

SOBRE COACCIÓN Y LIBERTAD EN EL PENSAMIENTO ISLÁMICO CLÁSICO

ON COERCION AND FREEDOM IN CLASSICAL ISLAMIC THOUGHT

Emilio Tornero Poveda

Universidad Complutense de Madrid

Resumen

En este trabajo, después de contrastar la opinión de Kant y Aristóteles sobre la responsabilidad y la libertad ante la coacción, y tras unas sucintas consideraciones sobre el tema de la libertad en el pensamiento islámico, se pasa revista a lo que sobre la coacción han dicho los pensadores más representativos del área islámica clásica. Estos pensadores son, ante todo, los *mutakallimés*, los “teólogos” del islam, distinguiéndose entre ellos un grupo, los *mu‘tazilés*, que son los que han dado mayor entrada a la razón en sus especulaciones, y entre estos destacan los análisis de ‘Abd al-Jabbâr (m. 1025) que es el autor que más se ha ocupado de este asunto. Finalmente se contrasta la opinión de este autor con las de al-Bâqillânî (m. 1013) y Algazel (m. 1111), cuya solución es muy próxima a la de Kant.

Sigue un breve Apéndice para ilustrar la cuestión tratada a través de las reflexiones de Semprun y Améry sobre su experiencia de la coacción (=tortura) sufrida.

Palabras clave

Coacción; libertad; responsabilidad; determinismo; motivación

Abstract

In this study, after contrasting the views of Kant and Aristotle on responsibility and freedom with respect to coercion, and after brief considerations on the issue of freedom in Islamic thought, we review what the most representative thinkers of the classical Islamic area have said about coercion. These thinkers are, above all, the *mutakallimimûn*, the “theologians” of Islam, particularly the *Mu‘tazilites*, the group which gave the greatest place for reason in their discussions, and standing out among them ‘Abd al-Jabbâr (d. 1025), whose analyses dealt most with this matter. Finally, the opinion of ‘Abd al-Jabbâr is contrasted with those of al-Bâqillânî (d. 1013) and Algazel (d. 1111), whose solution is very close to that of Kant.

A short appendix follows to illustrate the issue raised through the reflections of Semprun and Améry on their experience of coercion – that is, torture – suffered.

Keywords

Coercion; Freedom; Responsibility; Determinism; Motivation

La cosa más alta que se puede hacer por un ser...es convertirlo en libre. Para poderlo hacer...es necesaria precisamente la omnipotencia (Kierkegaard).¹

El libre albedrío es de por sí la cosa más noble que puede haber entre nosotros en tanto en cuanto nos hace semejantes a Dios y parece eximirnos de ser sus súbditos, y por consiguiente su buen uso es el más grande de nuestros bienes (Descartes).²

Coacción en Kant y en Aristóteles

Ante la coacción mediante la tortura y la amenaza de muerte para conseguir algo del coaccionado la responsabilidad y la libertad humanas quedan muy malparadas. ¿Le queda al hombre posibilidad de negarse a esa coacción o tiene que plegarse a los terribles mandatos de esta?, es decir, ¿tiene o no libertad en ese caso? Kant afirmó la responsabilidad y la libertad incluso en tales situaciones y asimismo al-Bâqillânî y Algazel, pero otros, comenzando por Aristóteles, han puesto en tela de juicio tal cosa.

Se pregunta Kant en la *Crítica de la razón pura* si “soy libre en mis acciones, o bien cómo ocurre con otros seres estoy sometido a la dirección de la naturaleza y del destino”,³ y como es sabido responde en la *Crítica de la razón práctica*, diciendo que el hombre es, efectivamente, libre, dado que está situado por encima de la naturaleza y de la sensibilidad, y esto hasta el punto de seguir siendo libre ante la “coacción, incluso de verdaderas necesidades”⁴ y la prueba más alta de ello es su rotunda afirmación, sin ninguna vacilación, de que se es libre aun en el mismísimo toro de Falaris, lo cual le lleva a decir que

¹ Sören Kierkegaard, *Diario*, editado por C. Fabro (Brescia: Morcelliana, 1980), III, 240.

² *Carta a Cristina de Suecia*, 20 noviembre 1647.

³ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 463/B 491; *Crítica de la razón pura*, traducido por P. Ribas (Madrid: Ediciones Alfaguara, 1985), 420.

⁴ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 286/AK. V, 160: “dem Schwange selbst wahrer Bedürfnisse entzieht”. Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, traducido por E. Miñana y Villagrasa y M. García Morente (Madrid: Espasa Calpe, 1975), 221.

tener conciencia de que se *puede*, porque nuestra propia razón lo reconoce como su mandato y dice que se *debe* hacerlo, eso significa elevarse, por decirlo así, completamente por encima del mundo sensible mismo.⁵

Esta elevación da a conocer la verdadera esencia del hombre: su libertad soberana por encima de los condicionamientos de la sensibilidad, de manera que

la ley moral me descubre una vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo sensible, al menos en cuanto se puede inferir de la determinación conforme a un fin que recibe mi existencia por esa ley que no está limitada a condiciones y límites de esta vida, sino que va a lo infinito.⁶

Otros pensadores, en cambio, manifiestan serias dudas de que pueda hablarse de libertad, de actos voluntarios, en situaciones similares de coacción. Tal es el caso de Aristóteles, quien trata este tema con mucha ambigüedad e indecisión y así en su *Ética Nicomáquea*, III, 1, 1110a nos dice

En cuanto a lo que se hace por temor a mayores males o por alguna causa noble (por ejemplo, si un tirano que es dueño de los padres e hijos de alguien mandara a éste hacer algo vergonzoso, amenazándole con matarlos si no lo hacía, pero salvarlos si lo hacía), es dudoso si este acto es voluntario o involuntario... En algunos casos, un hombre, si bien no es alabado, es, con todo, perdonado: <tal sucede> cuando uno hace lo que no debe por causas que sobrepasan la naturaleza humana y que nadie podría soportar. Hay, quizá, cosas a las que uno no puede ser forzado, sino que debe preferir la muerte tras terribles sufrimientos.⁷

Un poco después, en III, 1, 1110b se pregunta qué acciones han de llamarse forzosas y declara que no es fácil decidirlo, sin llegar a darnos una declaración taxativa. En *Ética Eudemia* II, 8, 1225^a sigue Aristóteles indagando sobre el mismo asunto con las mismas dudas y vacilaciones

Pero hay otra situación en la que se dice que uno obra por fuerza y por necesidad, sin que haya desacuerdo entre la razón y el deseo; cuando hace algo que considera penoso y malo, pero que si no lo hace se ve amenazado por azotes, la prisión o la muerte. Tales actos decimos que son hechos por necesidad. ¿O bien no se da este caso, sino que todos

⁵ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A. 283 /AK. V, 159, trad. cit., 219. Javier Muguerza, “Kant y el sueño de la razón”, en *La herencia ética de la ilustración*, editado por V. Camps y C. Thiebaut (Barcelona: Editorial Crítica, 1991), 19-20, comenta, