi di *diritto islamico*, ma sistemi di diritto che utilizzano l'Islam per auto-legittimarsi e auto-confermarsi. Essi travalicano la prassi sociale e politica, del tutto umana, fondativi dell'oggettività del diritto, per fare del giure una produzione del tutto divina, e quindi per esaltarne – surrettiziamente – la soggettività. Mi limiterò qui a una analisi delle dot-

12. R. Khomeini, *Il governo islamico*, trad. it. Il Cerchio, Rimini 2006.

trine del già citato al-Shafi'i, alla luce della critica loro avanzata da Nasr Abu Zayd.

La *Risala*<sup>13</sup> di al-Shafi'i è un testo compatto, attentamente articolato. A noi non interessano i contenuti giuridici, ma il metodo seguito dall'autore. Credo che un breve schema dell'impianto concettuale del trattato servirà opportunamente al nostro scopo:

- 1) Innanzi tutto, è il Corano, parola diretta di Dio, a dover essere considerato un testo normativo. Scrive al-Shafi'i: «Nessun caso di alcuna specie può presentarsi a un adepto della religione di Dio senza che non si trovi nel Libro un'indicazione che conduce sul cammino della sua risoluzione».<sup>14</sup> L'insieme degli atti di adorazione e di devozione, i doveri e gli obblighi: tutto ha la sua radice nel Libro.
- 2) Tuttavia, al Libro si aggiunge la sunna del Profeta. Essa è la «saggezza» cui fa cenno il versetto coranico: «Ti abbiamo inviato col Libro e la saggezza (hikma)». La sunna è «una esplicitazione (bayan) del messaggio contenuto nel Libro di Dio».<sup>15</sup>
- 3) Secondo al-Shafi'i il credente è obbligato a conformarsi alla sunna: «Dio ha dato una formulazione generale dei suoi comandamenti: ha istruito gli uomini sul loro dovere di conformarsi al suo ordine e a quello del suo Inviato; obbedire all'Inviato è obbedire a Dio. Poi Egli ha informato gli uomini di aver prescritto al suo Inviato di conformarsi al suo ordine».<sup>16</sup>
- 4) La sunna ha valore normativo poiché «quando l'Inviato di Dio istituisce una sunna nel caso in cui non esistano regole di diritto promulgate da Dio, lo fa in virtù della norma di Dio».<sup>17</sup>

13. Al-Shafi'i, *La Risala. Les Fondements du Droit Musulman*, a cura di L. Souami, Sindbad, Paris 1997.

14. Ivi, p. 53.

15. Ivi, pp. 104 e 63.

16. Ivi, p. 98.

17. Ivi, pp. 100-101.

Altrettanto chiaramente: «la sunna istituisce una disposizione là dove non esistono testi divini espliciti».<sup>18</sup>

- 5) al-Shafi'i propone molti esempi in cui la norma di diritto si sussume alla regola rivelata da Dio o in subordine alla sunna del Profeta. Tra i molti basterà il seguente: «al-Shafi'i dice: 'Ricorda la parola di Dio: 'Dio autorizza la vendita e proibisce l'usura' (Q. 2: 275), e l'altra parola: 'Voi che credete, non divorate i vostri beni gli uni agli altri mossi da spirito di falsità, ma che tra voi vi siano solo negozi consentiti' (Q. 4: 29). L'Inviato di Dio ha perciò interdetto certi contratti di vendita, come, per esempio, la vendita di dinar per acquistare dirham, a termine, e altri tipi di transazioni. Sulle sue orme, i musulmani le hanno proibite per conformarsi alle decisioni dell'Inviato di Dio. Né queste disposizioni né altre contraddicono il Corano [...]. Dato che esistono, nel Libro, indicazioni che Dio ha fatto del suo Inviato il luogo di esplicitazione della sua parola, e che Egli ha fatto un dovere per le sue creature di conformarsi a questi ordini, 'Dio autorizza la vendita e proibisce l'usura' significa semplicemente questo: Egli autorizza le vendite effettuate secondo certe regole che non sono state oggetto di interdizione né nel suo Libro, né per bocca del suo Profeta».<sup>19</sup> Dipendendo dalla rivelazione, la sunna, come il Corano, assume un carattere soggettivo.

Orbene, secondo Abu Zayd, «nell'ambito della cultura islamica, i testi secondari [intende i *hadith* che compongono la *sunna*] hanno subito un processo di trasformazione in testi primari, nel senso che essi sono divenuti dei termini di riferimento perfettamente autonomi». Così il testo secondario della *sunna* si è resa autonoma dal testo primario rivelato, il Corano, e anzi lo ha come «fagocitato». Come

18. Ivi, p. 162.

19. Ivi, pp. 177-178.

afferma Abu Zayd, «al-Shafí'i ritiene che la *sunna* non costituisca soltanto un testo esplicativo del Corano ma ne rappresenti invece un elemento costitutivo essenziale, facente parte integrante delle sue modalità di significazione e del suo sistema di valori. Fra i due testi egli individua una stretta relazione strutturata su tre livelli. Il primo è la somiglianza del senso, allorché la *sunna* è pura ripetizione del dettato coranico. Il secondo è la spiegazione e la delucidazione, nel momento in cui si tratta di fornire un chiarimento specifico del senso complessivo ed entrare nei dettagli di ciò che viene espresso in termini generali. Il terzo è la facoltà normativa, che interviene allorché la *sunna* viene considerata come testo autonomo, per quanto essa tragga la propria legittimità dal Corano». Facendo della *sunna* un tutt'uno col Corano, al-Shafí'i fa partecipare la *sunna* della rivelazione, cioè attribuisce a un comportamento umano il valore di una sanzione divina.<sup>20</sup>

Più o meno la stessa tendenza si può dedurre dall'analisi di Wael Hallaq. Shafí'i fu il culmine del processo attraverso cui i *hadith* profetici divennero i testi di base su cui l'intera generazione dei giuristi del secondo secolo dell'Egira doveva ancorare il proprio lavoro teorico. In questo modo vennero eretti alla dignità di *sunna* del Profeta una serie di testi autorevoli riconosciuti come tali da un potente movimento di elaborazione giuridica teso ad ancorare la legge in testi che in qualche modo possedessero una autorità religiosa.<sup>21</sup>

Non è dunque la rivelazione che ha condizionato la formulazione pratica delle norme; bensì la formulazione pratica delle norme, ispirata alla *sunna* del Profeta, è stata trasformata in un testo «divino». Non si tratta perciò di una giurisprudenza islamica, cioè di una giurisprudenza costruita dal Profeta su effetto della rivelazione, ma di una

20. N. Abu Zayd, *Critique du Discours religieux*, Actes Sud, Arles 1999 (trad. It. *Islam e storia*, Bollati Boringhieri, Torino 2002).

21. W. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunni «usul al-fiqh»*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 16-19.

giurisprudenza che si è legittimata con l'esempio del fondatore dell'Islam, il Profeta. Si tratta, in altre parole, di *un modello islamico di giurisprudenza, cui in linea teorica si potrebbero opporre altri modelli*. Un'ulteriore prova di tutto ciò è che la sistematizzazione della stessa dottrina degli *usul al-fiqh*, normalmente per lungo tempo attribuita a Shafi'i, deve essere post-datata ed attribuita al paziente lavoro di commento e di analisi di generazioni di giuristi successi al «master architect» del diritto musulmano.<sup>22</sup>

Il problema centrale è quello della *discontinuità*. Cioè quello di trovare nuovi modelli islamici di diritto svincolati dalla soggettività normativa dei testi rivelati. Per esempio, il Corano è un testo scarsamente normativo e le norme coraniche avrebbero dovuto servire come base *solo* per governare la società di Medina. È quanto sostiene Muhammad Mahmud Taha. Il primo messaggio dell'Islam, quello medinese, deve essere storicamente contestualizzato, poiché schiavitù, poligamia e *jihad* non fanno parte del messaggio universale dell'Islam incarnato della rivelazione meccana che attiene all'Unicità di Dio, alla ricompensa del giorno del giudizio, alla responsabilità e libertà umana, all'uguaglianza tra gli uomini, alla giustizia nella distribuzione delle risorse, alla rivendicazione del diritto di resistenza e quindi alla liberazione degli oppressi.<sup>23</sup> Egli afferma chiaramente:

La religione ha una forma piramidale, di cui il vertice è presso Dio all'infinito e la base presso l'umanità: «In verità la religione presso Dio è l'Islam» (Q. 3: 19). Nel passato, la religione è stata abbassata dal suo vertice fino al livello dei bisogni e delle capacità umane e materiali, e ha preso la forma della Legge (*shari'a*), mentre il vertice della piramide rimarrà per sempre al di fuori della nostra portata. Come

22. *Ibidem*, pp. 30ss.

23. Muhammad Mahmud Taha, *The Second Message of Islam*, Syracuse University Press, New York 1983.



individui, ognuno continuerà a progredire nella comprensione della religione, distinguendone i segni nel mondo materiale e in noi stessi. Dio dice: «Mostreremo loro i segni nostri sugli orizzonti del mondo e fra di essi, finché non sia chiaro per loro che esso è la verità. Non ti basta sapere che il tuo Signore è a tutte le cose presente?» (Q. 41: 53). [...] Questo accrescimento della conoscenza è in effetti la più elevata ascesa dalla base verso il vertice della piramide dell'Islam in un continuo progresso. Quando l'uomo sviluppa la comprensione della religione e progredisce in essa egli evolve la sua *shari'a* secondo i propri bisogni e capacità, verso una base sempre più raffinata.<sup>24</sup>

Nella stessa prospettiva critica il maggiore epigono di Mahmud Taha, 'Abdullahi al-Na'im leggeva la *sunna* profetica. Un costituzionalismo moderno, una legislazione criminale moderna, una legge internazionale moderna, un diritto pubblico moderno che si confrontino con la *shari'a* devono necessariamente passare attraverso una profonda storicizzazione dei rapporti dell'Islam con il suo passato. Al-Na'im riconosce l'inadeguatezza della *shari'a* a costituire una base per la legislazione nel mondo d'oggi perché, a suo avviso, la *shari'a* è una *costruzione* umana e non una Legge divina, anche se i suoi fondamenti sono divini (il Corano e la *sunna*)<sup>25</sup>; pertanto, è passibile di revisione, anzi *deve* essere sottoposta a un processo di interpretazione e ad un adattamento evolutivo interno. Abbiamo peraltro già sostenuto in precedenza che non è tanto, a nostro parere, il concetto di *shari'a* ad

24. *Ibidem*, p. 165.

25. 'Abdullahi Ahmed al-Na'im, *Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights and International Law*, Syracuse University Press, New York 1996. pp. 185-186: «Although derived from the fundamental divine sources of Islam, the Qur'an and Sunna, Shari'a is not divine because it is the product of *human interpretation* of those sources. Moreover, this process of construction through human interpretation took place within a specific historical context which is drastically different from our own. It should therefore be possible for contemporary Muslims to undertake a similar process of interpretation and application of the Qur'an and Sunna in the present historical context to develop an alternative public law of Islam which is appropriate for implementation today».

essere in discussione quanto quello di *fiqh*. E' estremamente importante tuttavia ricordare che al-Na'im, evocando questa necessità ermeneutica, sottolinea che il secolarismo *non* è la soluzione perché il secolarismo non può essere considerato «islamico». Una visione islamica del diritto e in generale della riforma deve conservare almeno tre presupposti: il riferimento al Corano e alla *sunna*; il ricorso alla libera e razionale interpretazione delle fonti, cioè l'*ijtihad*, e la riaffermazione della autenticità e unicità dell'esperienza coranica<sup>26</sup>.

In conclusione, la *shari'a*, che è comprensione della religione, deve nel complesso perdere il suo carattere di soggettività divina per evolvere a misura di quelli che sono i bisogni degli uomini. Andare oltre la *shari'a* come è stata finora intesa, abbassando il valore della *sunna* e mantenendo il valore etico, morale, teologico del Corano, potrebbe stimolare la formulazione di *nuovi modelli islamici di diritto*.

Si tratta probabilmente di una delle grandi sfide del futuro cui si trova di fronte il mondo islamico in rapporto alla modernità. Si tratta infatti di svuotare il diritto del suo carattere «divino» per riconoscerne tutta la pregnanza del suo carattere «umano». Ciò potrà rendere più flessibili norme che, nell'intangibilità soggettiva del diritto divino, appaiono rigidamente vincolate.

26. *Ibidem*, p. 48.

CAPÍTULO 12

LA PROYECCIÓN DEL LIBRO  
*DERECHOS HUMANOS Y MUNDO ISLÁMICO*  
VISTO EN RETROSPECTIVA DESDE EL 11-S.  
UN COMENTARIO DE SU AUTOR  
Y SU IMPACTO EN EUROPA

EMILIO MIKUNDA FRANCO  
(Dpto. de Filosofía del Derecho.  
Facultad de Derecho. Universidad de Sevilla)



LA idea de acudir a impartir un tema como el que figura como título de esta ponencia surgió por invitación expresa del profesor de Filosofía Jesús de Garay, de la Universidad de Sevilla, quien a través de su colega y amigo de la UEM, el profesor Íñigo Álvarez Gálvez, supo de la celebración de unas «Jornadas sobre globalización jurídica» (celebradas en el Instituto de Filosofía del CSIC de Madrid también en abril del pasado año de forma casi paralela a las del IX Seminario de la Fundación tres Culturas del Mediterráneo), y en las que se me había encargado meses atrás presentar una ponencia en torno al tema: «*La bioética en el Mundo islámico contemporáneo como aproximación a un estudio iusfilosófico comparatista*»<sup>1</sup> y que finalmente adoptó el siguiente título: «*La bioética islámica como paradigma cultural contemporáneo*», mucho más acorde con los objetivos de investigación del propio CSIC, que únicamente intentan reproducir la realidad cotidiana de nuestro mundo. Por otra parte, en dichas Jornadas participaban otros reputados investigadores del propio CSIC coordinados con sus colegas de las universidades de Túnez, trabajando de consuno en sendos proyectos de investigación sobre estas mismas cuestiones, lo que favorecía el intercambio de opiniones a nivel multidisciplinar.

1. A punto de publicarse como capítulo de libro bajo el título reformulado y ampliado de: «Aspectos de bioética en el Mundo islámico contemporáneo: Una aproximación a un estudio iusfilosófico comparatista intraislámico en un contexto multicultural mundial en fase de globalización», en: *Bioética de la Salud*, de A. Ruiz de la Cuesta (Edit.), Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla (2008).

Consecuentemente, y dado que tanto la bioética islámica contemporánea como tal, como la temática en sí de los Derechos humanos y, por ende, de la de los llamados Derechos humanos islámicos se solapan y superponen o, si se quiere, se complementan mutuamente, llegamos al acuerdo de presentar una ponencia que rindiese cuenta de nuestros esfuerzos en pro de la investigación y divulgación de esa realidad tan actual en nuestra época como son «*los derechos humanos en perspectiva islámica*», de la que tantas referencias públicas constan como p. ej. el debate de carácter nacional e internacional bajo el lema «*¿Y ahora qué? Reflexiones de expertos tras los atentados del 11-S de N. York*», celebrado en el Paraninfo de la Universidad de Sevilla celebrado el 10 de octubre 2001 en el que intervinimos como ponentes españoles los profesores Pedro Martínez Montavez (Universidad Autónoma de Madrid, catedrático de Filología Árabe e Islam), Enrique Carabaza Bravo (UNED), experto en geoestrategia y yo mismo en calidad de experto en Derecho constitucional islámico contemporáneo y derechos humanos; actuando como ponente internacional el Prof. Dr. Carl Ernst (Universidad de Carolina del Norte, EE.UU.) catedrático en Ciencias religiosas. Nuestra intervención tuvo como título: «*Interpretaciones de la Ley Islámica: Seis variantes exegéticas actuales del Derecho Islámico contemporáneo*», y fue reseñada en el *Diario de Sevilla* con estas palabras: «La división del mundo árabe vino de la mano del jurista E. Mikunda quien estableció una clasificación que contenía seis modelos de Derecho que se aplican en el Mundo islámico»<sup>2</sup>.

El debate fue reiterado al día siguiente 11 de octubre 2001 en el Aula Magna de la Universidad de Huelva con los mismos ponentes bajo un lema similar: «*Causas y efectos de los atentados del 11-S. Reflexiones de expertos tras los atentados N. York*», siendo televisada en la cadena local de dicha ciudad onubense una entrevista con los ponentes por la tarde.

2. *Diario de Sevilla*, del 11-10-2001, p. 12.

Ahora se trata sin embargo de mostrar en la Fundación Tres Culturas de Sevilla la problemática inherente a la susodicha temática a un doble nivel jurídico-filosófico indisociable de la misma que viene a concretarse en las líneas generales de investigación emprendida por nosotros acerca de cómo resultan ser los derechos humanos «en» y «frente al» Mundo islámico, cuenta tenida de la excelente aceptación que ha experimentado en toda Europa nuestro ensayo titulado *Derechos humanos y mundo islámico*<sup>3</sup>, del que está a punto de agotarse también la primera reimpresión de 2003 del texto originario de la primera edición de marzo 2001 por la favorable acogida tenida tanto por la crítica como por los interesados.

La estructura interna del susodicho libro es la siguiente:

- Capítulo I. Antecedentes históricos claves de pre-comprensión: Retrospección histórica del debate general sobre derechos humanos: Origen de las concepciones islámicas. Panorámica del desarrollo y estado actual de la cuestión en torno a los derechos humanos en el mundo islámico.
- Capítulo II. Tipología de los derechos humanos en el mundo islámico en clave filosófico-jurídica comparatista: Derechos humanos ‘de cuño laico’ y ‘de cuño islámico’. Derechos humanos ‘de cuño mixto’ y aspectos comparados: Técnica y Filosofía jurídicas los niveles lingüístico, nivel metodológico y axiológico.
- Capítulo III. Carencias, disfunciones, y problemas teórico-prácticos de los derechos humanos islámicos: claves del pluralismo islámico actual. Interferencias intra-sistemáticas. Funciones y disfunciones teórico-prácticas. La problemática jurídica de jerarquías normativas, prelación y reenvíos como piedra angular del Sistema jurídico islámico. Los derechos humanos islámicos como vigencia del Derecho Islámico contemporáneo: doctrina y jurisprudencia.

3. *Derechos humanos y mundo islámico*, Mikunda Franco, E., Secretariado de Publicaciones. Universidad de Sevilla (2001), 285 pp., ISBN: 84-472-0649-1 (agotada 1ª edic.; 1ª reimpresión en diciembre 2003).

- Capítulo IV. Análisis comparado de estructuras jurídicas conflictivas entre los derechos humanos islámicos y occidentales; a nivel lingüístico en las versiones original y derivadas. Textos jurídicos sobre derechos humanos. a nivel jurídico comparado: laicismo versus islamismo. Conflictividad: Conflictos debidos a la multiplicación de textos declarativos de derechos y proyectos similares. Conflictos a nivel constitucional y legislativo. Conflictos a nivel de convenciones internacionales específicas.
- Capítulo V. Estado Constitucional y Derechos fundamentales en el Mundo islámico contemporáneo: perspectivas actuales cotejadas. La pre-comprensión cultural, elemento indispensable de interpretación constitucional en el mundo islámico. El Constitucionalismo islámico contemporáneo en visión panorámica. Su configuración de mosaico: Ejemplos. La historia de la islamización como base genuina de todo constitucionalismo en países y Estados islámicos. Otras influencias. La ética genuina islámica como piedra angular implícita en todo instrumento jurídico de carácter internacional. El pluralismo como factor y nexo iusfilosófico de modelos constitucionales islámicos más recientes. El Derecho Constitucional Común islámico, contrapartida asimétrica al Derecho Constitucional Común Europeo contemporáneo.
- Capítulo VI. Elementos configuradores del Derecho islámico contemporáneo: Características de su estructuración empírica: polimorfismo iusfilosófico y casuística. Necesidad de conceptualización del Derecho islámico. Posibles perspectivas. Alternativa clave de fundamentación: ¿Teoría islámica del Derecho o Teoría del Derecho islámico? Tesis de partida: la inexistente *Teoría del Derecho* universalmente consensuada y /o aceptada. Recepción y sincretismo jurídico en el mundo islámico. Rol del Derecho Internacional Público y privado y de la Ciencia jurídica en el Estado islámico. Posibilidad de una '*Teoría multidimensional del Derecho islámico*' como aglutinador intersubjetivo del polimorfismo jurídico islámico. Afinidades intersubjetivas con otras concepciones teóricas occidentales. Sucintos ejemplos de cuño doctrinal español. La proyección del Derecho islámico contemporáneo a través del actual pluralismo conceptual en materia de Derechos Humanos existente en el Mundo islámico. Posibles premisas metodológicas del discurso jurídico islámico: lógi-



ca, tónica y argumentación jurídica. Adaptaciones y matices. La Filosofía analítico-lingüística occidental: lo asumible y rechazable desde perspectivas islámicas. Una propuesta teórico-metodológica para el análisis y comprensión de textos en materia de derechos humanos en el Mundo islámico en función de sus contextos culturales como aportación propia del autor: Terminología y metodología. Ejemplos.

- Capítulo VII. Perspectivas de futuro y conclusiones: Prolegómenos: Optimismo y esperanza en el futuro de las nuevas generaciones. Conclusiones y perspectivas bajo una doble óptica: Intra-sistemáticas o relativas al Mundo islámico. Extra-sistemáticas o relativas al diálogo con Occidente.
- Apéndice Documental. Contiene textos relativos a los denominados Derechos humanos islámicos (12 fuentes documentales de primer orden difíciles de hallar en un solo libro).

El citado libro *Derechos humanos y mundo islámico*, cuyo esquema interno acabamos de reproducir, nos sirve por tanto como guía y leitmotiv debido a haber sido varias veces recensado: *La primera*, a cargo del profesor y experto en Derechos humanos Dr. Antonio Osuna, en la Revista: *Estudios Filosóficos*, nº 150 (2003) pp. 423-424; *la segunda* en el: *Anuario de Filosofía del Derecho, Nueva Época*, Tomo XX (2003), pp. 375-378; *la tercera*, mediante una reseña referente a la publicación del Dr. Hugo Ortiz, referente a la filosofía del Derecho en España, en la prestigiosa revista de Filosofía jurídica *Doxa*<sup>4</sup>; *la cuarta* de forma muy amplia y casi exhaustiva, por la Dra. D<sup>a</sup> Celia Pereira Porto, en la prestigiosa revista: *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, nº 36 (2002), pp. 373-382, esta vez sin embargo bajo el significativo título: «Bases para un diálogo intercultural sobre Derechos humanos».

De este modo la exposición que hoy presentamos no se basa como suele ser costumbre ante todo en nuestros propios asertos direc-

4. Ortiz, Hugo (Coord.): «La Filosofía del Derecho en España», *Doxa*, Revista de Filosofía del Derecho (2001).

tamente dimanantes de nuestros propios textos sino que nos brinda la oportunidad de relatar lo que terceras personas dicen de nuestro libro, es decir, verlo por boca de nuestros críticos, para que los lectores se forjen su propia opinión al respecto. Todo ello lo completaremos con otros aspectos dimanantes de textos complementarios en calidad de antecedentes de la obra, especialmente de nuestra actividad como conferenciante en Alemania<sup>5</sup> y España, así como de su probada repercusión en varios países de nuestra actual Europa, quizás a partir del fenómeno migratorio<sup>6</sup>.

Comencemos por tanto en orden inverso respecto de los citados revisores. La doctora C. Pereira Porto no es la única que al revisar la obra han caído en la cuenta de que el texto publicado es de marzo 2001, un importante dato editorial, pues resulta evidente que estuvo en venta casi seis meses antes de los terribles acontecimientos conocidos como los sucesos del 11-S, sucesos que supusieron –como es notorio– un cambio de paradigma en las propias cosmovisiones mundiales no sólo en Occidente sino en el Mundo islámico y en los restantes mundos contemporáneos como el Asiático y el africano. Oigámoslo con sus propias palabras: *«Hay que tener en cuenta que la publicación de este libro es anterior a los atentados del 11 de septiembre de 2001 de Nueva*

5. P.ej.: La primera conferencia impartida en este ámbito fue de carácter internacional pronunciada en alemán en la «Europäische Akademie Otzenhausen» (Sozialwissenschaftliches Forschungsinstitut), de la R.F.A., el día 30 de octubre de 1995, en el marco del Coloquio Internacional del 27 al 29 de octubre de 1995, celebrado en la susodicha Academia Europea bajo el lema: «Europa-Arabien: Zwischen Dialog und Konfrontation». Título de la conferencia: «Unterschiedliche Menschenrechtsverständnisse im Islam und in Europa», a la que asistieron científicos de Alemania, Inglaterra, España, Israel, Líbano y Siria, por invitación del Director del Centro, el profesor Dr. Heiner Timmermann.

6. Impartimos una conferencia sobre: «Inmigración árabe en la Europa comunitaria», en los Seminarios de Septiembre 1993 de la Universidad de Sevilla, Facultad de Filología, seminario: Nacionalismos y minorías, el jueves 23-09-93 en el Salón de grados de dicha Facultad a las 12 horas, posteriormente publicada como capítulo de libro con el título: «Derechos humanos y emigración árabe en la Europa Comunitaria» de Mikunda Franco, E., Capítulo XIV, pp. 281-304, del vol. col. *Derechos humanos y constitucionalismo en el tercer milenio* (A. E. Pérez-Luño, coord.), Edit. Marcial Pons, Madrid (1996). ISBN: 84-7248-394-0.

York y Washington y a la guerra de Estados Unidos contra Afganistán desatada a continuación como represalia, tras los cuales se ha incrementado notablemente el número de publicaciones sobre el Islam en castellano. Estos hechos añaden un argumento más a la hora de justificar la necesidad de realizar un trabajo como el efectuado por Mikunda en la monografía que comentamos»<sup>7</sup>.

En *Doxa*, por su parte, también se coincide en sus apreciaciones sobre los objetivos del texto al afirmar haciendo suyas nuestras ideas de autoría que «El trabajo pretende según afirma el autor ‘facilitar al estudioso del Derecho, en cualquiera de sus múltiples vertientes algunas claves que le ayuden a aproximarse, si no a descifrar en toda su envergadura la problemática inherente a las hoy múltiples y ramificadas concepciones de los derechos humanos en el mundo islámico (...) el presente trabajo pretende un análisis de los derechos humanos como fenómeno jurídico, es decir partiendo de la dogmática jurídica islámica y no como fenómeno político o sociológico’»<sup>8</sup>.

Pereira Porto añadiría contrapuntísticamente: «El autor emprende, pues, en este libro la tarea de analizar directamente los derechos humanos en el mundo islámico como fenómeno jurídico, es decir, partiendo de la dogmática jurídica islámica y no como fenómeno político o sociológico, aunque sin desdeñar sus connotaciones sociopolíticas. Mikunda se propone captar en esta obra la filosofía subyacente a los derechos humanos en el mundo islámico y esto significa, para él, dos cosas fundamentales: por una parte, ‘captar la Filosofía del Derecho Islámico tal y como actualmente se comprende y concibe’<sup>9</sup>, –léase–, sin retrotraerse a concepciones propias de tiempos pretéritos; y, por otra, comprender el modelo ético antropológico islámico sobre el que en último extremo se basa dicha filosofía, ya que es justamente el último reenvío posible, explícito o implícito, al que acude toda norma islámica tanto de carácter general como particular, en cualquiera de sus múltiples vertientes»<sup>10</sup>.

7. Pereira Porto, Celia, *op. cit.*

8. Ortiz, Hugo (Coord.): «La Filosofía del Derecho en España», en: *Doxa, op. cit.*

9. Derechos humanos y mundo islámico, *op. cit.*, p. 17.

10. *Op. cit.*, p. 18.

Respecto de la cuestión metodológica al uso, y como quiera que consideramos que el mejor instrumento con el que para lograr nuestro objetivo podemos dotarnos es la comparación a nivel iusfilosófico, concretamente a través del derecho comparado, constatamos que se trata de una herramienta o útil jurídico valiosísimo con el que además pretendemos destruir el falso aserto vulgar de que «toda comparación es odiosa», mostrando justamente el valor opuesto, que no es otro que atribuir la más justa consideración a cada uno de los sistemas jurídicos imperantes en el mundo, tomando como términos comparativos las propias instituciones culturales de cada uno de los países que forman el abigarrado mosaico del mundo islámico frente a Occidente.

Ello no ha escapado a la atenta observación de Hugo Ortiz, a juzgar por sus palabras cuando analiza nuestros textos: «*Partiendo de un análisis comparativo de los textos jurídicos sobre derechos humanos en la pluralidad de contextos del mundo islámico, el autor realiza una conceptualización de los derechos humanos de cuño laico, de cuño islámico (Sunna y Chía), y de cuño mixto, además de un análisis entre los derechos islámicos y los occidentales para, posteriormente estudiar cuestiones tales como: el Constitucionalismo y las posibles premisas metodológicas del discurso jurídico islámico, así como la estructura del Derecho islámico contemporáneo, con el objeto de realizar una propuesta de estudio de los mismos en función de su diversidad cultural; – y concluye– finalmente el libro integra un ‘apéndice documental’ de instrumentos en materia internacional sobre derechos humanos islámicos entre los que se encuentra la Declaración Islámica Universal de Derechos humanos de 1981*»<sup>11</sup>.

Vistas las apreciaciones críticas hasta aquí de tan sólo dos de nuestros juzgadores, nos decidimos por tanto a examinar preferentemente la proyección de nuestro libro *Derechos humanos y mundo islámico* –insistimos– visto siempre en retrospectiva desde el 11-S; es decir, exponiendo y analizando tanto su contenido material como el impacto que desde entonces viene observándose en Europa; y al decir

11. Ortiz, Hugo (Coord.): «La Filosofía del Derecho en España», en: *Doxa, op. cit.*

Europa no nos ceñimos solamente a la vieja Europa del Sur (Portugal, Francia y España) sino que incluimos también los aspectos relativos a países del Norte de Europa muy interesados en las materias jurídicas que en él exponemos y que además los elaboran o citan expresamente, –incluyendo a viejos países del otrora denominado Este de Europa, hoy por fin de pleno derecho europeos, como Polonia–.

Aparte de ello nos consta por esa inmejorable herramienta que representa internet, que se ha ido tomado conciencia de nuestros trabajos en la materia incluso a través de la recepción indirecta de algunos de ellos traducidos al gallego<sup>12</sup> que han alcanzado no sólo Portugal sino incluso Brasil como país de habla lusa, en base al conocimiento de prensa difundido con ocasión de nuestras conferencias en la materia, como p.ej. la impartida sobre el tema: «*Las concepciones islámicas de los Derechos humanos*» en el Monasterio de Poio (Pontevedra), durante la XV edición de los Cursos de verano que organizó la fundación Alfredo Brañas del 21-31 de julio 1998, debido a los múltiples ecos de prensa registrados<sup>13</sup>.

En este sentido constituiría un texto clave para entender los trasfondos jurídicos islámicos que subyacen no sólo a los luctuosos sucesos del 11-S en Nueva York sino incluso a los del 11-M en Madrid, –a los que ya vimos que se anticipa cronológicamente dicha publicación– a través de la tipificación de seis clases distintas de exégesis sobre el valor atribuible a la *Sharia* o *Ley islámica* por parte de los estudiosos del Derecho vigente en tales países del mundo islámico, como así fue también anticipado en sendos artículos de divulgación publicados en el *Diario de Sevilla* mucho antes de los atroces bombardeos sufridos en Afganistán, el pri-

12. «As concepcións islámicas dos Dereitos humanos», de Mikunda Franco, E. (traducido al gallego por Susana García García) en: *Nove estudos sobre os dereitos humanos, no 50 aniversario da Declaración Universal 1948-1998* (a cargo de OTERO PARGA, M., editor), Col. Dereito, nº 11/1998. Fundación Alfredo Brañas, Santiago de Compostela (1998), pp. 157-191. ISBN: 84-88051-69-7.

13. Ecos de prensa recogidos en los periódicos: 1º *El Correo Gallego*, el 30-7-98, p. 22; 2º *El Diario de Pontevedra*, el 30-7-98, p. 14, y 3º *El Faro de Vigo*, el 30-7-98, p. 6.

mero bajo la rúbrica «*Política y realidad jurídica en el Islam*», el 11-10-2001 y el segundo días después, el 14 de octubre de 2001, bajo: «*La ley islámica es la clave*». Ambos artículos se publicaron –*como fácilmente dimana del cotejo de las respectivas fechas*– antes de la invasión de Afganistán y en ellos se trata de explicar en la medida de lo posible y siempre teniendo en cuenta como punto de partida la propia mentalidad de los musulmanes que el rehusar la entrega de líderes islamistas como p.ej. en su momento Sadam Hussein o el propio Ben Ladrn a Occidente se basa no en la presunta quiebra de tratados internacionales –*como harto oímos a través de los medios de comunicación*–, sino en la propia legislación islámica regional que prohíbe entregar a creyentes en manos de no-creyentes, independientemente de los resultados que acarreen las negativas a hacerlo, y que como hemos ya vivido apenas superan en atrocidad a otros sucesos similares de épocas históricas ya periclitadas, como por ejemplo los bombardeos de las dos guerras mundiales de 1914-1918 y 1939-1945.

Por otra parte también insistimos en dichos artículos en que es significativo el hecho de que las líneas maestras de actuación de los grupos islamistas incluso estando en el poder político como grupos constituidos *de iure et de facto* derivan de las respectivas interpretaciones de la Sharia o Ley Islámica y no de los tratados internacionales en vigor, entendidos siempre éstos como excepcionales y aplicados en la práctica siempre en segundo lugar tras la propia Ley islámica, lo que en la práctica los convierte mayormente en tratados inoperantes como se ha podido ver *ex post facto* tras la invasión de otros países como Irak y Afganistán, –*y posiblemente se verá de nuevo en el momento en que las potencias occidentales abandonen dichos países*–, al no estar sometidos a la presión político-militar foránea sino a sus propias fuentes jurídicas consuetudinarias y legales de cuño islámico. A pié de página hallaremos en sendos artículos periodísticos la referencia al libro *Derechos humanos y mundo islámico*, como fuente *in extenso* de cada una de las tesis manifestadas en los mismos.

Otro de los revisores, esta vez el profesor Antonio Osuna Fernández-Largo, el más crítico conector en materia de Derechos

humanos en calidad de especialista en la temática jurídico-filosófica inherente a los mismos<sup>14</sup> al intentar contrastar las tesis analizadas frente a sus propias fuentes occidentales añade finalmente:

*«El lector suele tener dificultad en resumir el pensamiento de un libro extenso y donde se contemplan problemas variados, una vez concluida su lectura y sin el tiempo suficiente para sintetizar personalmente las mil sugerencias recibidas a lo largo del estudio. Por ello, agradezco al autor que en breves líneas nos haya ofrecido el propósito que ha guiado la composición del libro y el objeto de lo que en él hay de investigación personal, aunque los datos se reciban de otros investigadores. Dice el profesor Emilio Mikunda que pretende elaborar ‘un estudio de las premisas filosófico-jurídicas que estructuran y autolegitiman el pluralismo conceptual actual de los derechos humanos en y desde el pensamiento islámico y laico contemporáneo existente en los Estados autoproclamados confesionalmente islámicos en base a una perspectiva metodológica filosófico-jurídica de base histórica y espectro comparatista’<sup>15</sup>.*

*El objetivo definidor de sus páginas es, según percibe inmediatamente el lector y confiesa el mismo autor, entender las concepciones arabo-islámicas sobre los derechos humanos recogidas en las constituciones de los modernos estados islámicos. Hay algo en principio que reputamos indiscutible: el sistema jurídico del Islam es diverso del sistema jurídico actual en el mundo occidental de raíz romanística. Las coordenadas del sistema jurídico occidental son suficientemente accesibles a todos y fáciles de rememorar por los estudiosos de este derecho. En cambio, las categorías mentales y terminológicas que estructuran el derecho islámico nos son desconocidas casi en totalidad. Hasta ahora las calas en el derecho islámico se hacían sólo desde una precomprensión del sistema occidental y con él se trataba de comparar el derecho islámico o se discutía el modo y el grado en que el derecho islámico se asimilaba o*

14. Dos de sus más significativos libros son: *Teoría de los derechos humanos o: conocer para practicar*, Antonio Osuna Fernández-Largo, Edibesa (2001), y posteriormente: *Los derechos humanos: ámbitos y desarrollo*, Antonio Osuna Fernández-Largo, Edit. Edibesa (2002).

15. *Derechos humanos y mundo islámico*, op. cit., p. 16.

*aproximaba tácticamente a dicho orden, pero nadie estaba interesado por entender el derecho islámico desde la cultura genuinamente islámica y conforme a su idiosincrasia caracterizadora de su ordo iudicis, por encima de cualesquiera legislaciones vigentes o históricas y que, sin embargo, son su explicación filosófica más profunda. Es aquí donde se sitúa con acierto el propósito del investigador Emilio Mikunda y donde reside su originalidad y mérito. Estamos ante un campo nuevo de investigación filosófico-cultural por la que felicitamos sinceramente al profesor, pues demuestra una capacitación extraordinaria para proseguir con éxito su cometido»<sup>16</sup>.*

Los antecedentes<sup>17</sup> más remotos de nuestro trabajos que se condensarían en el aludido libro bien podríamos hallarlos años antes a través de una doble vía;

- a) por un lado, la obtenida a través del estudio personal y vivencias familiares durante nuestra etapa de formación pre y postdoctoral, *–especialmente a través de cursos multidisciplinares al efecto a los que acudimos como becario–*<sup>18</sup> y,
- b) por otra, la resultante de nuestra investigación hecha pública y críticamente cotejada con otras dimanantes de colegas investi-

16. Antonio Osuna: reseñación del libro: *Derechos humanos y mundo islámico*, de Emilio Mikunda Franco, Revista *Estudios Filosóficos*, nº 150 (2003) p. 423.

17. Mikunda Franco, E.: «*La concepción islámica de los Derechos humanos*»; en: Revista de Estudios Africanos de la Asociación Española de Africanistas, Vol. V., Nº 8-9 (1990), pp. 33-46.

18. 1.-Becario del Curso de verano: «Literatura, Cultura y Arte Hispano Árabe» de la U.N.E.D. en Alhucemas (Marruecos), en julio 1986, bajo la dirección del Prof. Cayetano Núñez Rivero. 2.- Becario de las «Primeras Jornadas de Estudios Árabes», organizadas por el Departamento de Árabe e Islam, Facultad de Filología, Universidad Complutense de Madrid (U.C.M.), en colaboración con el Colegio Mayor Universitario Nuestra Señora de África (Madrid), en febrero 1990, con otorgamiento de Diploma. 3.- Becario del Curso de Verano 1994 de la Fundación General de la Universidad Complutense, titulado «Fundamentalismos», dirigido por el diplomático y Prof. D. Fernando Morán López en San Lorenzo del Escorial (Madrid), los días 1 a 5 de agosto de 1994, con un total de 30 horas lectivas. Diploma de asistencia y participación. 4.- Becario del Seminario «Europa Ante la Problemática Jurídica del Mundo Islámico», de la Universidad Internacional Menéndez y Pelayo (U.I.M.P), sede de Barcelona (Centre de Estudis Mediterranis), del 21 al 24 de noviembre 1994, profs. D<sup>a</sup> M<sup>a</sup> Angels Roque y Sra. Alegría Borrás.



gadores a nivel multidisciplinar ya desde 1990, año en el que presentamos públicamente una primigenia postura al respecto, presentada en Madrid en el Seminario 'FIN DE SIGLO' del Fundes-Club de los 90 en el Salón de Actos de la Cámara de Comercio e Industria de Madrid, Pza. de la Independencia 1, auspiciada por el discípulo de Ortega y Gasset, Julián Marías como parte integrante de un ciclo de conferencias difundido a bombo y platillo en la prensa española ABC<sup>19</sup> bajo el epígrafe: «*El Mundo islámico: Aspectos políticos y jurídicos contemporáneos*», si bien el texto de la misma nunca fue íntegramente publicado aunque sí una elaboración de una parte de la misma relativa a los Derechos Humanos que fue publicada primeramente por la Asociación Española de Africanistas del Colegio de Nuestra Señora de Africa, toda vez que por aquel entonces apenas se tenían estos temas en cuenta en Occidente por regla general, –*más preocupado por aquel entonces por la Declaración Universal de Derechos Humanos de las Naciones Unidas de 1948, al no haber caído todavía el muro berlinés*– bajo el título de: «*La concepción islámica de los Derechos humanos*» al no figurar en ella más que las incipientes posturas de Arabia Saudí, (texto que fue felizmente reproducido para el gran público un año más tarde en la Revista Derechos Humanos de la Asociación Pro Derechos Humanos con sede en Madrid)<sup>20</sup>.

En resumen podremos decir que en dichos trabajos previos se trata de mostrar la primera postura histórica arabo-islámica de cuño preferentemente saudí que surgió en el seno de la llamada polémica

19. El Diario ABC señala: «El prof. de la Universidad Complutense, D. Emilio Mikunda impartió el día 10 de diciembre de 1990 la conferencia titulada: '*El Mundo islámico: Aspectos políticos y jurídicos contemporáneos*', con asistencia de representantes de las Embajadas áraboislámicas de Madrid (Reseña en ABC, p. 60, publicada el 17-12-1990).

20. Vid. «*La concepción islámica de los Derechos humanos*», en la revista de la Asociación Pro Derechos Humanos: *Revista Derechos Humanos*, Madrid, nº 31, Marzo- Abril (1991), pp. 42-44.

de los años setenta en torno a posibles concepciones islámicas sobre derechos humanos. A esta pronto seguirían otras que figuran en trabajos posteriores y concluyen en el libro *Derechos humanos y mundo islámico* en donde no sólo aparece dicha postura sino las múltiples posturas disidentes surgidas al hilo de la controversia, la polémica y el debate inter-islámico desatados por ello, siendo citada como trabajo primigenio en el Instituto de Estudio para América Latina y África<sup>21</sup>.

Ahora bien, como quiera que por aquel entonces en Alemania interesaba esta temática incluso más que en España todavía en función del amplio colectivo de musulmanes allí residentes publicamos en 1996 el estudio titulado: «*La comprensión de los Derechos humanos en los Estados islámicos. Consideraciones generales a la luz de la filosofía jurídica comparada*»<sup>22</sup>. Como breve resumen diremos que es una obra escrita en alemán directamente y publicada en Alemania por el prestigioso iusfilósofo y constitucionalista germano Peter Häberle en calidad de director de la Revista de Derecho Público (*Jahrbuch des öffentlichen Rechts*) quien la considera obra pionera o primera que un español haya publicado en Alemania sobre «*reflexiones iusfilosóficas comparadas en materias de precomprensión gadameriana sobre Derechos humanos en los Estados confesionalmente islámicos del presente, en base a esquemas iusfilosóficos constitucionalistas häberlianos básicos*». Es el primer texto clave de una trilogía de nuestra autoría que por encargo del propio Häberle iría surgiendo escrita directamente en Alemán y publicándose en Alemania, especialmente a partir de la caída del muro de Berlín en 1989 a partir del momento en que se desplaza el temor ante el comunismo soviético por el de los nuevos fundamentalismos religioso-políticos –*especialmente los islámicos*–, cuyo texto sirvió para darme a conocer más en Alemania que en España, (allí existían ya unos 6

21. Respecto del Instituto de Estudio para América Latina y África, la n. 28 cita: *La concepción islámica de los derechos humanos*: en *Derechos Humanos*, nº 31, Madrid, Marzo-Abril 1991, pp. 42-44.

22. «*Das Menschenrechtsverständnis in den islamischen Staaten. Allgemeine Betrachtungen im Lichte vergleichender Rechtsphilosophie*», en *Jahrbuch des Öffentlichen Rechts (JÖR) Neue Folge*, Band 44. (1996) Alemania, pp. 205-236.

millones de musulmanes) estando la investigación en este ámbito lógicamente más avanzada que en España. La *novedad* de ser un español quien presenta este tipo de reflexiones en Alemania será dato clave que servirá posteriormente para impulsar la investigación transdisciplinar, por ejemplo a través del reputado islamólogo alemán Peter Antes, *que escribe y publica en alemán e italiano*– acercándose así a nuestras tesis españolas a las que se suma ya en su trabajo ‘*Germania e L’Islam*’ citándolas en su bibliografía más reciente<sup>23</sup> de febrero 2004.

Nuestro aludido texto<sup>24</sup> trata de explicitar (*preferentemente para el lector alemán*) cómo se entienden los derechos humanos en los estados *confesionales* islámicos de acuerdo con los propios principios jurídicos de exégesis moderna dimanantes de la Ley islámica tal y como *de hecho y de derecho* se aplica en tales Estados. Es un estudio eminentemente comparatista que presenta las variantes detectadas en la actualidad, un número abierto de posible ampliación en el futuro. Sirve sobre todo como cotejo de posturas iusfilosóficas entre las diferentes escuelas jurídicas islámicas vigentes actualmente mostrando sus puntos comunes y discrepancias. Finalmente puede considerarse un excelente instrumento para el jurista europeo enfrentado a la respectiva temática basada en unas premisas hermenéuticas diferentes a las laicas occidentales.

Poco después hallamos en retrospectiva numerosas citas por parte de los estudiosos alemanes, que señalan en general nuestros trabajos y estudios en la materia:

1. Como obra de referencia; así, el profesor jurista Dr. Wilfried Fiedler en 1999, en su seminario: *Staat un Religion*, (Univ. Saarbrücken).

2. El Prof. Dr. Alexander Lorz (Lehrstuhl für deutsches und ausländisches öffentliches Recht, Völkerrecht und Europarecht) de la:

23. [http://www.asfernews. it/Antes.pdf](http://www.asfernews.it/Antes.pdf) (*vid. ibi* Bibliografie p. 8).

24. *Das Menschenrechtsverständnis...*, *op. cit.*, en nota 22.

Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, Alemania, la reseña bajo: Philosophische Fragen/ Philosophical Questions/ Questions philosophiques en el Archivo RAVE de internet.

3. Igualmente la cita en alemán el prof. Dr. Martin Morlok, editor del libro col.: *Die Welt des Verfassungsstaates*. Nomos. Baden-Baden (2001), donde aparecen repetidas alusiones, como p.ej. las de:

- a) Lothar Michael, quien reseña tres veces nuestras intervenciones en la discusión con profesores alemanes en torno a las formas de comprensión y pre-comprensión de los Estados y países islámicos en materias de Derechos Humanos, léase: «*Menschenrechtsverständnis bzw. Verfassungsrechtsverständnis*»
- b) P. Häberle, quien afirma textualmente que nos considera el mejor experto español en materia de derechos constitucionales en los actuales Estados islámicos contemporáneos dotados de Constitución, tras haber pergeñado el horizonte de un «*Derecho Constitucional Común Islámico*» que va más allá de las fronteras del N. de Africa, por lo que en la página 222 dice literalmente: «no sólo es de agradecer su erudita aportación sino que ayuda a contestarnos a la cuestión de si quizás la falta de una época de las luces similar a la que nos condujo a 1789 no será el factor por el que resulta tan difícil lograr un diálogo entre nosotros y el Islam» (fin de cita). Reproduzco a pie de página la cita original literal en alemán<sup>25</sup>.

Ahora bien; dado que uno de los temas más importantes del libro gira en torno a lo que llamamos «*Derecho Constitucional Común Islámico*», que no es otra cosa que la constatación de que las constitu-

25. «...Herr Mikunda ist der beste spanische Fachmann für das islamische Verfassungsrecht. Ich freue mich, dass er die Horizonte eines «gemeinislamischen Verfassungsrechts» entworfen hat...(...)...Nun erforscht E. Mikunda wie wenig andere die islamische Welt, weit über Nordafrika hinaus. Ich danke ihn für seinen Kenntnisreichen Beitrag und frage mich ob das Fehlen der europäischen Aufklärung bzw.eines Jahres 1789 die Dinge heute im Islam im Dialog mit uns so schwierig macht»...(Fin de cita).

ciones de los más de cincuenta y cinco países que forman la llamada *Umma* islámica ostentan toda una serie de principios iusfilosófico-constitucionales comunes, completamos posteriormente nuestro libro de referencia entendiéndolo como la segunda parte de una trilogía en torno al tema: *Derechos humanos y mundo islámico* –mediante un estudio directamente redactado y publicado en alemán titulado «*Gemeinislamisches Verfassungsrecht. Eine Untersuchung der Verfassungstexte islamischer Staaten in rechtsphilosophisch vergleichender Perspektive*»<sup>26</sup>, publicado en la revista alemana de Derecho Público: *Jahrbuch des Öffentlichen Rechts der Gegenwart*, nr. 51, pp. 51-79 (2003)<sup>27</sup>– que a su vez fue recensado en alemán por el Profesor Dr. Albrecht Weber de la Universidad alemana de Osnabrück<sup>28</sup> – *habida cuenta que se trata sobre todo de un amplio estudio constitucional de filosofía jurídica comparada*– trabajo que relaciona textos jurídico-constitucionales existentes en países confesionalmente islámicos, en todo o en parte, buscando los posibles elementos comunes que presentan entre sí, tras reagrupar las materias de estudio en grupos de países islámicos *novedosamente según afinidades lingüísticas y escuelas exegéticas jurídico-islámicas*, asimismo en línea con un anterior trabajo nuestro también redactado en alemán: (*Der Verfassungsstaat in der islamischen*

26. Traducido literalmente al español sería: «Derecho Constitucional Común Islámico: Análisis de los textos constitucionales de los Estados islámicos ebajo una perspectiva iusfilosófica comparatista».

27. Sumario del texto original: I.-Mögliche Elemente eines Gemeinislamischen Verfassungsrechts: Ansätze und Probleme. II.- Inkurs: a) Die Verfassungstexte Israels als unentbehrlicher Grundlagevergleich zu den Verfassungsstaaten der islamischen Welt. b) Ähnlichkeiten und Parallele. c) Vorläufiges Ergebnis. III.-Die Verfassungen der islamischen Staaten. Ursachen Ihrer Mosaikartigen Gestaltung. Unterteilungskriterien und mögliche Verfassungsgruppen: a) Ähnlichkeiten, Unterschiede, Parallele: Eine systematisch-vergleichende Darstellung anhand neun rechtsphilosophischen Prinzipien als gemeinsame Elemente bei: 1) Der Arabischen Liga. 2) Iran. 3) 3.1 Der Türkei; 3.2 den G.U.S.-Staaten: Azerbadjan, Kazachstan, Kirgistan, Tadjikistan, Turkmenistan, Uzbekistan. Tschetscheniens; 4) Afghanistan, Pakistan, Bangla Desh, Indonesien, Malaysien; 5) Bosnien-Herzegovina. IV.- Aussichten.

28. Prof Dr. Albrecht Weber (Universidad de Osnabrück) en: Buchbesprechungen 21/2004, Heft 21, p. 1353 (Deutsches Verwaltungsblatt, Carl Heymannsverlag, 2004).

Welt)<sup>29</sup>, o 'El Estado Constitucional en el Mundo Islámico' publicado en 2001 en Baden-Baden como capítulo de un libro o crestomatía colectiva que acaso se titularía en español en retruécano: *El Estado Constitucional en el Mundo (Die Welt des Verfassungsstaates)*, editado en Baden-Baden, y del que existe igualmente una amplia reseña en inglés –pese a estar publicado en alemán– dimanante del constitucionalista Florian Hoffmann<sup>30</sup>, recordando no obstante que el texto matriz se basa en una reelaboración de una conferencia de carácter internacional sobre dicho tema que impartimos en Baden-Baden el 14 de Mayo 1999 con ocasión del 65 Aniversario del Prof. P. Häberle, que fue ampliamente reseñada en la prensa alemana de Hesse<sup>31</sup>.

Poco a poco abundan y se multiplican *in extenso* las citas de nuestras obras en la materia especialmente las relativas al libro *Derechos humanos y mundo islámico*, no sólo en España sino en países de Europa geográficamente tan alejados de nosotros como p.ej. Polonia; así:

1. El recientemente fallecido profesor de Filosofía Jurídica Luis García San Miguel lo cita en 2003 dos veces en su último y más reciente libro titulado *Fundamentos del Derecho*, bajo «últimos apuntes» in fine<sup>32</sup>.

2. En Polonia 2006 aparece recientemente en internet como obra

29. «Der Verfassungsstaat in der islamischen Welt», pp. 151-153. en: *Die welt des verfassungsstaates* (M. Morlok, edit.), Edit. Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, (2001).

30. Florian Hoffmann en: 4 German Law Journal N.1, 01 January 2003, Legal Cultural Book Review «Häberle and the World of the Constitutional State», pp. 61-69.

31. Vid. reseña en el diario alemán F.A.Z. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, del 9-06-99, p. 5, a cargo del Prof. Dr. Michael Stolleis, director del Instituto Max-Planck (Max-Planck Institut für europäische Rechtsgeschichte) de Frankfurt/Main, bajo la rúbrica «Geisteswissenschaften: Nach der Souveränität. Einarbeitung der Grundrechte: Ein Kolloquium über die Welt des Verfassungsstaates». (N.B.: El articulista dedica 10 líneas a mi ponencia dentro del marco general.)

32. *Fundamentos del Derecho*, Edit. Dyckinson, Madrid (2003), ISBN: 84-9772-250-7, cuarta parte: «La Fundamentación de los derechos humanos», pp. 335, nota 82 (p. 345) y bibliografía, p. 38.

recomendada por parte del Instituto de Derecho Canónico de Varsovia<sup>33</sup> en: Wolność religijna w islamie. Aspekt prawny - fakult. – wykład Kod ECTS 10900-XXXX-0200WYK0072 Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji - Instytut Prawa Kanonicznego (N.B.: Hemos conseguido una traducción del polaco al inglés a través de una alumna colaboradora polaca de Erasmus compañera del antiguo alumno nuestro D. J. Trejo de Dios, que a continuación reproducimos sin traducción por su interés).

Religious liberty in Islam. Legal aspect – faculty – lecture ECTS Code 10900-XXX-0200WYK0072 Department Of Law, Canonic And Administrative Law – Institute Of Canonic Law Description

I. General problems: Introduction into the Islamic system law.

Denominational regulations in the member countries of Islamic Conference constitutions. Islamic countries in connection with international documents concerning to human rights, in addition to religious liberty. II. Detail problems: Fact of freedom in Islam. Religious competency in connection with social and legal status of the person. The right of admission and the prohibition of abandoning of Islam. Freedom of the cult, teaching and prohibition of proselytism for

33. El texto original en polaco dice: Opis I. Zagadnienia ogólne: Wprowadzenie do systemu prawa islamskiego. Wyznaniowe regulacje w konstytucjach krajów członkowskich organizacji Konferencji Islamskiej. Kraje islamskie a międzynarodowe dokumenty dotyczące praw człowieka, w tym wolności religijnej. II. Zagadnienia szczegółowe: Istota wolności w Islamie. Przynależność religijna a status społeczny i prawny osoby. Prawo przyjęcia i zakaz porzucenia islamu. Wolność kultu, nauczania i zakaz prozelityzmu dla niemuzułmanów. Wolność słowa a bluźnierstwo. Stosowanie prawa szariatu w zakresie stanu cywilnego (zagadnienia prawa rodzinnego i opiekunczego). III. Analiza porównawcza: Dokumenty ONZ a z kregów Islamu. Zróżnicowanie w świecie islamu w zakresie prawnej i faktycznej ochrony wolności religijnej. Zachodzące zmiany w świetle raportów organizacji wyspecjalizowanych.

Literatura: W. Bar, *Wolność religijna w Dar al-Islam. Zagadnienia prawa wyznaniowego*, Lublin, 2003; J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa, 1997; *Główne kultury prawne współczesnego świata*, Warszawa, 1995; E. Mikunda Franco, *Derechos humanos y mundo islámico*, Sevilla, 2001; J. C. García, *Los derechos humanos en la situación actual del mundo*, Madrid, 1999; P. Mandirola Brieux, *Introducción al Derecho islámico*, Madrid, 1998; J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1998; Zalozenia: dla studentów prawa, prawa kanonicznego i administracji lub innych, którzy wcześniej uczestniczyli w wykładach z praw człowieka lub prawa wyznaniowego.

Nomuslims. Freedom of expression in connection with blasphemy. Application of sharia law in the range of civil status (family and protection law problems). III. Comparative analysis: ONZ documents in connection with Islamic documents. Diversity of legal and real protection of religious liberty in Islamic world. Actual changes in specialized organizations reports.

*Literature:* W. Bar, *Wolnosc religijna w Dar al-Islam. Zagadnienia prawa wyznaniowego*, Lublin, 2003 (Religious liberty in Dar al-Islam. Creed law problems); J. Danecki, *Podstawowe wiadomosci o islamie*, Warszawa, 1997 (Basic informations of Islam); *Główne kultury prawne współczesnego świata*, Warszawa, 1995 (Main legal cultures in contemporary world); E. Mikunda Franco, *Derechos humanos y mundo islámico*, Sevilla, 2001; J. C. García, *Los derechos humanos en la situación actual del mundo*, Madrid, 1999; P. Mandirola Brioux, *Introducción al Derecho islámico*, Madrid, 1998; J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1998.

\*Guidelines for students of law, canonic and administrative law or others who before participated in human or creed law lectures (*fin de la traducción*)

3. En Italia, igualmente, varios meses tras la publicación en Alemania, en 2003, del aludido trabajo «*Gemeinislamisches Verfassungsrecht. Eine Untersuchung der Verfassungstexte islamischer Staaten in rechtsphilosophisch vergleichender Perspektive*», el prof Gustavo GOZZI de la Universidad de Bolonia nos requirió permiso expreso, para realizar una traducción parcial de un tercio del original al italiano, texto que servirá básicamente para estudiar en dicha Universidad la problemática interna de los países confesionalmente islámicos basados en parámetros diferentes a los usados en Occidente. El artículo forma parte de una amplia cretomatía publicada el día 29 de enero 2004 bajo el título genérico de: «*Diritto costituzionale comune islamico. Un'indagine comparata sui testi costituzionali di alcuni Stati islamici*», artículo insertado en el libro titulado: *Tradizioni Culturali, Sistemi Giuridici e Diritti Umani nell'area del Medi-*



*terraneo*<sup>34</sup>, y del que igualmente existe una notable recensión de Nicola Fiorita, Departamento de Derecho Internacional Público de la Universidad de Bolonia<sup>35</sup>.

En resumen, se trata de analizar a la luz de la Filosofía del Derecho en su dimensión comparatista siempre con ayuda de la metodología háberliana los textos que consideramos más señeros procedentes de las vigentes Constituciones existentes en los países confesionalmente islámicos. Los resultados no pueden ser más sorprendentes ya los actualmente cincuenta y cinco países o Estados confesionalmente islámicos se reconducen bajo la óptica analítico-comparatista empleada a cinco modelos perfectamente diferenciados en función de la hermenéutica jurídica existente entre sus juristas y magistrados. Significa un paso más en la búsqueda de criterios «estrictamente jurídicos» que apartándose de los hasta ahora a todas luces inoperantes criterios políticos, sirvan tanto a los juristas constitucionalistas occidentales de cuño democrático como a sus homólogos colegas residentes en dichos países para discriminar con criterios jurídicos y objetivos los elementos constitucionales comunes a cada uno de los diferentes grupos de Estados/países que componen el actual Mundo Islámico, de los puramente arbitrarios mostrados por integristas y fundamentalistas de todo tipo mediante la impostura de autoproclamarse auténticos intérpretes del Derecho islámico.

4. Asimismo lo emplea el profesor Gustavo Gozzi como bibliografía recomendada en su actual curso de doctorado de la

34. «Diritto costituzionale comune islamico. Un'indagine comparata sui testi costituzionali di alcuni Stati islamici», Mikunda-Franco, E., en: *Tradizioni Culturali, Sistemi Giuridici e Diritti Umani nell'area del Mediterraneo*: Colombo V., Gozzi G. (a cura di), col.: *Democrazie, Diritti, Costituzioni*, Edit. Il Mulino (2004), ISBN: 88-15-09656-6; pp. 261-288. (*Recensión* de Nicola Fiorita, Dpto. de D.I.P. Universidad de Bolonia, en: *Rev. Il Diritto Ecclesiastico*, Anno CXV, Fasc. 1 -2004-, pp. 182-185.

35. Recensión en: *Rev. Il Diritto Ecclesiastico*, Anno CXV, Fasc. 1 -2004-, pp. 182-185.

Universidad de Bolonia n° 57817 )«Multiculturalismo e relativismo culturale», 2007/2008, de tres créditos)<sup>36</sup>.

5. También en el libro de P. Häberle *Nueve Ensayos Constitucionales y una Lección Jubilar*,<sup>37</sup> se cita en página 226, bajo el epígrafe 'La Teoría del Derecho Constitucional hoy', en estos términos: (Cita) «...Pero fue mi tarea vital, hoy extendida e intensificada en Europa a través de lo 'europeo-comunitario'- también para otras cuestiones del mundo se cuestionan ya las analogías: Derecho Constitucional Islámico Comunitario (así, E. Mikunda, Sevilla, lo último en JÖR 51, *Gemeinislamisches Verfassungsrecht* (2003)...» (fin de cita). El mismo autor germano en otro de sus interesantes libros sobre la Constitución Europea<sup>38</sup> cita nuestro original alemán en la p. 595 alu-

36. 57817 - «Multiculturalismo e relativismo culturale». Anno Accademico 2007/2008. Programma: 1. la distinzione tra Stati multinazionali e Stati polietnici; 2. La concezione del «pluralismo liberale», ossia il problema dei diritti delle minoranze nella prospettiva liberale, che riconosce le «tutele esterne» delle minoranze rispetto alla maggioranza, ma non ammette le «restrizioni interne» dei diritti individuali da parte di una collettività. 3. Il corso discuterà inoltre i principi del multiculturalismo: il superamento della distinzione maggioranza/minoranze; la necessità di una cultura comune; la definizione del rapporto tra diritti delle collettività e diritti individuali. 4. Infine sarà analizzato il problema della pluralità delle civiltà nel diritto internazionale, con particolare attenzione al confronto tra civiltà occidentale e civiltà musulmana.

37. P. Häberle, *Nueve ensayos constitucionales y una lección jubilar*, Edit. Palestra, Asociación Peruana de Derecho Constitucional, Lima (Perú) (2004), 238 pp., ISBN:9972-733-56-4.

38. Peter Häberle, *Europäische Verfassungslehre*, Edit. Nomos Verlag, Baden-Baden, 2001 /2002 (Alemania), 616 pp., ISBN: 3-7890-7711-9 (N.B.: El autor nos cita en la p. 524 nota 830, al hablar del «Euro-islam, etc», añadiendo dos obras nuestras: una en castellano diciendo «Allgemein: E. Mikunda Franco, *Derechos humanos y Mundo islámico*, 2001, mit islamischen Grundrechttext in Anhang, S. 222 ff»; y otra en alemán a renglón seguido añadiendo: «ders. *Der Verfassungsstaat in der islamischen Welt*, in: M. Morlok (Hrsg.), *Die Welt des Verfassungsstaates*, 2001, p. 151 ss.». Más adelante, en la p. 113 nota 137 su texto original avisando en castellano de la traducción con las siguientes palabras «...Gemeineuropäisches Verfassungsrecht. Auch ins spanische übersetzt in: *Revista de Estudios Políticos*, n° 79, (1993), p. 7 ss.». Finalmente si bien en otro contexto homólogo, relativo a su *Verfassungslehre als Kulturwissenschaft*, dice: «Spanische Teilübersetzung durch E. Mikunda, 2000», en la p. 154 nota 248).

diendo *expressis verbis* al «*Gemeinislamisches Verfassungsrecht*», recensado por su colega constitucionalista Albrecht Weber, de la Universidad de Osnabrück, en Alemania<sup>39</sup>.

6. Nuevamente en Italia en 2003 aparece un artículo nuestro en la traducción de Stefano Neri<sup>40</sup> que hace alusión a partes concretas del libro *Derechos humanos y mundo islámico* titulado *I diritti umani come fenomeno culturale regionale*»,<sup>41</sup> en la prestigiosa revista de Derecho Público de Bolonia: *Scienza & Politica*, dimanante de un texto anterior reelaborado y ampliado tras haber sido presentado en sendas ponencias de carácter nacional en Madrid y Barcelona respectivamente sobre los temas: 'La cultura islámica y los derechos humanos', parte del ciclo del curso titulado: «Derechos de las minorías en una sociedad multicultural» impartido en el Consejo General del Poder Judicial, Escuela

39. (Fragmento) «...Im ersten Teil des Jahrbuchs behandelt H. Hofmanns Abschiedsvorlesung an der Humboldt Universität ›Vom Wesen der Verfassung‹ die zentrale Frage des demokratischen Souveräns in der Perspektive des Sozialkontrakts, die er als Legitimation europäischer Herrschaftsgewalt vermisst (S. 10, 17). Mikunda-Franco (Sevilla) unternimmt den Versuch, Elemente eines gemeinislamischen Verfassungsrechts im Vergleich zum gemeineuropäischen Verfassungsrecht zu destillieren, wobei er fünf Verfassungsgruppen (Staaten der Arabischen Liga; Iran; Türkei und die GUS-Staaten; Afghanistan, Pakistan, Bangladesh, Indonesien, Malaysia; Bosnien-Herzegowina) unterscheidet. Problematisch ist freilich die vergleichende Einbeziehung Israels (S. 29 ff.) wie der Türkei (S. 50 ff.) auf die Prüfraster westlicher Verfassungsprinzipien. Rezensent: Prof. Albrecht Weber, Osnabrück; Heft 21/2004. Buchbesprechungen 21/2004 pp. 1353 ss. (Deutsches Verwaltungsblatt). Carl Heymanns Verlag, über P. Häberle im Jahrbuch des Öffentlichen Rechts.

40. Veamos un fragmento de Stefano Neri: «...Parlando di diritti umani e Della fattispecie culturale regionale vogliamo riflettere sull'ampia gamma di sfumature giuridico-filosofiche e politiche racchiuse in ciò che si può definire l'attuale spettro socioculturale dell'ampio e plurimo mosaico di Paese, nei quale, a partire da un momento storico, assunto come punto e asse di riferimento delle nostre riflessioni, si è presa coscienza della necessita di creare istituzioni giuridiche proprie che oltrepassano la demarcazione puramente universale e, nel rispetto di tale quadro, tengano conto di quella che adducono a "specificità" culturale propria nell'ambito dei diritti umani, sia a livello di protezione dei sudetti diritti sia a quello della proclamazione degli stessi...» (Fin de fragmento).

41. Mikunda-Franco, E., «I diritti umani come fenomeno culturale regionale», en: *Scienza & Politica*, n° 29 (2003), Edit. Clueb, Bolonia (Italia), pp. 47-65. Traducción de: Stefano Neri.

judicial de Formación Continuada, en Madrid del 26 al 28 de octubre de 1998, y : «*Los Derechos humanos y el hecho cultural regional*», en el Consejo Regional del Poder Judicial, sede en Barcelona, el 12 de noviembre de 1998, dentro del 'Aula de Derechos humanos y Derecho constitucional' del Centro de Formación Inicial de la Escuela Judicial de Barcelona, posteriormente publicados para conocimiento y formación de los jueces españoles por Javier de Lucas<sup>42</sup>.

7. Quizás debiéramos concluir nuestra exposición recordando su título íntegro: «*La proyección del libro 'Derechos humanos y Mundo islámico' visto en retrospectiva desde el 11-S. Un comentario de su autor y su impacto en Europa*», un impacto que actualmente está llegando al mundo vía internet, bajo las rúbricas: «*Los derechos humanos en el mundo islámico: Su dimensión cultural en el S. XXI*» y «*El derecho islámico contemporáneo en su dimensión constitucional*», gracias a las facilidades que nos proporcionó el profesor Virgilio Zapatero, Rector de la Universidad de Alcalá de Henares y organizador del I Congreso Iberoamericano de Ética y Filosofía Política<sup>43</sup>, si bien conviene poner un punto final a estas reflexiones reproduciendo las palabras con las que concluye la susodicha recensión de Antonio Osuna, Profesor de Filosofía del Derecho de la Universidad de Valladolid: «El volumen titulado *Derechos humanos y mundo islámico* añade a su valor intrínseco de investigación novedosa y profunda del tema, un amplio apéndice documental de textos de declaraciones de derechos humanos originados en el Islam. No es fácil tener reunidos tantos textos como los

42. «La cultura islámica y los derechos humanos», Mikunda Franco, E., en: «Derechos de las minorías en una sociedad multicultural», Cuadernos de Derecho Judicial. Escuela Judicial. Consejo General del Poder Judicial, Madrid (Coord. J. de Lucas) (2000), ISBN: 84-89324-42-5, pp. 181-212.

43. «Los derechos humanos en el mundo islámico: su dimensión cultural en el s. XXI» (editados en Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho) nº 5/2002 y «El derecho islámico contemporáneo en su dimensión constitucional» nº 5/2002, presentados al I Congreso Iberoamericano de Ética y Filosofía Política celebrado en la Universidad de Alcalá de Henares, Madrid, del 18 al 20 de septiembre 2002.

que aquí nos ofrece muy bien ordenados y traducidos el autor. A ello se añade una selección bibliográfica amplia y actualizada. Todo ello hace de la presente obra un hito en las investigaciones sobre el derecho musulmán y que pedimos al autor que se continúe y amplíe. Nuestra felicitación y agradecimiento al autor»<sup>44</sup>.

Por nuestra parte seguimos trabajando en esta tarea, últimamente ocupados con la bioética islámica, último eslabón de nuestra trilogía (Derechos Humanos islámicos, Derecho Constitucional islámico y bioética islámica), como decíamos al dar comienzo a estas líneas, y esperamos seguir contribuyendo en el futuro con la Fundación Tres Culturas y con los profesores del Departamento de Filosofía y Lógica Jacinto Choza y Jesús de Garay tanto en régimen de interdisciplinariedad como de transdisciplinariedad.

44. Recensión de A. Osuna en Rev. *Estudios Filosóficos*, nº 150 (2003), *op. cit.*, p. 424.



CAPÍTULO 13

## EL PROCESO DE PRISCILIANO EN TRÉVERIS

SERGIO ESTEVE GUTIÉRREZ





## 1. El juicio de Prisciliano y sus seguidores en Tréveris - 2. Conclusiones

CUANDO Prisciliano<sup>1</sup>, durante el transcurso del concilio celebrado en Burdeos a finales del 383 o a inicios del 384<sup>2</sup>, decidió apelar al Emperador utilizando el *ius prouocationis*<sup>3</sup> para evitar ser juzgado por los obispos allí reunidos<sup>4</sup>, era consciente que tanto él como sus seguidores eran objeto de un verdadero proceso eclesiástico.

Sulpicio Severo nos informa que en Burdeos fue sancionado sólo el obispo Instancio mediante la excomunicación<sup>5</sup>, lo que suponía la

1. Respecto a Prisciliano podemos destacar como bibliografía relevante: E.-Ch. Babut, *Priscillien et le Priscillianisme*, Paris, 1909; B. Vollmann, *Studien zum Priszillianismus. Die Forschung. Die Quellen. Der fünfzehnte Brief Papst Leos des Grossen, St.Ottilien*, 1965; K. Girardet, «Trier 385. Der Prozess gegen die Priszillianer», *Chiron* 4, 1974; H. Chadwick, *Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford, 1976; M. Sotomayor, *Historia de la Iglesia en España, I, La Iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-VIII)*, Madrid 1979; R. López Caneda, *Prisciliano. Su pensamiento y su problema histórico, Santiago de Compostela*, 1981; J. M<sup>o</sup> Blázquez, *Prisciliano, introductor del ascetismo en Hispania. Las fuentes. Estudio de la investigación moderna*, Zaragoza 1981; J.E. López Pereira, «Prisciliano de Ávila y el priscilianismo desde el siglo IV a nuestros días: rutas bibliográficas», *Cuadernos abulenses*, 3,1985; M. V. Escribano, *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae et iudicium publicum*, Zaragoza, 1988; J. Vilella, «Un obispo-pastor de época teodosiana: Prisciliano», *Studia Ephemeridis Augustinianum* 58,1997.

2. Graciano fue asesinado en Lyon el 25 de agosto del 383 y Sulpicio Severo sitúa las medidas de Magno Máximo contra Prisciliano y sus seguidores una vez el emperador-usurpador se ha establecido en Tréveris, circunstancia que permite datar la convocatoria y celebración del concilio a finales del 383 o a inicios del 384.

3. Sulpicius Severus, *Chron*, 2, 49, 9: Priscillianus uero, ne ab episcopis audiretur, ad principem prouocauit.

4. Según Próspero de Aquitania por miedo a ser condenado (Prosp. Aquit., *Epit. Chron. a. 385*).

5. Sulpicius Severus, *Chron*, 2, 49, 8: ita deducti Instantius et Priscillianus quorum Instantius

expulsión de su sede. Prisciliano, ante dicha condena, solicitó la *prouocatio ad principem*, eludiendo así el dictamen sacerdotal y paralizando el proceso.

Dentro del estamento episcopal reunido en Burdeos existían dos grupos o tendencias que se contraponían: por un lado, los partidarios de que el proceso contra Prisciliano y sus seguidores fuese resuelto por los tribunales imperiales, cuyos máximos defensores eran Itacio, obispo de Ossonoba<sup>6</sup>, e Idacio, obispo de Emerita Augusta, y por otro lado, los partidarios de que la causa priscilianista fuera resuelta en un juicio eclesiástico liderado por Martín de Tours. El hecho que los obispos reunidos en el concilio apenas pusieran impedimentos<sup>7</sup> para evitar que la causa priscilianista acabase resuelta ante el tribunal imperial, deja entrever la fortaleza de la *factio* encabezada por Itacio e Idacio, partidarios de acabar con Prisciliano y sus seguidores por la vía civil<sup>8</sup>.

Sulpicio Severo lamentó esta situación y no sólo denunció la pasividad de la mayoría de los obispos allí reunidos sino que no escatima en detalles escabrosos y sombríos a la hora de describir a Itacio e Idacio<sup>9</sup>.

La base de las acusaciones contra Prisciliano y los suyos en Burdeos era, en principio, la defensa de creencias maniqueístas<sup>10</sup>, pero

prior iussus causam dicere, postquam se parum expurgabat, indignus esse episcopatu pronuntiatus est.

6. Obispo de Estoi.

7. Sulpicius Severus, *Chron*, 2, 49, 9: habla de la *Inconstantia* o debilidad de los obispos para evitar el paso de la causa eclesiástica a la corte imperial ...permissumque id nostrorum inconstantia...

8. Es importante resaltar que el emperador Graciano había establecido que las acusaciones vertidas contra los obispos y que fuesen de naturaleza eclesiástica, fuesen resueltas mediante la convocatoria de concilios y la adopción de medidas disciplinarias evitando de esta forma los tribunales civiles (*CTh*. XVI, 2, 23).

9. Sulpicius Severus, *Chron*, 2, 50.

10. Sobre el Maniqueísmo y sus creencias *vid.* H-C. Puech, *Sobre el Maniqueísmo y otros ensayos*, Paris, 1979. En el corpus doctrinal del grupo de Prisciliano aparecen elementos susceptibles de ser considerados cercanos al maniqueísmo como la concepción dualista de la

como bien sostiene M.V. Escribano<sup>11</sup>, parece ser que la apelación al emperador hecha por Prisciliano se debió a que en Burdeos se habría formulado la acusación de prácticas maléficas (*Maleficium*<sup>12</sup>) relacionadas con la magia –castigado con la pena capital– y que su atribución ya dataría del Concilio de Caesaragusta del 380, aunque en aquel momento, Prisciliano, Instancio y Salviano evitaron la condena con su ausencia en el juicio. De ser cierta esta idea, se entendería mucho mejor la decisión tomada por Prisciliano, ya que si los imputados en Burdeos eran depuestos de sus sedes se abría la posibilidad de iniciar contra ellos un proceso civil que los podía conducir a una sentencia de muerte.

Así pues, los obispos remitieron la causa al emperador, incluso de los sentenciados, como era el caso de Instancio, y acusados y acusadores, fueron enviados a Tréveris.

## 1. EL JUICIO DE PRISCILIANO Y SUS SEGUIDORES EN TRÉVERIS

Prisciliano se había negado a ser juzgado en Burdeos alegando parcialidad de los obispos reunidos<sup>13</sup> y había apelado a la *Auctoritas Imperial*<sup>14</sup> con el deseo de solicitar la convocatoria de un concilio his-

creación, la predilección por la lectura de apócrifos entre otros, si bien es cierto que rápidamente Prisciliano y sus seguidores condenarán enérgicamente en los Tractatus, en concreto en el *Liber Apologeticus*. Priscillianus, Tract., 1, CSEL 18 p. 17 ; Id., Tract., 1, *ibíd.*, p. 21; Id., Tract., 1, *ibíd.*, p. 22; Id., Tract., 2, *ibíd.*, p. 39; Id., Tract., *ibíd.*, p. 40-41; Id., Tract., *ibíd.*, p.43.

11. M.V. Escribano, *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista*, *op. cit.*, pp. 331-348.

12. El *Maleficium* o prácticas mágicas maléficas era motivo de condena a muerte incluso bajo los emperadores cristianos ya que se consideraba que podía intervenir en la vida de los demás y entre ellos la del príncipe

13. Sulpicius Severus, Chron, 2, 49, 9: ..., si ipsi suspecti habebantur,...

14. Sobre el debate de si el sujeto de la *Prouocatio* es Magno Máximo o Valentiniano II, *vid.* M.V. Escribano, *Iglesia y Estado*, *op. cit.*, pp. 349-356, dónde al igual que Rousselle (Quelques aspects politiques de l'affaire priscillianiste, *Revue des Études Anciennes* 83,1981) conside-

pano, de acuerdo con la legislación civil y canónica, cuyos miembros fueren más ecuanímenes, y con la esperanza de obtener el favor del Emperador.

Si en sus tratos con el *Magister Officiorum* Macedonio, Prisciliano había conseguido transferir la *Cognitio* o instrucción de la causa priscilianista del Prefecto de las Galias a un Procónsul en primera instancia y posteriormente al *Uicarius Hispaniarum*, es plausible pensar que mediante el recurso de la *Prouocatio ad principem* podría ocurrir algo semejante.

El desconocimiento de Prisciliano de la legitimidad del régimen de Magno Máximo en Tréveris fue factor determinante, y significaba que la apelación a la corte de Milán suponía convertirse en reos de un delito político de rebeldía (*Seditio*), así como al tratarse de una iniciativa llevada a cabo por aristócratas próximos a los círculos filoteodosianos, se podría estar cuestionando la legitimidad del usurpador.

Si como defienden Rousselle y Escribano, Prisciliano apeló a la corte de Milán, cabe pensar que el silencio de los *Scrinia* imperiales a dicha apelación fueron debidos a la interceptación del documento apelatorio (recurso que ignoró Valentiniano II), silencio que comparte Sulpicio Severo bien por desconocimiento, bien por intentar excusar a Martín de Tours<sup>15</sup>. Así pues, desde el punto de vista político, el proceso de Tréveris aparece como un mecanismo represivo de Magno Máximo contra aquellos que habían cuestionado su legitimidad.

Por lo tanto, un balance previo a la celebración del proceso de Tréveris nos anuncia que Prisciliano y sus seguidores se encontraron con dos importantes elementos en su contra:

ra que Prisciliano se dirigió a Valentiniano II pero no por su filoarrianismo como defiende Rousselle sino por los beneficios que el obispo abulense había obtenido en la corte de Milán con el *Magister Officiorum* Macedonius para recuperar su sede y patrimonio tras el Rescripto de Graciano.

15. Sulpicius Severus, *Chron.*, 2, 49-51. Primero tolerando la apelación, lo que suponía desviar una causa eclesiástica al terreno de la justicia civil y en segundo lugar al transigir con Máximo y comulgar con los partidarios de Itacio.

1. La jerarquía eclesiástica, dominada por la factio de Itacio e Idacio, que se sentía amenazada y cuestionada tras la irrupción de Prisciliano y sus seguidores, y que consideraba que había que expulsar a los insurgentes de sus sedes para luego poder ser juzgados en tribunales civiles.
2. El emperador-usurpador Magno Máximo, que necesitaba ser reconocido por las autoridades eclesiásticas de la Galia y de Hispania para poder legitimarse, y que veía en el movimiento priscilianista un obstáculo a tal fin, con lo que la defensa de la ortodoxia se convirtió en uno de sus objetivos para poder granjearse el beneplácito de la Iglesia y llegar así a ser un *Christianissimus Imperator*.

Una vez que la causa pasó de la jurisdicción eclesiástica a la jurisdicción civil, donde las acusaciones de las que presuntamente eran culpables los priscilianistas –a la sazón, creencias maniqueístas<sup>16</sup> y prácticas malélicas–, eran castigadas con la pena capital, Prisciliano y los suyos se verán envueltos en un juicio en el que Itacio siguió actuando, como en Burdeos, como acusador<sup>17</sup>; junto a Idacio (las fuentes no mencionan concretamente la participación de éste aunque dan a entender que actuó en menor medida que aquél).

Según narra Sulpicio Severo, el inicio del proceso se pospone (*Dilata Cognitio*) al hallarse en Tréveris Martín de Tours<sup>18</sup>, que consigue el compromiso de Magno Máximo de evitar las acciones cruen-

16. *Vid.* nota nº 10.

17. Hieronymus, *De vir. ill.*, 121, TU 14, 1ª p. 53; Sulpicius Severus, *Chron.*, 2, 50, 1.

18. Destaca la intervención de Martín de Tours en Tréveris dividida en dos partes. En la primera intercederá ante Itacio para que desistiera de su acusación y ante Magno Máximo para que se abstuviera del derramamiento de la sangre de los infelices. En la segunda intervención, Martín considerará suficiente la sentencia episcopal pronunciada contra los heréticos por la que se les expulsaba de las ciudades y en su opinión constituía una impiedad y un sacrilegio que una causa eclesiástica se viese ante un juez secular (Sulpicius Severus, *Chron.*, 2, 50, 4-5).

tas<sup>19</sup> contra los reos. Sin embargo, el emperador, ante la insistencia de los obispos Magno y Rufo, que solicitaban un proceso civil (*ad necem petebant*), cambiará de parecer y permitirá que Itacio acuse a Prisciliano y a sus seguidores ante el Prefecto del Pretorio Evodio, en quien el emperador había delegado el caso.

Prisciliano será entonces oído en un *Gemino Iudicio* o doble juicio<sup>20</sup> (*is Priscillianum gemino iudicio auditum*):

- a) El primer juicio lo preside Evodio, varón de carácter áspero y severo (*uir acer et seuerus*), lo preside e Itacio ejerce el papel de acusador. En un principio la acusación a la que se enfrentaban

19. Sulpicius Severus, Chron, 2, 50, 6: denique quoad usque Martinus Treveris fuit, dilata cognitio est; et mox discessurus egregia auctoritate a Maximo elicit sponsonem, nihil cruentum in reos constituendum.

20. Las divergencias entre los historiadores se fundamentan en torno al significado del término *Gemino Iudicio*. Así Babut, Priscillien., *op. cit.*, pp. 178-183 concluye que el juicio se habría desarrollado en tres partes o fases ante Euodius, en la primera Prisciliano confesaría su crimen y Euodius no satisfecho habría retomado el juicio, entonces *Gemino Iudicio* aludiría a la *Geminatio* o duplicación del procedimiento. En una segunda fase, Euodius pronunciaría la sentencia de culpabilidad para los encausados, pero algunos de éstos al ser de rango clarissimi no podían ser condenados a la pena capital, por lo que remitiría una *relatio* al *Imperator* en espera de sus decisiones y una tercera fase en que el Magno Máximo autorizaría las penas capitales. J.M. Ramos Loscertales, Prisciliano. Gesta rerum, Salamanca 1952, habla de dos etapas, la primera conocida como la *Cognitio Informativa* que termina con la probatura de la existencia de un crimen capital y la *relatio ad principem* y en la segunda, puramente judicial, los *Iudicia Publica*, en los que Magno Máximo consiente las penas capitales e Itacio está ausente como acusador. P. Stockmeier, Das Schwert im Dienste der Kirche. Zur Hinrichtung Priszillians in Trier, Trier 1967. interpreta *Gemino Iudicio* como dos etapas dentro de la primera fase del juicio, una primera fase ante el Prefecto Euodius hasta la intervención de Martin de Tours durante cuya estancia en Tréveris la *cognitio dilata est*, fue interrumpida y aplazada. Posteriormente se reanuda hasta alcanzar el veredicto de *Maleficium* cuya causa fue remitida al emperador debido a que se reservaba al príncipe desde época Valentiniana la jurisdicción sobre los Clarissimi en asuntos criminales (*CTh IX, 2.2.365; 40, 10.366*) y una segunda fase ante el Emperador en donde se repetiría el juicio. B. Vollmann, Studien zum Priszillianismus..., *op. cit.*, p. 513, que admite dos partes ante Euodius. K Girardet, Trier 385...*op. cit.*, pp. 598-603, adjudica a Magno Máximo la apertura del *Iudicium* y en una primera fase sería Itacio el que conduciría la acusación sobre maniqueísmo. Debido a la intercesión de Martin de Tours se llevaría a cabo un aplazamiento (*Dilata cognitio*) y antes de la misma los acusados, sometidos a tortura, confesarían su crimen de *Maleficium*. De esta manera el juicio se convertía en una causa capital lo que conllevaba la *Iteratio* o repetición del mismo. En una segunda fase, el *Patronus Fisci* Patricius sería el que llevaría la acu-

los encausados era la práctica de creencias maniqueas pero, como se ha dicho con anterioridad, ya Martín de Tours, según Sulpicio Severo, solicitaba que se abstuviese Magno Máximo de las condenas capitales (*ut sanguine infelicium abstineret*) lo que viene a indicar que éstas eran previsibles y ello resulta posible si admitimos el juicio por *maleficium* desde el principio del proceso de Tréveris. Fue el abandono de Itacio en un juicio por *maleficium* lo que obligó a repetirlo. Si esto fue así, se comprendería que la participación de Itacio se circunscribiese sólo a la primera etapa y se aduce como causa de su retirada como acusador, antes de que se pronunciasen las sentencias, el temor que tendría a suscitar la antipatía o el odio (*invidia*) de muchos obispos, entre ellos el propio Ambrosio de Milán, en el caso de permanecer hasta el final en un asunto susceptibles de pena capital. Es importante destacar que ignoramos el procedimiento seguido en el juicio así como las pruebas aducidas.

Entre ambos juicios (*inter iudicia*), Prisciliano, tras haber sido sometido a tortura, según nos informa Pacato<sup>21</sup>, no negó (*nec diffitien-*

sación y el *Praefectus Praetorio* Euodius quien llevaría la instrucción de la causa y una vez establecida la culpabilidad de los encausados procedió a una *relatio ad principem* para cerciorarse mediante una consulta (*Consultatio*) que el emperador consentía en la pena capital a pesar de las promesas hechas a Martín de Tours.

Es importante resaltar que todos los historiadores están de acuerdo en que el juicio se tuvo que repetir (*Iteratio Iudicii*) como consecuencia de la confesión llevada a cabo por los inculpados del delito de *Maleficium*.

21. Pacatus, *Paneg.*, 29, 3. La confesión fue obtenida mediante tortura en contra de las peticiones eclesiásticas, a éste hecho se refiere el papa Siricio a Magno Máximo en su consulta tras las sentencias (Maximus, Ep. ad Sir. I: Accepimus litteras Sanctitas tuae, quae nobis fuere gratissimae, quaeque plane et nomini sacerdotis, et dignitatis Urbis splendidissimae conuenirent. Fidei uero catholicae, de que clementiam nostram consulere uoluisti...), pero ya desde Constantino, *CTh IX, 40, 1.314*, se preveía el sometimiento a tortura de los sospechosos de maleficio y bajo Teodosio se reglamentó esta práctica, *Dig. XLVIII, 16*, de acuerdo con la normativa imperial que autorizaba su aplicación en las causas de *Maleficium* incluso a los Honorati.

tem) haberse dedicado al estudio de doctrinas indecentes<sup>22</sup>, ni haberse reunido por la noche con mujeres indecentes o infames<sup>23</sup>, así como rezar desnudo. En opinión de Girardet, fue esta declaración la que supuso la conversión de un proceso contra el maniqueísmo, cuya pena sería el destierro, en un juicio capital (*Iudicium rerum capitalium*) basado en la acusación de *maleficium* y cuya pena era la muerte.

- b) En el segundo juicio, presidido también por Evodio, Magno Máximo substituyó a Itacio por el *Patronus Fisci*<sup>24</sup> Patricio. En esta ocasión, la instrucción del proceso se llevó bajo la acusación de *maleficium*<sup>25</sup>. Tras la confesión bajo tortura de los procesados y al existir la certeza de la pena capital, se prestó atención a las consecuencias económicas que se podían derivar y por ese motivo se impuso un *Patronus Fisci* que se encargaría de gestionar que los bienes de los encausados (*Bona damnatorum*) pasaran al fisco estatal<sup>26</sup>.

22. Sulpicius Severus, *Chron*, 2, 50, 8: conuictumque maleficio nec diffitentem obscenis se studuisse doctrinis Las doctrinas indecentes u obscenas las debemos relacionar con el término *Ominosus* o mal augurio, vinculado a la adivinación y por lo tanto a la magia negativa y la ley establecía la muerte tanto para el maestro como para el discípulo (*CTh IX, 16,10.370/373*).

23. Sulpicius Severus, *Chron*, 2, 50, 8: nocturnos etiam turpium feminarum egisse conuentus... Las reuniones nocturnas con presencia de mujeres entraban dentro de la categoría de delitos capitales pues podían ser ocasiones propicias para realizar prácticas nefandas (*CTh IX, 16, 7: Ne quis deinceps nocturnis temporibus aut nefarias preces aut magicos apparatus aut sacrificio funesta celebrare.*)

24. La denominación correcta es la de *Aduocatus Fisci*. Sobre sus competencias *vid. CTh. X, 15, 1-4*.

25. K. Girardet, *Trier 385., op. cit.*, sostiene que es fundamental que Prisciliano facilitase su condena al afirmar que los maniqueos eran *malefici serui Solis et Lunae*.

26. Para K.Girardet, *Trier 385, op. cit.*, el hecho que el veredicto de culpabilidad no estuviese relacionado con el maniqueísmo, tratado en la primera fase del proceso de Tréveris, tiene su explicación en motivos de derecho patrimonial ya que según el *CTh XVI, 5, 3.372*, los lugares de reunión de los maniqueos debían ser confiscados y en el caso de los priscilianistas, dichos lugares eran edificios de la Iglesia lo que podría ocasionar un conflicto entre la comunidad y el fisco por su posesión. Al acusar de Maleficium a los encausados en el segundo juicio, se aseguraba que los bienes de los procesados (*Bona damnatorum*) iban a parar al Estado.



El crimen por el que fueron condenados fue el de *maleficium*<sup>27</sup> siendo Prisciliano y los demás declarados culpables por Evodio (*nocentem pronuntiauit*)<sup>28</sup>.

Cuando el proceso hubo concluido, Prisciliano fue mantenido bajo custodia<sup>29</sup> junto con el resto de los procesados, mientras el Prefecto del Pretorio Evodio informa a Magno Máximo<sup>30</sup>. Después de que el emperador autorizara la aplicación de las penas impuestas, Prisciliano fue ejecutado<sup>31</sup>, a finales del 384 o a inicios del 385<sup>32</sup>, junto con los clérigos Felicísimo y Armenio y los laicos Latroniano, Juliano y Eucrocía mientras que Instancio fue desterrado a la isla de Seilly al igual que Tiberiano al que le confiscaron sus bienes.

27. Dentro del Derecho Romano el *Maleficium* estaba vinculado a la muerte por envenenamiento (*Ueneficium*) e incluía a magos, astrólogos, harúspices. Vid. CTh IX, 16, de *maleficis, mathematicis et ceteris similibus*.

28. Según narra el propio Magno Máximo en una carta enviada al papa Siricio, Prisciliano fue declarado culpable junto con los demás encausados por su propia confesión en el transcurso de los juicios: Maximus Aug., *Ep. ad Siricum papam*, 4, Coll. Auell., 40, CSEL 35, 1, p. 91.

29. Sulpicius Severus, *Chron.*, 2, 46, 3; Pacatus, *Pan. Lat.*, 12, 29, 3. Es plausible pensar que debido a su probable pertenencia a una familia de rango senatorial. El *Codex Theodosianus* nos indica que en aquellos procesos por *Maleficium* en los que estuviese implicado un miembro de rango senatorial la decisión de su ejecución correspondía al emperador (CTh, IX, 16, 10.371)

30. Sería el momento en que Euodius enviara una *Relatio ad principem* para consultarle si asentía

31. Sulpicius Severus, *Chron.*, 2, 51, 2.

32. Respecto al problema de la datación del proceso de Tréveris vid. J. Vilella, *Un obispo-pastor.*, *op. cit.*, nota 173 en dónde expone toda la problemática sobre la discrepancia entre las diferentes fuentes que nos han llegado. Es plausible relacionar la celebración del proceso con la presencia en Tréveris, sin poder precisarlo con exactitud, de Ambrosio y su embajada para entrevistarse con Máximo y que tendría lugar a mediados o durante la segunda mitad del 384, coincidiendo con el juicio (Ambrosius, *Ep.* 24, 12. Por lo tanto, somos de la opinión de situar el proceso contra Prisciliano entre la presencia de Ambrosio en Tréveris y la información que nos proporciona Próspero de Aquitania, que sitúa la celebración del concilio de Burdeos y el juicio de Tréveris en 385 (Prosp., *Epit. Chron.*, a.385, MGH aa9, *Chronica minora* 1 p. 462).

Asímismo a los delatores, Potamio, Tertulo y Juan se les desterró temporalmente a la Galia.<sup>33</sup> Higinio, obispo de Córdoba, también fue desterrado.

Las primeras reacciones en el seno de la Iglesia, una vez aplicadas las penas de muerte contra unos clérigos –entre ellos el obispo Prisciliano, aunque es posible que al acabar el concilio de Burdeos o antes de empezar el proceso de Tréveris fuese depuesto por su metropolitano Idacio<sup>34</sup> para poder ser juzgado por un tribunal civil y poder ser acusado de magia y costumbres licenciosas– no dejan de sorprendernos por su escasa contestación. De esta forma, el papa Siricio que omitió cualquier mención del priscilianismo como el episcopado galo que tras absolver a Itacio de toda responsabilidad, nos cuenta Sulpicio Severo<sup>35</sup>, no estaba sino otorgando su conformidad a la forma en la que se había llevado la causa. Hay que indicar que se rectificó tal actitud tras la muerte de Magno Máximo en el 388, e Itacio fue depuesto, y exiliado, de su sede por haber intervenido en la acusación de una pena capital. También sabemos que Idacio si bien abandonó voluntariamente su silla episcopal en Emerita Augusta, poco tiempo después intentó recuperarla<sup>36</sup>. También hubo voces críticas, como la de Ambrosio de Milán que, si bien se había negado a recibir a Prisciliano y a sus seguidores en el asunto de la recuperación de sus sedes episcopales, si que comparaba en una epístola la actitud de los obispos acusadores con la de los judíos del Sanedrín en el juicio de Jesús ante Pilatos<sup>37</sup>. Finalmente, la discusión se redujo a la conveniencia de la participación de los obispos como acusadores en las causas capitales.

33. Sulpicius Severus, *Chron.*, 2, 51, 4.

34. K.Girardet, *Trier 385...*, op. cit., p. 592.

35. Sulpicius Severus, *Dial.*, 2 (3), 12, 3: *quin etiam ante paucos dies habita synodus Ithacium pronuntiauerunt culpa non teneri*

36. Sulpicius Severus, *Chron.*, 2, 51, 6. El intento por recuperar la sede episcopal de Emerita denotaría la importancia que ésta tenía y es plausible pensar que el control de la misma estaba en la raíz de la disputa entre Prisciliano e Idacio.

37. Ambrosius, *Ep.*, 68, 3.

El Concilio de Burdeos y el proceso de Tréveris, invitan a la reflexión y permiten destacar algunos elementos relacionados con el poder espiritual y con el poder temporal:

1. Desde el ámbito del poder espiritual, soy de la opinión, como bien afirma J.M. Blázquez<sup>38</sup> siguiendo a K. Girardet<sup>39</sup>, que «con la sentencia de Tréveris empieza en la historia de la Iglesia un proceso que acaba en las guerras de religión y con el establecimiento de la Inquisición». Es la primera vez que la Iglesia utiliza la espada, el *ius gladii*, para lograr sus fines y acabar con la heterodoxia.

En el *certamen* priscilianista se enfrentaron dos visiones contrapuestas de la Iglesia, que representaban dos grupos de poder, como bien ha destacado C. Molé<sup>40</sup>: por un lado una jerárquica, representada por Itacio e Idacio, con mentalidad burocrática, bien colocados en la estructura jerárquica y dispuestos a cumplir su *cursus honorum* dentro de la Iglesia; y por otro, una ascética, representada por los obispos Prisciliano, Instancio y Salviano, constituida por individuos de rango senatorio o próximos, fieles a la cultura retórica, que detentaban un poder «mal definido» y que proponían un ideal de vida cristiano más próximo al de los orígenes. Ambas facciones se disputarán el control de la *plebs* así como de las cátedras episcopales.

La *clientela* a nivel vertical y la *amicitia* a nivel horizontal fueron los medios utilizados por los priscilianistas para difundir sus ideales. El seguimiento que éstos consiguieron en los medios urbanos, materializado en la ocupación de sedes episcopales –caso de Prisciliano, Instancio, Salviano, Higinio, Simposio– y los medios rurales, favorecido por la condición

38. J. M. Blázquez, Prisciliano., *op. cit.*

39. K. Girardet, *Trier 385, op. cit.*

40. C. Molé, *Uno storico del V secolo. Il vescovo Idacio*, Catania 1978. *Vid. cap. V* Il priscillianismo: eresia e protesta sociale.

aristocrática de sus miembros más importantes, que residían la mayor parte en edificaciones alejadas de las ciudades (*uillae*), hacía de este grupo un elemento subversivo que cuestionaba el *status quo* imperante.

Ante esta situación, como ha señalado M.V. Escribano<sup>41</sup>, la *factio* jerárquica utilizó la acusación de herejía maniquea como medio de supresión de su oponente, así como las formas tradicionales de la lucha por el poder de la vida política para aplicarlas al ámbito de la Iglesia.

2. Desde el ámbito del poder temporal, anteriormente hemos señalado la importancia que para Magno Máximo significaba tener el apoyo de la jerarquía eclesiástica tanto gala como hispana para poder legitimar su situación ante Valentiniano II y Teodosio respectivamente, de esta forma, quería presentarse como digno emperador de la *Pars Occidentis* frente a su rival y legítimo heredero Valentiniano II, simpatizante del arrianismo, y decretó desde un principio la *Religio Catholica* como la única, reprobando todas sus posibles divergencias, entre ellas el arrianismo y el maniqueísmo. Con este fin, se erigió como un abanderado de la ortodoxia y en la problemática priscilianista no dudó en atender a las suplicas o ruegos (*preces*) de Itacio. Aún así, también creo que es importante destacar otros dos motivos que movilizaron a Máximo a acabar con la *factio* de Prisciliano: en primer lugar y como apunta Pacato, la intención de apoderarse de las propiedades de los priscilianistas<sup>42</sup> ya que el carácter aristocrático de los miembros más destacados del grupo hacía que sus *uillae* y sus propiedades fundiarias fuesen un apetitoso botín; y en segundo lugar el carácter aristocrático del grupo, influyente tanto entre los *nobiles* del mismo rango como

41. M.V. Escribano, *Iglesia y Estado...*, *op. cit.*, pp. 380-384.

42. Pacatus, *Pan. Lat.*, 12, 29, 4.

entre el pueblo (*populus*), que los convertía en un colectivo potencialmente peligroso capaz de cuestionar la legitimidad del usurpador.

## 2. CONCLUSIONES

Después de haber visto los acontecimientos, de forma soslayada los de Burdeos y con más detalle los de Tréveris, ¿qué conclusiones podemos extraer?:

La utilización, por primera vez, por parte de la jerarquía de la Iglesia católica de los mecanismos y formas utilizadas en la política para aplicarlas a la lucha religiosa. El Concilio de Burdeos, convocado por Magno Máximo ante las súplicas de Itacio en Aquitania con el fin de alejar la causa priscilianista de Hispania, donde Prisciliano y los suyos contaban con seguidores, fue desde un principio una asamblea antipriscilianista, situación de la que se percató Prisciliano apelando al emperador que residía en Milán para obtener su favor. Cuando el proceso llegó a Tréveris, ante la pasividad de los sinodales reunidos en Burdeos, Prisciliano se dio cuenta que era ya un camino sin retorno. Con la sentencia de Tréveris, cualquier forma de pensamiento contraria a la ideología oficial y susceptible de cuestionar el *status quo* existente era perseguida y exterminada con los recursos que el Estado de Derecho proporcionaba, y en el caso que nos ocupa con la pena capital. Así pues, el juicio contra Prisciliano fue el primer precedente en que la ortodoxia suprimía a la heterodoxia y establecía las bases de lo que siglos más tarde acabará siendo la Inquisición.

Para concluir este artículo, y viendo los avatares del proceso judicial en el que estuvo involucrado Prisciliano ¿tenemos que seguir considerando a éste un hereje, tal como nos lo presenta la historiografía tradicional, o bien un reformador ascético?



CAPÍTULO 14

TRES CENTROS CULTURALES DE AL-ANDALUS  
Y SU VALOR PEDAGÓGICO

BÁRBARA DE LAS HERAS MONASTERO  
(Facultad de CC.EE., Universidad de Sevilla)





1. Introducción - 2. La biblioteca califal de Al-Hakam II - 3. La escuela de gramáticos de Córdoba - 4. La escuela de traductores de Toledo

## 1. INTRODUCCIÓN

**A**L-ANDALUS, el territorio que los musulmanes conquistaron en nuestra Península Ibérica desde los siglos VIII al XV, supuso para España y para Europa una herencia cultural importantísima. El ambiente intelectual que se respiró en aquellos tiempos y la tradición a la lectura que poseían los gobernantes árabes, hicieron del territorio andalusí una cuna del saber, abarcando gran cantidad de temas como la filosofía, las ciencias religiosas o las denominadas ciencias antiguas -aquellas que se han desarrollado a partir de una herencia griega o indo persa.

Nuestra idea principal se basa en explicar el legado cultural que al-Andalus ha ofrecido a Europa y las consecuencias pedagógicas que se han derivado de este hecho. Para ello, hemos enfocado la atención de los tres centros culturales más importantes de la época: la Biblioteca Califal de al-Hakam II, la Escuela de Gramáticos Hebreos de Córdoba y la Escuela de Traductores de Toledo. Para el campo de la Pedagogía, el conocimiento que se derivó de cada uno de ellos supuso un legado cultural considerable para cada una de las culturas que lo componían. Las obras que desde la Biblioteca de al-Hakam II y la Escuela de Traductores de Toledo se recuperaron supusieron el puente para el desarrollo de las primeras universidades europeas.

## 2. LA BIBLIOTECA CALIFAL DE AL-HAKAM II

### 2.1. EL AMBIENTE INTELECTUAL DE AL-ANDALUS

Antes de hablar de la biblioteca de al-Hakam, sería necesario hacer una aclaración acerca del ambiente cultural que se desarrollaba en al-Andalus en una época anterior a la que nos ocupa. Tendríamos que situarnos en el reinado de Abd al-Rahman II, en la primera mitad del siglo IX, que además de suponer la consolidación de los modelos orientales en la corte andalusí, disfrutó de una tranquilidad que permitió a los intelectuales de la época desenvolverse con cierta libertad. Así, a mediados del siglo IX, tienen lugar continuos viajes de los sabios andaluces con destino a Oriente (Meca, Medina, Bagdad, Cufa, Basora, Alejandría, etc...) para estudiar con los mejores maestros orientales y conocer las nuevas tendencias ideológicas, literarias y científicas que imperaban en el momento.

Estos viajes de ida y vuelta servían también para adquirir obras de las denominadas ciencias antiguas, ya que los árabes tenían un enorme interés por los pueblos antiguos como los egipcios, hindúes, persas y griegos. Posteriormente, este movimiento comenzó a producirse a la inversa, los eruditos orientales se trasladaban temporal o definitivamente hasta al-Andalus para impregnarse del ambiente intelectual que se estaba mermando en la ciudad de Córdoba, la cual comenzó a gozar de cierta fama ya en el siglo X (Levi Provençal, 1957).

Este intercambio de saberes continuo refleja el interés que existía en al-Andalus por la cultura. Para los andalusíes el libro era un símbolo de prestigio social, e incluso el hecho de poseer una biblioteca llegó a estar de moda. Así, los gobernantes, que destacaban por ser hombres cultos e interesados por el mundo de la educación, fundaron bibliotecas y se preocuparon por traer libros desde Oriente a cualquier precio.

## 2.2. LA GRAN BIBLIOTECA CALIFAL DE AL-HAKAM II

Quien realmente dio un impulso a la vida cultural de al-Andalus fue el califa al-Hakam II al-Mustansir billah (961-976), que gracias a la esmerada educación que recibió desde pequeño, con los mejores maestros de la época, y debido a que ejerció su cargo a una edad tardía (cuarenta y siete años), pudo adquirir un profundo conocimiento de la cultura islámica. En su corte era habitual la organización de tertulias y la presencia de poetas y sabios de la época. (Sánchez-Moliní Sáez, 1999). Estas circunstancias le llevaron a ser consciente de la magnitud que estaba cobrando la actividad intelectual en al-Andalus y a la rotunda y ambiciosa decisión de crear una de las bibliotecas más grandiosas del mundo musulmán. Así, ejerció de mecenas, tanto para adquirir grandes obras escritas, por lo que enviaba agentes en el extranjero que las elegían, como para facilitar el alojamiento a eruditos orientales que hicieron de Córdoba un punto de encuentro de intelectuales, literatos, poetas y juristas. E incluso llegó a enviar ricos presentes a destacados intelectuales en Oriente (Levi Provençal, 1957).

La Biblioteca Califal estaba instalada en el Alcázar de Córdoba. Además de albergar libros, era un espacio en el que se reunían estudiosos, libreros, copistas, traductores y un singular grupo de mujeres muy bien reconocidas. Según los historiadores de la época, la biblioteca llegó a reunir alrededor de 400.000 volúmenes -expresión que no la debemos asociar a lo que hoy día entendemos por un libro o ejemplar- (Sebastián de la Obra, 2001) y un catálogo de títulos conformado por 44 cuadernos, de 20 ó 50 folios cada uno (Levi Provençal, 1957).

Gracias a la labor de al-Hakam II y a la presencia de la Biblioteca Califal, el Califato de Córdoba se convirtió en el período más brillante de al-Andalus. De hecho, es muy importante tener en cuenta lo que nos dice el autor Sebastián de la Obra (2001): «Este centro cultural daba cobijo a hombres y mujeres que en otro espacio y en otro tiempo raramente podrían haber adquirido una presencia real, pública y productiva. Circulaban en su interior personajes y pensamientos que «extramuros» eran difícilmente tolerados cuando no perseguidos».

A partir del siglo XI, la dependencia que tuvo al-Andalus en un primer momento de copiar los modelos que se usaban en Oriente, ya mencionado anteriormente, se fue desvaneciendo progresivamente, y cuando Córdoba alcanzó su máximo esplendor cultural, salieron a la luz verdaderas obras maestras, llegando a superar incluso a las del mundo islámico. Al-Andalus había creado su propia personalidad originalmente andaluza con respecto a Oriente (Sánchez-Moliní Sáez, 1999).

En el 1009 la biblioteca fue quemada por Almanzor y saqueada posteriormente por invasiones norteafricanas. Los libros fueron a parar a ciudades como Sevilla, Toledo, Almería, Badajoz, Málaga o Valencia, que poco después destacarían como importantes centros culturales (Sánchez-Moliní Sáez, 1999).

### 2.3. VALOR PEDAGÓGICO DE LA BIBLIOTECA CALIFAL

La Biblioteca de al-Hakam II representa para el mundo islámico un legado cultural considerable, ya que, esta institución llegó a igualar a las grandes bibliotecas orientales de Alejandría y Bagdad. Es más, en el siglo XII, al-Andalus experimentó un proceso de madurez intelectual, que le llevaron a los autores andalusíes a crear obras dotadas de una originalidad propiamente andaluza.

## 3. LA ESCUELA DE GRAMÁTICOS DE CÓRDOBA

### 3.1. CAUSAS DEL FLORECIMIENTO DE LA GRAMÁTICA HEBREA

Fueron varios los motivos que llevaron a los hebreos a profundizar en el estudio gramático de su lengua. En primer lugar, el gran interés que mostraban los árabes por su propia lengua supuso el contagio de los eruditos judíos para investigar en su propio beneficio. En

segundo lugar, estaba de moda entre los ambientes cultos de al-Andalus discutir acerca de temas lingüísticos, a la vez que existía la preocupación de transformar científicamente lo que hasta el momento eran meras especulaciones. En tercer lugar, y quizás la razón más determinante, sería que los judíos del Sur de la Península Ibérica, al vivir bajo la dominación musulmana, la lengua árabe era la oficial, quedando relegada la lengua hebrea en segundo lugar y sufriendo así el deterioro por el posible deshuso. Además, como cuarto y último punto, hay que tener en cuenta que para el judaísmo la principal preocupación era captar la correcta comprensión léxica del texto bíblico y talmúdico, encontrar el *significado* de las palabras sagradas, sobre todo en una época en la que la corriente caraísta (1) comienza a tener gran difusión (Varela Moreno, 1992)

### 3.2. LA ESCUELA DE GRAMÁTICA

Al igual que los sabios árabes, entre los intelectuales hebreos de Oriente y Occidente existía un intercambio de opiniones sobre temas culturales, religiosos, filosóficos y científicos. Y, aunque las principales academias de la lengua hebrea en la época medieval se encontraban en Babilonia y Palestina, no destacaron en el campo de la gramática, así no podemos hablar de escuela de filólogos hasta el siglo X, bajo el reinado de Abd al-Rahman III en la ciudad califal de Córdoba. Además, la Escuela de Gramáticos Hebreos de Córdoba llegó a superar enormemente a las antiguas academias orientales en cuanto a la profundidad de los estudios gramáticos y lingüísticos (Del Valle Rodríguez, 1981).

1. El caraísmo es un movimiento que nace en Babilonia en el siglo VIII como escisión del judaísmo oficial atacando a los fundamentos de la Ley Oral y la tradición rabínica. Pretende un retorno a las fuentes bíblicas y defiende una especie primitiva de libre examen (Varela Moreno, M. E.: *Los judíos en Córdoba*. Córdoba, El Almendro, 1992, p. 104).

El fundador de esta institución, donde tenía lugar tanto la pedagogía como la investigación, fue Hasday Ibn Saprut, célebre médico judío de los califas Abd al-Rahman III y al-Hakam II. Además, poseía el cargo de nasí (2) con el que pudo favorecer la cultura de su pueblo sirviendo de mecenas. Así, reunió consigo a grandes personalidades de su tiempo que, gracias a la polémica que levantaron algunas de sus obras escritas, hicieron progresar de modo notable el estudio de la lengua hebrea (Varela Moreno, 1992).

### 3.3. EL VALOR PEDAGÓGICO DE LA ESCUELA DE GRAMÁTICOS HEBREOS DE CÓRDOBA

La Escuela hebrea de gramáticos de Córdoba aportó al mundo judío un conocimiento muy profundo de la lengua hebrea que, ni siquiera las grandes escuelas babilónicas de Sura y Pumbedita llegaron a poseer. De hecho, mientras que las academias orientales servían como modelos a seguir por cualquier erudito, a las cuales se les hacía consultas, la escuela sefardí llegó a superarlas en cuanto a nivel de conocimiento y técnica.

## 4. LA ESCUELA DE TRADUCTORES DE TOLEDO

### 4.1. TOLEDO EN LOS SIGLOS XII Y XIII

Toledo, antes de ser reconquistada en el año 1085 por el rey castellano Alfonso VI, pertenecía a al-Andalus, territorio conquistado por los musulmanes. Así, los cristianos castellanos encontraron en

2. «Representante oficial de las comunidades judías ante el Califa» (Varela Moreno, M. E.: *Los judíos en Córdoba*. Córdoba, El Almendro, 1992, p. 104).

esta ciudad una población integrada por una variedad de minorías étnica-religiosas: árabes, judíos y varios grupos de cristianos que lo componían mozárabes, castellanos, francos y conversos. Ante el temor a los conflictos que pudiesen surgir de la convivencia de una población característicamente heterogénea, cabría añadir el problema de la repoblación (los cristianos, después de la Reconquista, para poder ocupar el suelo y revalorizarlo, pedían a los musulmanes y a los hebreos que permanecieran en el lugar), por lo que la expulsión de árabes y judíos resultaba impensable. La solución que establecen los nuevos gobernantes es implantar un «*modus vivendi* al que llaman tolerancia», es decir, no se imponen ni creencias ni religiones, favoreciendo así la relación entre las tres culturas. Toledo era una ciudad con personalidad propia. En ella se estaba dando algo que no había ocurrido en otra parte del mundo. Por este motivo, España es considerada el único país de la Europa medieval que consiguió que minorías religiosas tan importantes vivieran en compañía del respeto y del entendimiento (Cardaillac, 1991).

#### 4.2. LA ESCUELA DE TRADUCTORES

Cuando la Biblioteca de al-Hakam II es destruída y quemada por Almanzor en el año 1009, las obras que pudieron ser salvadas fueron a parar a distintas ciudades de la Península. Toledo, heredó numerosos ejemplares y, cincuenta años bastaron desde la reconquista de la ciudad, para que se desarrollara un centro de traductores que se convertiría en el más importante de la Edad Media latina. El hecho de que la población contase con la presencia de judíos y mozárabes que hablaban la lengua árabe y la posibilidad de encontrar obras clásicas del mundo antiguo, atrajo la mirada de sabios que vinieron de distintas partes de Europa (Jacquart, 1991).

Hay que tener en cuenta que Europa, a partir del año 1000, entra en una renovación cultural. Comienza a salir del repliegue en el que había vivido desde el siglo VI (Dedieu, 1991). Así, en el siglo XII

se encuentra preparada para acercarse al legado cultural que los andalusíes habían recopilado durante el Califato de Córdoba (Jacquart, 1991).

La escuela de traductores de Toledo es un período que abarca desde mediados del siglo XII hasta finales del XIII. Aunque no se encuentran los suficientes documentos que atestigüen la presencia de una institución de enseñanza con un sistema pedagógico organizado, muchos historiadores insisten en la idea de su existencia. Pero, lo que sí está claro, es que en Toledo se abrió un espacio de reflexión del saber venido de Córdoba, desarrollándose una actividad intelectual muy intensa e interesante, que llamó la atención de eruditos de toda Europa que fueron allí a descubrir tan peculiar legado. (Jacquart, 1991).

Para hablar de los traductores toledanos, tendríamos que diferenciar dos etapas dentro de este movimiento. La primera abarcaría todo el siglo XII y está caracterizada por la amplia temática que eligieron los autores para traducir. No se limitaron a las cuestiones astronómico-astrológicas, que, hasta ese momento, eran las que habían interesado a los traductores de la Península. Aquí encontramos a Juan de Sevilla, su colaborador Domingo Gundisalvo y Gerardo de Cremona, este último considerado el más importante de esta época por el número de obras traducidas, setenta y una, y por la variada selección de temas que abarcó. La segunda etapa correspondería al siglo XIII, en la cual existe un retorno a la especialización, centrando la atención en textos sobre la figura de Aristóteles y las interpretaciones que de él realizaron el andalusí Averroes y el oriental Avicena -actitud en la que el monarca Alfonso X tuvo mucho que ver-. Entre los traductores árabe-latinos destacan Miguel Scoto y Hermann el Alemán (Julio Samsó, 1996).

Con Alfonso X se termina la etapa de la historia de los traductores de Toledo (Julio Samsó, 1996).



#### 4.3. TOLEDO: PUENTE CULTURAL DE EUROPA

Toledo establece un vínculo entre Oriente y Occidente. Gracias a las traducciones realizadas en esta ciudad, se dieron a conocer las obras clásicas griegas y latinas, sirviendo de fuentes para el posterior desarrollo de las jóvenes universidades de Salerno, Bolonia, Montpellier y París en el último cuarto del siglo XII (Cardaillac, 1991). Además, el interés de Alfonso X por la astronomía y la creación de las *Tablas Alfonsíes* –basadas en fuentes árabes– utilizadas hasta la época de Copérnico, permitieron el nacimiento de la astronomía europea (Julio Samsó, 1996).

Toledo sirvió como puente de Europa en el terreno del saber y la cultura, convirtiéndose en el símbolo de la renovación intelectual europea (Dedieu, 1991).

#### 4.4. EL VALOR PEDAGÓGICO DE LA ESCUELA DE TRADUCTORES DE TOLEDO

La mención a la Escuela de Traductores de Toledo, es quizás la más interesante para nosotros, desde el punto de vista de la cultura europea. Así, vamos a citar la repercusión que este centro ha ocasionado, desde el ámbito de la Pedagogía, en relación a diversas cuestiones. En primer lugar, trataremos la creación de las universidades europeas y en segundo lugar, la aportación de esta escuela a la ciencia.

##### 4.4.1. LAS NUEVAS UNIVERSIDADES EUROPEAS

Esta «institución» o «ambiente intelectual», en cualquier caso, dotado de una gran capacidad de sabiduría, está considerada como la cuna del saber de la Europa medieval latina. Desde esta ciudad, como ya se ha mencionado anteriormente, se tradujeron y exportaron a Europa las obras clásicas griegas y latinas, y los volúmenes de algunos de los sabios andalusíes más representativos. Así, estos ejempla-

res sirvieron de cimientos para la construcción de las primeras universidades europeas en el último tercio del siglo XII. La variedad de temas traducidos por estos autores –que iban desde la Lógica, la Filosofía, la Matemática o la Óptica; hasta la Dinámica, la Astronomía y la Astrología, la Medicina y la Alquimia, entre otros– dieron la posibilidad de introducir nuevas materias en los estudios de la Europa Occidental de los siglos XI, XII y XIII, permitiendo así una evolución en el sistema de enseñanza, que desembocaría en el renacimiento de los siglos XIV y XV, donde estas instituciones de grado superior experimentaron un desarrollo considerable (Jacquart, 1991).

Para el campo de la Pedagogía, la Biblioteca de al-Hakam II y la Escuela de Traductores de Toledo, han aportado un legado cultural considerable, de manera que, las universidades de Europa Occidental se han servido de éste en su propio beneficio. Cuando estas fuentes llegaron a las escuelas catedrales y monacales, se produjo un cúmulo de conocimientos que obligaron a éstas a ampliar sus instalaciones –de las que surgieron las universidades– ya no sólo porque cada vez el número de alumnos y profesores aumentaba, motivados por el atractivo que iban adquiriendo los estudios, sino porque la organización escolar estaba quedando anticuada (Gómez García, M. N.).

#### 4.4.2. LA CIENCIA

Con Gerardo de Cremona se tradujeron multitud de obras de la más variada temática. Siendo en su mayoría pertenecientes al ámbito científico, también podemos decir que la ciencia se benefició de este cúmulo de saberes. Pero, a pesar de contar con representantes de la talla de Roger Bacon, estaría marginada por el poder de la Iglesia durante varios siglos, sin permitir que el avance científico se desarrollase con normalidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARANDA DONCEL, J. (1980): «El Califato de Córdoba, foco de Occidente», en DÍEZ GARCÍA, J. (Coord.): *Andalucía*, Anaya, Madrid, pp. 66-75.
- CARDAILLAC, L. (1991): «Un alminar en el campanario», en CARDAILLAC, L. (Dir.): *Toledo siglos XII-XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 15-19.
- CARDAILLAC, L. (1991): «Un toledano distinto a los demás», en CARDAILLAC, L. (Dir.): *Toledo siglos XII-XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 23-37.
- COLÁS BRAVO, P. (1998): «Paradigmas de investigación educativa», en COLÁS BRAVO, P. y BUENDÍA EISMAN, L.: *Investigación cualitativa*, Ediciones Alfar, Sevilla.
- DEL VALLE RODRÍGUEZ, C. (1981): *La Escuela de Hebreos de Córdoba*, Editora Nacional, Madrid.
- GÓMEZ GARCÍA, M.N.: «Las primeras universidades europeas: anotaciones sobre sus características diferenciadoras». *Cuestiones Pedagógicas*, 3, Sevilla, Sección de Ciencias de la Educación.
- JACQUART, D. (1991): «La Escuela de Traductores», en CARDAILLAC, L. (Dir.): *Toledo siglos XII-XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 183-198.
- LEVI-PROVENÇAL, E. (1957): «La influencia oriental sobre la cultura andaluza y el mecenazgo de al-Hakam II», en «La vida religiosa e intelectual», cap. VIII, en MENÉNDEZ PIDAL, R. (Dir.): *España Musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba*, Enciclopedia de Historia de España, tomo V, Espasa, Madrid, pp. 314-325.
- NÚÑEZ CUBERO, L. (2001): *La escuela tiene la palabra. Temas educativos para la reflexión y el debate*, PPC, Madrid.
- NÚÑEZ CUBERO, L. y ROMERO PÉREZ, C. (2002): *Pensar la educación. Una aproximación sistémica a la Filosofía de la Educación*. Editorial Preu-Spínola, Sevilla.
- OBRA, S. de la (2001): Memoria de Córdoba, *La Única*, nº 6, pp. 41-44.

- PIERRE DEDIEU, J. (1991): «El reflujo del Islam español», en CARDAILLAC, L. (Dir.): *Toledo siglos XII-XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 41-55.
- SAMSÓ, J. (1996): «Las traducciones toledanas en los siglos XII-XIII», en SAMSÓ, J.; MÁRQUEZ, F.; ROMANO, D.; GONZÁLVEZ, R. y SÁENZ-BADILLOS, A.: *La Escuela de Traductores de Toledo*, Diputación Provincial de Toledo, Toledo, pp. 17-22.
- SÁNCHEZ-MOLINÍ SÁEZ, C. (1999): «Las bibliotecas y al-Andalus», en CARABAZA BRAVO, J. M. y TAWFIK MOHAMED ESSAWY, A. (Eds.): *El saber en al-Andalus. Textos y estudios*, II, Universidad de Sevilla y Fundación El Monte, Sevilla, pp. 79-97.
- VARELA MORENO, M. E. (1992): «La escuela de gramáticos hebreos de Córdoba», en PELÁEZ DEL ROSAL, J. (De.): *Los judíos en Córdoba III (SS. X-XII). De Abrahán a Maimónides*, El Almendro, Córdoba, pp. 103-118.

CAPÍTULO 15

LIVORNO EN EL SIGLO XVII:  
APUNTES PARA UN ESTUDIO SOBRE  
DIVERSIDAD CULTURAL

FRANCISCO JAVIER ZAMORA RODRÍGUEZ  
(Universidad Pablo de Olavide)

La presente comunicación forma parte tangencial de un estudio más amplio que actualmente el autor desarrolla sobre el consulado español de Andrés de Silva en Livorno (1677-1717) como integrante del Grupo de Investigación de Excelencia de la Junta de Andalucía HUM-1305 en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla.

CON la promulgación de la *Costituzione Livornina* en el 1591 por el Gran Duque de Toscana Fernando I de Medici se establecieron las condiciones para el asentamiento de comerciantes de diferentes naciones y confesiones en Livorno. Ello permitió que convivieran en un mismo espacio gentes de culturas diferentes. Como veremos en el presente artículo, el interés económico-comercial, promovido por una decisión política plasmada en un texto constitucional, fue la causa que permitió que Livorno, como enclave portuario en el Mediterráneo occidental, se convirtiera también en un crisol de culturas. Aunque no exento de restricciones culturales y religiosas, Livorno fue visto como modelo de tolerancia en unos años en los que las persecuciones por motivos religiosos fueron frecuentes.

El 30 de julio de 1591 Fernando I de Medici promulgó la *Costituzione Livornina*. El 10 de junio de 1593, en otro texto de similares características, se ampliaban los derechos específicamente para los judíos. El texto iba dirigido a los siguientes destinatarios y con los privilegios que se apuntan:

«A tutti uoi mercanti di qualsiuoglia natione, leuantini, e' ponentini, spagnioli, portoghesi, greci, todeschi, & italiani, hebrei, turchi, e' mori, armenij, persiani, & altri saluto (...) libero et amplissimo salvocondotto, facultà e licentia che possiate venire, stare, trafficare, passare et abitare con le vostre famiglie o senza esse, partire tornare et negoziare nella nostra città di Pisa et terra di Livorno et anco stare

per negoziare altrove per tutt' il nostro ducal dominio senza molestia alcuna reale o personale per tempo durante di 25 anni prossimi»<sup>1</sup>.

Se trataba a todas luces de un texto de carácter ecuménico con el que se pretendía establecer las facilidades necesarias para que los comerciantes de las naciones indicadas se trasladaran al puerto de Livorno. Con este movimiento político, que tendrá fuertes repercusiones económicas en el seno del Gran Ducado, se consiguió que muchos comerciantes, judíos en su mayoría, se asentaran en el puerto llevando con ellos sus actividades económicas y, sobre todo, sus contactos comerciales repartidos por las plazas europeas más importantes. En esta línea, según Frattarelli Fischer, «la tolleranza religiosa fu lo strumento, difeso con ogni mezzo da tutti i granduchi di Toscana, per garantire l'insediamento dei mercanti e i loro rapporti reciproci»<sup>2</sup>.

Entre 1634 y 1642 los judíos sefardíes del puerto de Livorno y de Pisa ofrecieron a Fernando II y Victoria de la Rovere una representación teatral precedida por dos loas a las ciudades de Livorno y Pisa escritas *ad hoc* con motivo de sendas visitas de los Grandes Duques<sup>3</sup>. La constatación de la connivencia del gobierno florentino con la comunidad judía resultaba evidente.

Las redes judías de la época conformaban un vasto conglomerado muy flexible de agentes unidos entre sí por lazos familiares y/o culturales que estaban repartidos por una amplia zona geográfica lo que les permitía poner en contacto numerosos polos comerciales favoreciendo

1. Se trata del texto del año 1593 referente a la ampliación de la *Costituzione Livornina* y lo podemos encontrar íntegro en formato digital gracias al proyecto de libros y documentos Gutenberg E-book en el siguiente enlace: <http://www.gutenberg.org/files/19688/19688-8.txt>. Consúltese también CASTIGNOLI, P., y FRATTARELLI FISCHER, L., *Le «Livornine» del 1591 e 1593*, Livorno, 1987.

2. Véase, «Reti toscane e reti internazionali degli ebrei di Livorno nel Seicento», en *Zakhor. Rivista degli Ebrei D'Italia*, IV, 2003, p. 94.

3. DÍAZ ESTEBAN, F., (ed.), *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del siglo de oro*, Madrid, 1994, pp. 193-214. Son dos poemas localizados en el fondo Magliabechiano de la Biblioteca Nazionale di Firenze (manuscrito XXVII-102) ff.11r-16v y ff.1r-9r respectivamente.



la circulación de mercancías a través de diferentes rutas. A ello se unía la gran capacidad de estas redes para la dislocación territorial de los negocios en función de las fluctuaciones de los mercados. Salvadorini ha puesto de manifiesto que, a la mitad del 1600, al menos el 25% del tráfico que llegaba a Livorno unía este puerto con enclaves del Mediterráneo oriental y de África septentrional. Por ejemplo, en los tráficos con Túnez, Livorno ocupaba el segundo puesto después de Marsella en cuanto se refiere al volumen de mercancías. Fueron los judíos residentes en Livorno y en los puertos islámicos quienes desarrollaron un rol excepcional en este tráfico<sup>4</sup>. Se constata de esta forma la convergencia y el contacto de las tres culturas (cristiana, musulmana y hebrea) con el comercio como elemento vertebrador<sup>5</sup>.

Como pequeño estado católico, el Gran Ducado de Toscana, del cual formaba parte el puerto de Livorno, promocionó la actividad de las redes judías de tal manera que a través de ellas pudieran llegar a la zona productos muy demandados que se encontraban en regiones musulmanas. La bibliografía acerca de la presencia judía y de sus actividades en el puerto de Livorno es inagotable<sup>6</sup>. Como consecuencia, Livorno fue uno de los centros más florecientes de la cultura hebrea

4. SALVADORINI, V., *Traffici con i paesi islamici e schiavi a Livorno nel XVII secolo: problemi e suggestioni*, en *Actas del Congreso Livorno e il Mediterraneo nell'età medicea*, Livorno, 1978, pp. 211-213, referencia citada en MANGIO, C., «Alcune considerazioni sulla politica mediterranea di Cosimo II e di Ferdinando II», en *Actas del Congreso L'Ordine di Santo Stefano e il mare*, Pisa, 2001, pp. 112-128.

5. Para un análisis de la convivencia de las tres culturas en el marco geográfico del Mediterráneo y con una cronología amplia véase, GUARRACINO, S., «Il Mediterraneo tra Cristianità, Ebraismo e Islam», en *Mediterranea Ricerche Storiche*, n°10, Año IV, agosto 2007, pp. 215-224.

6. Entre las principales obras se encuentran: CASSANDRO, M., *Aspetti della storia economica e sociale degli ebrei di Livorno nel Seicento*, Milán, 1983; TOAFF, R., *La nazione ebrea a Livorno e a Pisa (1591-1700)*, Florencia, 1990; y los siempre útiles trabajos de FRATTARELLI FISCHER, algunos de los cuales aparecen citados en este artículo, IOLY ZORATTINI y DI PORTO además de I.S. REVAH y CECIL ROTH que han estudiado el peso de los judeoconvertos portugueses sobre todo en Francia. Una aportación de obligada consulta, más genérica y ya clásica, acerca del peso de las redes judías en Europa la encontramos en ISRAEL, J., *La judería europea en la era del mercantilismo: 1550*, Madrid, 1992.

en la Europa del momento. A colación con lo anterior, también Toland en el 1714 sostenía la utilidad económica y política que habría tenido la presencia de los judíos en Inglaterra con unos márgenes legales y religiosos amplios<sup>7</sup>.

El puerto de Livorno pronto se convertiría en referente comercial del Mediterráneo occidental, junto a Esmirna que asumió el protagonismo en su parte oriental<sup>8</sup>. De esta manera, Livorno se consolidó como motor económico de la región toscana donde eran posibles los intercambios de mercancías procedentes tanto del Báltico y del Mediterráneo como de Oriente. Además, ejerció un papel dinamizador como eje principal del comercio de cabotaje en la propia península italiana<sup>9</sup>. Livorno fue considerado como modelo de puerto redistributivo no sólo para Génova, Venecia y para otros puertos italianos<sup>10</sup> sino que también fue el paradigma para el proyecto de Juan Cano de 1675 en su aplicación a Cádiz por el que se pretendía atraer a un número importante de comerciantes, tanto extranjeros como nacionales, seducidos por unas tasas aduaneras bajas, la existencia de un depósito de mercancías y de un centro a gran escala en el que se diera cabida a todo tipo de intercambios<sup>11</sup>. Los proyectos mercantilistas

7. Véase la obra de TOLAND, *Reasons for naturalizing the Jews in Great Britain and Ireland*, en la edición de RADIN, P., *Pamphlets relating to the jews in England in the 17th and 18th centuries*, San Francisco, 1939.

8. El tráfico comercial canalizado por los judíos entre los dos puertos más dinámicos del Mediterráneo fue relevante. La compañía de Samuel Aguiar y Daniel Rodríguez Raposo mantuvo una relación muy activa con judíos de Esmirna como los Sereno, Cordovero, Díaz de Castro, de Sodio, Spinoza, Gerson o Machuca. Véanse al respecto las cartas de los años 1677 y 1678 conservadas en el Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHN), *Estado*, 5006 (2).

9. FRATTARELLI FISCHER, L., «Livorno 1676: la città e il porto franco», en *Actas del congreso La Toscana nell'età di Cosimo III*, 1993, p. 55.

10. GRENDI, E., *Repubblica aristocratica dei genovesi*, 1987.

11. Al respecto véase HERRERO SÁNCHEZ, M., «Cádiz y la reorganización del comercio indiano en el proyecto mercantilista de Juan Cano (1675)», en *Andalucía y América, Actas del II Congreso de Historia de Andalucía*, Córdoba, 1994, pp. 171-178. Según el autor, el programa de Cano giraría en torno a la ejecución de dos elementos básicos: la reactivación comercial y la canalización del fraude.

afloraron por Europa durante finales del XVI y todo el siglo XVII y se preveían ciertos privilegios para los comerciantes aunque no todos tuvieron el éxito que alcanzó Livorno, debido en gran parte a su magnífica posición geoestratégica y a la amplitud de los privilegios concedidos<sup>12</sup>. Otro discurso interesante es que todo el conjunto de actuaciones dirigidas a incentivar económicamente los estados tendría un posterior reflejo en la pérdida progresiva del control estatal sobre el comercio que, paulatinamente, se estaba delegando en manos extranjeras. De nuevo resulta oportuno establecer coincidencias con un proceso similar dentro del entramado comercial hispánico en el que las potencias mercantiles comerciales de la época se estaban haciendo con el control del mismo, debido sobre todo al pésimo estado de la hacienda castellana, y gracias a una delegación fruto de la emanación desde el gobierno de Madrid de concesiones y privilegios para paliar la situación<sup>13</sup>.

Por puerto franco (Livorno lo fue oficialmente desde 1676 aunque en la práctica ya actuaba como tal desde la *Livornina*<sup>14</sup>) entendemos no sólo un enclave en el que se desenvuelven los tráficó mercantiles sino

12. También Venecia favoreció el asentamiento de los judíos desde finales del siglo XVI lo que dio lugar a una presencia considerable de comerciantes judíos y cristianos nuevos portugueses. Véase al respecto, RUSPIO, F., *La nazione portoghese. Ebrei ponentini e nuovi cristiani a Venezia*, Turín, 2007.

13. Para el caso de Livorno véase por ejemplo SCROSSOPI, P., «Attività commerciale del porto di Livorno nella prima metà del secolo XVII», en *Bolletino Storico Livornese*, 3, 1939, pp. 41-65. En este trabajo el autor sostiene que con la retirada del gobierno de Fernando II el puerto de Livorno perdía el apoyo de un gobierno fuerte y quedaba al capricho y al interés de los extranjeros. La bibliografía es amplia en cuanto respecta al caso español pero podríamos citar un amplio memorial dirigido al Gran Duque el 11 de marzo de 1702 por el enviado florentino en la corte de Madrid debido a los acontecimientos producidos por la muerte de Carlos II sin descendencia. Aluise di Morénigo demuestra un gran conocimiento de la historia de la Monarquía: habla de las Indias y su descubrimiento, de los territorios italianos, de la escasez de hombres para la defensa de los territorios y de la necesidad de la ayuda de las demás potencias extranjeras... A parte de esta delegación analiza la producida también en manos de los extranjeros en materia comercial, en Archivo de Estado de Florencia (ASF), *Mediceo del Principato*, 2708.

14. MANGIO, C., «Nazioni e tolleranza a Livorno», en *Nuovi Studi Livornesi*, III, 1995, p. 13.

también un lugar que incorpora toda una serie de prácticas de tipo institucional inherentes al comercio intercultural en las sociedades premodernas<sup>15</sup>. Una de estas prácticas institucionales en el puerto de Livorno fue la creación de diferentes consulados que sirvieran como representantes de los comerciantes connacionales que se habían asentado en el puerto. En otras palabras, una figura de tipo consular se hizo necesaria para la articulación de la actividad de cada comunidad extranjera. Los consulados fueron el reflejo corporativo del crecimiento mercantil del puerto. La analogía con el caso español es inevitable ya que también se instauraron consulados en aquellos territorios de la corona española donde se había producido un fuerte crecimiento de las colonias mercantiles extranjeras durante el siglo XVI<sup>16</sup>.

Según Mangio, en Livorno, en 1579 ya había un cónsul francés, en 1591 uno de la nación flamenca y en 1597 de la inglesa. Además, en 1572 llegaron los primeros griegos católicos, entre 1591-93 llegaron a Livorno los primeros judíos y en la segunda mitad del XVI se constata la presencia de los armenios<sup>17</sup>.

La estrecha relación del Gran Ducado de Toscana con la Monarquía Católica hizo que esta última recelara del trato favorecedor que se les estaba ofreciendo a los judíos en favor de la razón de estado que estaba detrás de las concesiones realizadas a la comunidad mercantil judía. Como contraposición, a pesar de erigirse en garante de la defensa de la religión, la Monarquía Católica estaba llevando a

15. Se trata esta de una definición presentada por REVERE, R.B., CHAPMAN, A., y ARNOLD, R., en el volumen sobre el comercio primitivo inspirado sobre todo por POLANYI, K., *Trade and Markets in Early Empires*, Nueva York, 1957, citado en CURTIN, P.H., *Mercanti. Commercio e cultura dall'antichità al XIX secolo*, Roma-Bari, 1988, p. 16.

16. Para ilustrar el caso español véase MONTOJO MONTOJO, V., «Crecimiento mercantil y desarrollo corporativo en España: los consulados extraterritoriales extranjeros (siglos XVI-XVII)», en *Anuario de Historia del Derecho Español*, 1992.

17. «Nazioni e tolleranza a Livorno», *op. cit.*, p. 11. Véanse también al respecto, BIAGI, M.C., «I Consoli delle Nazioni a Livorno», en *Actas del Congreso Livorno e il Mediterraneo...*, *op. cit.*, pp.361-368 y CASTIGNOLI, P., «Le prime patenti consolari a Livorno», en *La Canaviglia*, año IV, n°2, abril-junio 1981, pp. 56-61.

cabo el mismo proceso de integración de las redes judías europeas en su sistema comercial y, por ejemplo, se servía de ellas para drenar capitales desde la plaza protestante por antonomasia, y por lo tanto también hereje, de Ámsterdam<sup>18</sup>. En este sentido, podemos observar a través de un análisis comparativo de los dos estados un proceso de dinámicas paralelas: por un lado una utópica defensa confesional que quedaría sobrepasada por otra dinámica más ajustada a la realidad, es decir, la de utilizar los recursos manejados por los judíos en plazas comerciales y económicas importantes de la época en virtud de una aplicación de la razón de estado. Se estaba produciendo una clara superposición de los intereses económicos-comerciales a los estrictamente confesionales.

Volviendo a Livorno, una consulta de Estado del gobierno castellano de 27 de junio de 1604 nos ofrece información remitida por el duque de Escalona en una carta de 4 de mayo de 1604 acerca de los cristianos nuevos judaizantes que se iban a vivir a Pisa y a Livorno. El duque de Escalona denunciaba que en las tierras del Gran Duque de Florencia se estaba permitiendo una «desenfrenada libertad de conciencia» y que «ha visto desde Roma el gran desorden que hay en algunos lugares cristianos en recibir bautizados de nación hebrea, vasallos de Vuestra Majestad que salen de Portugal y van a vivir con más libertad en la ley de Moysen en aquellas partes de Italia»<sup>19</sup>.

A pesar de estas advertencias y de la desconfianza manifiesta acerca de lo que se estaba operando en el puerto de Livorno, el cón-

18. Véanse los trabajos de ISRAEL, J., *Conflicts of empires. Spain, the Low Countries and the struggle for world supremacy 1585-1713*, Londres y Río Grande, 1997, y en especial el ya citado *La judería europea...* De gran utilidad es la obra de BROËNS, N., *Monarquía y capital mercantil: Felipe IV y las redes comerciales portuguesas (1627-1635)*, Madrid, 1989, y el artículo de LÓPEZ BELINCHÓN, B.J., «Sacar la sustancia al reino'. Comercio, contrabando y conversos portugueses, 1621-1640», en *Hispania*, LXI/3, nº209, 2001, pp. 1017-1049. También se trata el asunto en HERRERO, M., «La quiebra del sistema hispano-genovés (1627-1700)», en *Hispania*, LXV/1, 2005, p. 115-151, donde el autor subraya la necesidad de resaltar la actividad de los hombres de negocios judeoconversos pero sin menospreciar la todavía presencia de los genoveses en la economía de la corona española hasta la década de 1640 a pesar de la bancarrota de 1627.

19. Archivo General de Simancas (AGS), *Estado*, 1857, exp. 36.

sul español Andrés de Silva delegaba en manos de Michel Calvo de Silva, un reconocido judío de Livorno cuya familia era originaria de Bayona, ciertos servicios relativamente secundarios y subalternos<sup>20</sup>. Incluso, debido a las sospechas del gobierno de Madrid en este doble comportamiento en cuanto respecta a la religión, al cónsul español Andrés de Silva le fue practicada una investigación secreta con el objetivo de comprobar que no seguía los preceptos de la religión mosaica<sup>21</sup>. Las dudas no eran infundadas puesto que numerosos judeoconversos portugueses se habían movido por Europa huyendo de las persecuciones en la península ibérica. Andrés de Silva era originario de una familia de portugueses que se trasladó a Valencia en el 1624 llegando a la península italiana en el 1654 donde desarrollaron diferentes puestos al servicio de la Monarquía Hispánica y se dedicaron al comercio manteniendo activas unas redes muy amplias de agentes. En virtud de la documentación consultada observamos que el comportamiento confesional de Andrés de Silva en cuanto respecta a su marcado catolicismo no deja lugar a dudas al menos en su vertiente oficial a pesar de que los contactos con judíos en materia comercial fueron frecuentes. De esta forma, sería posible analizar, a través de un individuo con un cargo oficial al servicio de la Monarquía

20. FILIPPINI, J.P., «Une famille juive de Livourne: les Calvo de Silva», en *Revue des études juives*, CXXXVIII, nº3-4, julio-diciembre 1979, pp. 255-289. La familia judía Calvo de Silva sirvió al rey de Francia en Livorno durante cerca de 70 años (1708-1778). Gracias a los buenos negocios de su padre Samuel, alias Manuel Gomes de Silva, su hijo Michel trabajó por cuenta del cónsul francés en Livorno. Debido a su cultura, inteligencia y buenas relaciones con la mayor parte de los judíos de Livorno, los Calvo de Silva (Michel y, después de su muerte en 1742, su hijo Samuel) fueron excelentes colaboradores para los cónsules de Francia. Sus fuerzas se cimentaban en dos goznes bien diferenciados: el rey de Francia y la nación judía dentro del marco de la libertad existente en el puerto toscano.

21. AGS, *Estado*, exp. 220. Por acuerdo del 15 de septiembre de 1682 se solicitaba a Manuel Coloma que «Conviniendo tener presente si don Andrés de Silva que sirve el puesto de cónsul de la nación española en Liorna profería el judaísmo, os encargo y mando os informéis con todo secreto y certidumbre de lo que hubiere en esto y me deis cuenta de ello.» San Lorenzo a 22 de septiembre de 1682. Referencia citada en AGLIETTI, M., «Nobili e cavalieri di Santo Stefano tra Toscana e Spagna a metà del XVIII secolo», en *Quaderni Stefaniani*, XX, Pisa, pp. 105-173.

Hispánica, la ambigüedad de la política confesional practicada desde el gobierno de Madrid<sup>22</sup>.

En cuanto respecta al Gran Ducado de Toscana, antes incluso de las *Livornine*, Cosme I había invitado a los cristianos nuevos portugueses a instalarse en Pisa con la condición de que aparentemente ejercieran el cristianismo permitiendo, sin embargo, que fueran procesados por delitos referentes a la fe pero por un tribunal del Estado no por el de la Inquisición<sup>23</sup>. Filippini añade que muchos de estos «marranos» se asentaron no sólo en algunos estados católicos italianos sino también, como ya hemos visto con anterioridad, en zonas musulmanas<sup>24</sup>.

Las relaciones del Gran Ducado de Toscana con los mercados musulmanes canalizadas a través del puerto de Livorno fueron constantes. Hay que subrayar la paradoja de la creación por Cosme I de una orden militar como la de Santo Stefano en el 1561 para perseguir y combatir a los infieles, sobre todo a los turcos y moros. Para completar el cuadro tenemos que el mismo Fernando I de Médicis, bajo cuyo gobierno se promulgó la Livornina aparece en el *Monumento dei Quattro Mori* realizado por Pietro Tacca (autor que también inmortalizó a los monarcas españoles Felipe III y Felipe IV en sendas esculturas ecuestres). En citado monumento, el gobernante aparece ataviado con el uniforme de la Orden de Santo Stefano, aparece sobre un pedestal flanqueado por las estatuas de cuatro moros encadenados al mismo. Al parecer, los modelos para las cuatro esculturas fueron tomados de los reclusos del *Bagno dei forzati*, una prisión construida también por Fernando I en 1602 para los turcos capturados y

22. En este sentido, para analizar la fuerza de los cristianos nuevos portugueses en el gobierno de la Corona Española a principios del XVII, véase: PULIDO SERRANO, J.L., «Las negociaciones con los cristianos nuevos en tiempos de Felipe II a la luz de algunos documentos inéditos (1598-1607)», en *Sefarad*, 66, n°2, julio-diciembre 2006, pp. 345-376.

23. FILIPPINI, J.P., «Da 'Nazione ebrea' a 'comunità israelitica': la comunità ebraica di Livorno tra Cinquecento e Novecento», en *Nuovi Studi Livornesi*, I, 1993, pp.11-23.

24. *Idem*, p. 11.

esclavizados por la Orden<sup>25</sup>. Las relaciones de la orden con los judíos fueron menos conflictivas, a menudo éstos últimos vivieron en Livorno en régimen de alquiler en casas de la propiedad de la misma orden<sup>26</sup>.

De lo anterior resulta que, los grandes duques enemigos decididos del Islam y aunque combatiendo a sus galeras con esta orden militar de caballeros como instrumento efectivo, no tuvieron ningún problema para negociar con ellos al mismo tiempo y prescindieron de prejuicios religiosos en el puerto de Livorno que, a la postre, habrían desembocado en la destrucción del mismo como enclave comercial<sup>27</sup>. En efecto, Angiolini apunta que la historia de la actividad político-diplomática del Gran Ducado de Toscana en los años setenta del 1500 estaba basada en elementos de tipo financiero-económicos y no político-militares como en los años precedentes<sup>28</sup>. En este sentido, la interdependencia de elementos como el corsarismo, la política y el comer-

25. El mercado de esclavos en Livorno fue uno de los más pujantes de la época. El cónsul español Andrés de Silva, a petición del Virrey de Nápoles, surtía de hombres de remo a las galeras mediante la compra de esclavos en el puerto (también lo hizo así el cónsul francés Cotelendi). Véanse AHN, *Estado*, 4907(2) y 5006(2).

26. Archivo de Estado de Pisa (ASPi), *Santo Stefano*, 4629 y 4630. Se trata de las relaciones de pagos de los alquileres (entre los años 1678-1692) de las casas propiedad de la Orden en Livorno. En estos registros se puede observar, a parte del gobernador del puerto Alessandro del Borro, una fuerte presencia de judíos habitando estas casas como los Medina (Isaac, Jacob y Salomón) e Isaac de Jacob Fernández, alias Bocca de Gloria. También tenemos a Daniel de Abraham Cordovero, y a los Soria, de Paz y Ergas.

27. Véase SALVADORINI, V., *Traffici con i paesi islamici...*, op. cit., citado en CANOSA, R., *Storia del Mediterraneo nel Seicento*, Roma-Bari, 1997, p. 386. Véanse también para ilustrar esta reflexión LEHMANN, M.B., «A Livornese 'Port Jew' and the Sephardim of the Ottoman Empire», en *Jewish Social Studies*, 11, n°2, invierno 2005, pp. 51-76 y MANGIO, C., «Un episodio dei rapporti fra Impero Otomano e Toscana medicea: il 'diploma del Gran Turco' dei 1668», en *Bolletino Storico Pisano*, XLIX, 1980, pp. 209-231. Fernando II de Medici, gracias al buen trabajo desarrollado por los enviados imperiales, obtuvo en el agosto de 1668 del Sultán un diploma que autorizaba a los súbditos del Gran Duque a desarrollar actividades comerciales en los territorios otomanos bajo el pabellón y pasaporte imperiales. El autor relativiza las consecuencias económicas de este acuerdo que, a su juicio, fueron mínimas.

28. ANGIOLINI, F., «Diplomazia e politica dell'Italia non spagnola nell'eta di Filippo II. Osservazioni preliminari», en *Rivista storia italiana*, 91, 1980, pp. 433-469.



cio en el Mediterráneo convertían a esta zona en un conglomerado que se mantenía en precario equilibrio<sup>29</sup>.

Según Curtin, los puertos francos fueron ciudades o pequeños estados reconocidos como lugares neutrales en las luchas de los estados más grandes y mantenidos con este *status* de forma intencionada<sup>30</sup>. De todas formas, en el puerto de Livorno se reprodujeron a pequeña escala, y entre las diferentes comunidades, las fricciones que, en el tablero internacional, se estaban dando entre los estados<sup>31</sup>. El puerto en este caso actuaba como pequeño microcosmos de las relaciones internacionales. La posición geoestratégica del puerto en el Mediterráneo era fabuloso observatorio, no sólo europeo por las relaciones que en él se dieron, en el que querían estar presentes todas las potencias del momento.

Teniendo siempre presentes las oportunas relativizaciones, es posible afirmar que el nivel de tolerancia confesional –entendida como la concesión de libertad a aquellos que disienten en materia religiosa<sup>32</sup>–, al que se llegó en el contexto portuario de Livorno fue elevado, siempre en beneficio de las actividades comerciales y bajo el amparo de un *corpus* legal emanado del gobierno florentino que, a pesar de sus convicciones católicas, lo llevó a la práctica en una Europa (también eminentemente católica) en la que las presiones en materia religiosa predominaron. Según datos recopilados por Domínguez Ortiz, solamente en Sevilla, los autos de fe celebrados entre 1560 y 1614, dieron como resultado a 1505 condenados entre los

29. MANGIO, C., «Alcune considerazioni...», *op. cit.*, p. 122. Véase también BONO, S., *Corsari nel Mediterraneo. Cristiani e musulmani fra guerra, schiavitù e commercio*, Milán, 1993.

30. CURTIN, P.H., *Mercanti. Commercio...op. cit.*, p. 16.

31. Véase por ejemplo una carta de Alessandro del Borro del 26 septiembre de 1677 conservada en el Archivo de Estado de Florencia (ASF), *Mediceo del Principato*, 2200, para observar uno de los numerosos contenciosos que tuvieron los franceses y españoles y que el Gobernador de la plaza resolvió en beneficio francés. Referencia citada en CANOSA, R., *Storia del Mediterraneo...op. cit.*, p. 395.

32. KAMEN, H., *La nascita della tolleranza*, Milán, 1967, p. 7.

que podemos distinguir 111 casos por judaísmo, 289 por mahometismo y 423 por luteranismo (los restantes fueron condenados por usos y costumbres)<sup>33</sup>. Tenemos por ello una institución inquisitorial activa en el seno de la potencia más pujante de Europa como era la Monarquía Hispánica justo en el momento de la promulgación de los textos constitucionales de las *Livornine*. De la misma manera, se registraron procesos contra miembros de la comunidad mercantil en Ruán, como los producidos en el 1633, en los que fueron acusados de judaizantes<sup>34</sup>. Sin embargo, en el propio seno de la monarquía Cristianísima, la presencia de comunidades judías fue manifiesta (como por ejemplo en Metz o Burdeos), lo que hace partícipe al gobierno de Versalles, al menos en virtud de este episodio, de la ambigüedad practicada en terreno confesional ya anotada para el Gran Ducado y la Monarquía Hispánica.

Las relaciones con la Santa Sede también modularon la forma de llevar a cabo esta política de promoción y de integración de comunidades no católicas en la estructura económica del estado y, en ocasiones, a modo de escaparate, se produjeron conversiones públicas al catolicismo en Livorno de judíos de familias importantes con ceremonias muy vistosas<sup>35</sup> que no tenían otros objetivos que el de contentar a la Santa Sede y recordar a Europa la unión del Gran Ducado con la religión católica. No en vano, una de las funciones fundamentales que debía desarrollar la creación del orden de Santo Stefano era precisamente la de establecer un nexo fuerte con Roma que sirviese para reforzar la situación política del gobierno florentino<sup>36</sup>.

33. DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *Autos de la Inquisición de Sevilla: siglo XVII*, Sevilla, 2003.

34. BRUNELLE, G. K., «Migration and religious identity: the Portuguese of seventeenth-century Rouen», en *JEMH*, 7, 3-4, 2003, pp. 283-311.

35. FRATTARELLI FISCHER, L., «Percorsi di conversione di ebrei nella Livorno di fine Seicento», en *Nuovi Studi Livornesi*, XIII, 2006, pp. 139-171.

36. ANGIOLINI, F., *I cavalieri e il principe. L'Ordine di Santo Stefano e la società toscana nell'età moderna*, Florencia, 1996, p. 20.

Andrés de Silva, cónsul español en Livorno y del que ya hemos hablado anteriormente, fue junto a su esposa María Antonia de Grunembergh padrino en el fastuoso bautismo celebrado en mayo del 1695 y estuvieron presentes como miembros activos en la conversión del judío Angelo Vesino en el 1704 con el Papa Clemente XI Albani oficiando la ceremonia y Cosme III y la reina de Polonia como padrinos<sup>37</sup>. La relación de los Silva con los judíos Vesino ya se había manifestado años antes a través de los contactos comerciales de ambas corporaciones mercantiles de carácter familiar<sup>38</sup>.

No cabe duda que estas ceremonias de conversión fueron presentadas como un éxito de la labor de la Santa Sede en su intento por demostrar su predominio confesional en el puerto toscano. La política religiosa seguida por los Medici en el puerto, aunque no faltaron restricciones e intentos por delimitar las relaciones entre las diversas comunidades, provocó forzosamente una cierta flexibilidad de la inquisición que tuvo reflejo en un comportamiento algo más condescendiente. De todos modos, la presión desde Roma fue siempre notable y, fruto de la fuerza del papado en casi toda la Edad Moderna, la injerencia en los asuntos confesionales referidos al puerto fueron frecuentes. Por ejemplo, no fue hasta el 1707, y a pesar de la oposición de la Santa Sede, que la nación inglesa y el gobierno de Londres consiguieron llevar a Livorno un pastor anglicano que podía officiar sólo en el interior del consulado. Por otra parte, los griegos ortodoxos no obtuvieron hasta el 1757 la autorización al culto público<sup>39</sup>.

A grandes rasgos podemos afirmar que, en el marco de un análisis de índole comparativo, ninguno de los dos estados, aún proclamándose garantes y defensores de la religión católica, tuvo la capaci-

37. FRATTARELLI FISCHER, L., «Percorsi di conversione...», *op. cit.*, p. 146.

38. AHN, *Estado*, 5010(1), Carta de 8 de junio de 1690, en la cual los agentes Machoso y Leone informan desde Alessandria a los hermanos Luis, Duarte y Andrés de Silva que si no han sido capaces de vender las balas (de lana se supone) que las entreguen a Isaac e David Vesino.

39. MANGIO, C., «Nazioni e tolleranza...», *op. cit.*, p. 15.

dad de prescindir de la utilización de las redes comerciales de los judíos y de penetrar, a través de éstos, en mercados que quedaban, confesionalmente hablando, fuera del ámbito católico. Se nos presenta, por lo tanto, un comportamiento confesional del estado con un componente versátil importante y repleto de ambigüedades y claroscuros en el que se entrecruzan numerosos elementos de los cuales hemos apuntado algunos.

CAPÍTULO 16

RELIGIÓN Y EDUCACIÓN CÍVICA EN  
LOS PLANTEAMIENTOS DE RICHARD RORTY  
Y CHARLES TAYLOR

MANUEL SÁNCHEZ MATITO  
(Universidad de Sevilla)



EL filósofo ginebrino Jean Jacques Rousseau, uno de los pilares de la teoría democrática, o, al menos, de una determinada teoría acerca de la democracia, consideraba que el temor que provocaba la religión entre los individuos contribuía a la cohesión social necesaria en una sociedad democrática. Tanto en el *Contrato social*<sup>1</sup> como en la «Profesión de fe del Vicario Saboyano» –que aparece en *El Emilio*– Rousseau señala que la religión ayuda a aprender a obedecer, una preparación necesaria cuando hay que respetar las normas de la sociedad a la que se pertenece. Es tan importante el papel que ejerce la religión que, en un principio, no importa cuál se profese. De hecho, Rousseau establece como uno de sus principios pedagógicos la necesidad de enseñar a cada persona la religión que han profesado sus padres.<sup>2</sup>

Partiendo de la tesis de Rousseau según la cual la religión ejerce una función cívica irremplazable, trataremos de mostrar cómo en la filosofía moral contemporánea continúa abierto el debate acerca del papel que desempeñan las imágenes religiosas de la tradición judeocristiana en la defensa y extensión de las instituciones democráticas, de los Derechos Humanos y de la fraternidad universal. Entre los diversos planteamientos que podríamos ofrecer, hemos decidido

1. «...importa mucho al Estado que cada ciudadano tenga una religión que le haga amar sus deberes...» Rousseau, J. J., *Del Contrato social*, Alianza, Madrid, 1986, p. 139.

2. «Volved a vuestra patria, recobrad la religión de vuestros padres...» Rousseau, J. J., *El Emilio, o De la Educación*, Alianza, Madrid, 1990, p. 422.

mostrar la conexión que existe entre las tesis sostenidas por Richard Rorty, quien, a diferencia de Rousseau, cree que la obediencia a un poder superior representa un obstáculo para el desarrollo de las capacidades individuales, y la respuesta que mantiene el filósofo canadiense Charles Taylor quien considera que las imágenes religiosas y, en concreto, las imágenes cristianas poseen una fuerza incomparablemente superior a la hora de alentar valores fundamentales de las sociedades democráticas.

El filósofo norteamericano Richard Rorty considera, desde su posición pragmatista, que las imágenes de la tradición judeocristiana despliegan, de forma general, un *autoritarismo* que es contrario a las formas de convivencia democrática. No obstante, cree que la idea cristiana del Amor universal puede incrementar la capacidad de los individuos para situarse en el lugar del otro y considerar irrelevantes las diferencias existentes. En este sentido, las imágenes cristianas contribuyen a la extensión de la fraternidad universal o al cumplimiento de los Derechos Humanos, pero en una medida menor que la ofrecida por algunas de las obras más importantes de la literatura universal.

La obra de Rorty se hizo popular en el mundo de la filosofía tras la publicación en 1979 de *La Filosofía y el espejo de la Naturaleza*<sup>3</sup>. No obstante, las ideas que viene exponiendo desde los años ochenta hasta el presente arrancan de una obra diferente, menos conocida, pero seguramente más importante en el conjunto de su filosofía: *Contingencia, Ironía y Solidaridad*<sup>4</sup>. Tanto en esta obra como en los artículos y ensayos que ha publicado desde entonces, el autor se distancia de un punto de vista ahistórico y muestra constantemente cuáles son las perspectivas desde las que realiza sus reflexiones. De este modo, el filósofo neoyorquino se declara pragmatista, liberal, neodarwinista o anticlerical.

3. La obra, *Philosophy and the Mirror of Nature*, fue publicada en el año 1979 por Princeton University Press.

4. Cfr. Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1989. La versión original, *Contingency, irony and solidarity*, fue publicada por Cambridge University Press en 1991.



Su posición pragmatista le convierte en un heredero de la tradición norteamericana que inició Charles Sanders Peirce y continuaron Williams James y John Dewey. Rorty experimenta una gran admiración por Dewey, al que considera el autor pragmatista más importante, y comparte con él la preocupación por los asuntos políticos, la defensa de las instituciones liberales y democráticas y el rechazo a una autoridad trascendente tanto en cuestiones morales como en asuntos religiosos.

En el año 1996 pronunció Rorty unas lecciones o conferencias en la Universidad de Girona que se han publicado en un libro titulado *El pragmatismo, una versión*<sup>5</sup>. En los primeros capítulos de este libro aparece la visión que ofrece Rorty sobre la religión, estableciendo una continuidad con la línea pragmatista norteamericana, principalmente, con las ideas defendidas por Dewey. En opinión de Rorty, cada uno de los tres pragmatistas clásicos tenía una motivación diferente que impulsaba sus investigaciones filosóficas. Peirce no fue un autor que se preocupara principalmente por la religión: sus reflexiones sobre las diferencias entre ciencia y religión repiten algunas ideas que eran habituales en el siglo XIX. Williams James, por su parte, sí estuvo profundamente interesado por el fenómeno religioso. De hecho, en su ensayo «The Will to believe» esboza lo que, según Rorty, sería una filosofía pragmatista de la religión, al subrayar que el motivo más importante para saber si un fenómeno debe existir es si es realmente deseado. Lo importante no es que una creencia religiosa apele a una verdad: la verdad sería aquello que deseamos, aquello que impulsa hábitos de acción.

Jonh Dewey, como hemos señalado, sostiene una posición radicalmente antiautoritarista tanto en el ámbito de la moral como en el terreno de la epistemología. De hecho, llega a sostener la tesis –con la que Rorty se encuentra completamente de acuerdo– según la cual existe una correspondencia entre rechazar la idea del Pecado y la idea de una verdad trascendente. Rorty cree que Dewey habría estado de acuerdo con el relato que expone Freud en su ensayo *Moisés y el mono-*

5. Rorty, R. *El pragmatismo, una versión*, Ariel, Barcelona, 2000.

*teísmo*, en el que se sitúa el origen de la fraternidad humana en un rechazo del Padre primordial. La propuesta de Dewey es similar: sólo el rechazo de una autoridad trascendente y superior a los humanos podrá llevarnos a defender formas de convivencia igualitarias y, por tanto, democráticas.

Partiendo de las ideas de James y Dewey, Rorty cree que podría elaborarse una *filosofía pragmatista de la religión* sustentada alrededor de cinco principios: la consideración de las creencias como hábitos de acción; el paralelismo entre la poesía y la religión; la inclusión de la religión en el ámbito privado; la necesidad de que la religión no se entrometa en proyectos sociales y, por último, la defensa de la democracia basada en la fraternidad humana y opuesta a cualquier instancia superior. En este sentido pragmatista, el cristianismo estaría más unido a la idea de amor entre seres iguales que a la de adoración, respeto o temor a un ser superior.

Rorty considera, por tanto, que si algún tipo de religión tiene sentido es aquella que no se entromete en la esfera pública y trata únicamente de convertirnos en mejores personas ofreciéndonos un retrato de la identidad humana individual. Este retrato sería el de una persona que es capaz de identificarse con los demás porque reconoce que las semejanzas que nos unen son más importantes que las diferencias que nos distancian. Esta imagen del individuo fomentaría la solidaridad entre los mismos evitando cualquier referencia a una autoridad religiosa superior.

La religión debe, pues, restringirse al ámbito privado y no intentar establecer el fundamento de ningún orden social o político. La religión no puede aparecer como un fundamento de los derechos humanos o como inspiradora del orden moral y social que satisfaga tales derechos. En el ensayo «Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo»<sup>6</sup> Rorty sostiene que el problema de la justificación de los derechos humanos resulta irrelevante cuando se trata de defenderlos

6. Rorty, R. «Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo» en Rorty, R. *Verdad y progreso*, Paidós, Barcelona, 2000, pp. 219-242.

y conseguir su realización. Apelar a una naturaleza humana universal, que probablemente no exista, no tiene repercusión en el ámbito moral. De ahí que sea más útil abandonar la búsqueda de los fundamentos y concentrar nuestra energía moral en el intento de que los derechos sean llevados a la práctica.

La apelación a la razón o al conocimiento como una esencia que nos distanciaba de los demás animales –que empezó a invocarse desde Platón– debería eliminarse una vez que se acepta un punto de vista pragmático y darwinista según el cual no pueden admitirse discontinuidades en el mundo natural. Nuestra diferencia respecto a otros animales podría verse como una cuestión cuantitativa: somos capaces de sentir más los unos por los otros. De este modo los derechos humanos deberían asociarse a la capacidad de imaginar y de sentir más que a la presencia de una esencia racional. Lo importante es que seamos capaces de refinar nuestros sentimientos, de ampliar la esfera del nosotros. Siguiendo a Annette Baier, Rorty cree que la moral es un asunto de ir incluyendo a nuevas comunidades basándonos en la confianza, en un progreso de los sentimientos que nos permita ver las diferencias del extraño como algo insignificante.

Por tanto, cuando se trata de llevar a la práctica los derechos humanos, la apelación a un fundamento religioso, como a cualquier otro fundamento, resulta irrelevante. Las imágenes cristianas –separadas de la invocación a un poder o fuerza superior– pueden contribuir a la extensión de la fraternidad humana, fomentando el incremento de la empatía entre los individuos y, por tanto, posibilitando que los derechos humanos alcancen un mayor reconocimiento. Ahora bien, estas imágenes cristianas pueden favorecer la extensión de los derechos humanos en una medida similar a la que es observable en numerosos relatos que han tenido la capacidad de incrementar la imaginación de los miembros de determinadas culturas –Rorty nos recuerda la utilidad de obras como *La cabaña del Tío Tom* o *Los Persas de Esquilo*–. El papel que ejerce la tradición cristiana se basa en su fuerza retórica, una fuerza a la que Rorty no otorga un valor muy elevado. El filósofo norteamericano se considera heredero de la cultura que

emerge de la Ilustración y de la Revolución francesa, antes que miembro de la tradición cristiana. De ahí que en el ensayo titulado «Anticlericalismo y ateísmo» publicado en *El futuro de la religión*<sup>7</sup>, Rorty se defina ateo –no en el sentido de ser capaz de ofrecer argumentos que rechacen las pruebas de la existencia de Dios– sino en el sentido de «anticlerical», ya que considera que las instituciones religiosas han provocado más dificultades que ventajas en el proceso de elaborar formas de convivencia democrática. Por este motivo, en opinión del filósofo norteamericano, la religión debería circunscribirse al terreno estrictamente privado.

En el mismo ensayo compara su visión con la ofrecida por Gianni Vattimo. Rorty comparte la visión antiautoritaria de la religión que ofrece el filósofo italiano y considera que puede seguir teniendo un valor en el ámbito privado, pero es consciente de que sus perspectivas parten de puntos muy diferentes: mientras que Vattimo continúa confiando en el poder sagrado de la tradición cristiana, Rorty, carente de educación religiosa, sólo encuentra algo sagrado en el futuro, en la esperanza de que podrá existir algún día «una civilización globalizada en la que el amor será, con mucho, la única ley»<sup>8</sup>.

Pero el lugar de lo sagrado también puede residir en la propia comunidad. El filósofo Charles Taylor considera que la fuerza de las imágenes religiosas es tan intensa en la tradición occidental que sin ella los pilares de la convivencia democrática se debilitarían, los Derechos Humanos se defenderían desde una visión excesivamente individualista y no podría desarrollarse una auténtica fraternidad humana universal. A diferencia de Rorty, no cree que la religión deba reducirse al ámbito privado, ni considera que la apelación a una instancia superior represente una forma de obediencia ciega que anule la convivencia democrática.

La filosofía de Charles Taylor hay que encuadrarla dentro de la tradición comunitarista que, a partir de los años ochenta, trató de

7. Rorty, R. y Vattimo, G. *El futuro de la religión*, Paidós, Barcelona, 2006.

8. *Ibid.*, pp. 62, 63.

poner límites al sujeto individualista que emergía de la famosa obra de John Rawls: *La Teoría de la Justicia*<sup>9</sup>. Dentro de esta corriente Taylor se ha caracterizado por defender la importancia de los valores comunes que comparten los miembros de una sociedad sin rechazar los principales logros de la Modernidad. De este modo, ante la cuestión que formulábamos al comienzo, Taylor ofrece una respuesta claramente afirmativa, considerando que las imágenes religiosas y, en concreto, las de la tradición judeo-cristiana pueden contribuir a fortalecer los vínculos de las complejas sociedades democráticas.

En su ensayo «On social imaginary»<sup>10</sup> el filósofo canadiense considera que en las sociedades industrializadas se ha desarrollado un claro proceso de secularización, ya que las discusiones que se desarrollan en el espacio público actual se realizan en el presente, entre los miembros de la propia sociedad, sin necesidad de apelar a un fundamento último situado en un tiempo sagrado o fundacional. Por tanto, el término «secular» no significa, para Taylor, ausencia de religión; lo secular –siguiendo su sentido etimológico: «en el siglo»– define aquello que ocurre en el tiempo profano<sup>11</sup>, en el tiempo actual.

Para Taylor, por tanto, la modernidad es secular sin dejar de ser religiosa. Dios se presenta como un valor, como un bien necesario que forma parte del entramado cultural de las sociedades contemporáneas y que ocupa un lugar relevante tanto desde el punto de vista individual como desde el punto de vista social. En la Modernidad la religión no desaparece, sino que ocupa un lugar diferente, ejerciendo un papel muy importante a la hora de fomentar algunos de los principa-

9. La obra de John Rawls se publicó por primera vez por The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., en el año 1971, con el título de *A Theorie of Justice*.

10. Este ensayo fue expuesto por Charles Taylor en una conferencia que pronunció en Edimburgo en el año 1999. Posteriormente constituirá el núcleo de la obra *Modern Social Imaginaries*, publicada en el año 2004 por Duke University Press, que recientemente cuenta con una traducción al español: Taylor C. *Imaginario Sociales Modernos*, Paidós, Barcelona, 2006.

11. Taylor toma este término de Mircea Eliade. Cfr. Eliade, M., *Lo sagrado y lo profano*, Editorial Labor, Barcelona, 1992.

les valores de nuestra moralidad: la fraternidad humana universal o la solidaridad dentro de cada comunidad.

En su obra más conocida, *Fuentes del yo*, publicada en 1989, Charles Taylor sitúa al ágape como el fundamento más importante de la fraternidad humana universal. Es cierto que desde otras tradiciones no teístas –la Ilustración o el Romanticismo– se ha sustentado una defensa de la fraternidad humana alrededor de la razón humana universal o de los sentimientos benevolentes. Sin embargo, en este terreno, nos dice Taylor, «el potencial de una cierta perspectiva teísta es incomparablemente mayor»<sup>12</sup>.

Para Taylor, la superioridad del patrón teísta se debe a *la reciprocidad* que se establece entre la fuente y el individuo que se acerca a ella. Desde el punto de vista ilustrado los agentes individuales proyectan a través de su razón una idea de Justicia universal que se alza ante ellos como un horizonte creado. De un modo similar, la benevolencia universal de inspiración romántica representa la confluencia de los sentimientos benevolentes de cada uno de los individuos. Sin embargo, en el caso de la perspectiva teísta judeo-cristiana no solamente se pone de manifiesto el afecto de los individuos hacia su creador, sino, sobre todo, el amor que Dios experimenta hacia sus criaturas. Ese amor indiscriminado se manifiesta, nos recuerda Taylor, en la famosa frase del *Génesis*: «Y vio Dios que era bueno». La reciprocidad del amor que se refleja en el ágape representa, por tanto, el rasgo más característico de esta tradición e ilustra una intensa valoración tanto de la fuente como del individuo.

Pero no sólo la imagen del ágape puede desempeñar un papel muy importante en la fundamentación de las sociedades contemporáneas. Otras imágenes bíblicas y, en concreto, las imágenes del evangelio pueden contribuir, debido a su enorme intensidad, a compensar las tendencias más individualistas que tratan de entronizarse en las sociedades industrializadas. El poder de las imágenes evangélicas

12. Taylor, C. *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 539.

brotan, en opinión de Taylor, de la confluencia que se establece entre el verdadero autor del mensaje, el propio mensaje y el acto de pronunciarlo.

«De hecho, el caso más vigoroso se da cuando el hablante, la formulación y el acto de pronunciar el mensaje se unen para revelar el bien, como ilustra la inmensa y continuada fuerza del evangelio.»<sup>13</sup>

Taylor, por tanto, encuentra en las imágenes religiosas del Evangelio una peculiaridad y una intensidad que Rorty era incapaz de comprender. La verdadera fuerza de este mensaje consiste, por tanto, en la capacidad de abrir un nuevo universo que, por un lado, supera la labor individual del evangelista y, por otro, permite que Dios –la fuente– se haga plenamente presente a través del lenguaje. En este sentido, el autor individual aparece como un medio a través del cual alcanza su sentido la palabra de Dios. Y, al mismo tiempo, la palabra adquiere un valor superior, un auténtico valor divino. La palabra que aparece en el Evangelio no puede considerarse como un instrumento, sino como una realidad fundamental.

Por tanto, Taylor otorga una relevancia especial a las imágenes que aparecen en el Evangelio. Sin embargo, al igual que Rorty, también observa cómo otras imágenes no estrictamente religiosas han adquirido un gran potencial dentro de nuestra cultura. En este sentido, Taylor otorga un papel muy importante a las creaciones realizadas por los autores modernistas de principios del siglo XX. Algunos de los representantes del alto Modernismo –Thomas Mann, Marcel Proust, James Joyce, Ezra Pound– serán analizados por el filósofo canadiense en los últimos epígrafes de *Fuentes del yo*. En principio, parece sorprendente que imágenes procedentes de tradiciones tan dispares puedan convertirse en vehículos adecuados para acercarse a las fuentes de nuestra moralidad. ¿Qué paralelismo puede hallarse

13. *Ibid.*, p. 112.

entre las imágenes bíblicas y las que aparecen en las obras modernistas? ¿Qué puede explicar la profunda admiración que siente Taylor hacia esta corriente artística?

Siguiendo las características halladas por Taylor en las imágenes del Evangelio, tal vez, podamos intuir cuál es la semejanza entre ambas tradiciones. Aquellas imágenes se distinguían porque en ellas coincidían el momento de emitir el mensaje, el contenido y el autor del mismo. Por su parte, los lenguajes modernistas, siguiendo el análisis de Taylor, también ofrecen una situación similar. En ellos el autor individual parece perder su importancia ante el enorme poder del lenguaje creado y descubierto. El lenguaje adquiere en esos momentos un valor superior que trasciende a los individuos que lo han hallado. De este modo, el mensaje parece coincidir con el verdadero autor del mismo que no es el escritor individual –vehículo de la realización– sino el trasfondo ya presente y ahora descubierto. Pero el escritor sigue manteniendo una importancia fundamental. Dado que el mensaje sólo puede manifestarse de un modo personal, el contenido revelado a través del mensaje adquiere su verdadero poder en el momento de la realización del discurso y no antes. La fuente sólo puede mostrarse a través del lenguaje.

En conclusión, podemos señalar que las imágenes evangélicas y algunas de las mejores creaciones de la literatura modernista coinciden en su capacidad para mostrar una fuente o poder superior que sólo a través del lenguaje puede manifestar su auténtica esencia. La importancia de las imágenes religiosas y, en concreto, de las imágenes del Evangelio consiste en su capacidad para revelar a través del lenguaje un poder que supera los estrechos límites del individuo y que puede hacernos sentir con enorme intensidad el carácter radicalmente intersubjetivo que posee la naturaleza humana. El poder persuasivo de las imágenes bíblicas trata de situarnos cerca de la fuente divina, pero, sobre todo, nos hace sentir la presencia inexorable del trasfondo compartido de bienes, valores y compromisos. De este modo, siguiendo a Taylor, las imágenes de la tradición teísta cristiana perviven en nuestra cultura como un recuerdo de que todos los deseos de



la racionalidad instrumental por convertirse en el único eje de nuestra civilización no consiguen ofrecer una adecuada visión de la identidad humana.

Las ideas de Taylor vuelven a recordar el valor que Rousseau otorgaba a la religión. En el planteamiento del autor de *El Emilio* la religión ejercía un papel pedagógico al distanciarnos de nuestros intereses particulares y acercarnos a una fuerza superior. La religión nos enseñaba a obedecer, algo que era fundamental en una sociedad regida por leyes generales. En el lenguaje de Taylor, la religión ayuda a comprender la enorme importancia del trasfondo de creencias y valores que nos rodean, la importancia y la fuerza de la comunidad a la que pertenecemos. En los Estados democráticos modernos, la religión puede seguir contribuyendo a configurar la identidad política de sus miembros. El peculiar lenguaje de la religión tiene la capacidad de aproximarnos con más intensidad a las fuentes de nuestra identidad.

Richard Rorty y Charles Taylor ofrecen, por tanto, dos discursos diferentes acerca de la relación entre las imágenes religiosas y las formas democráticas de convivencia. Mientras Taylor alaba el incomparable potencial de la tradición teísta para mostrar el carácter abierto y trascendente de la naturaleza humana, Rorty considera que otros relatos poseen una fuerza retórica superior a la hora de apuntalar los pilares de la vida democrática.













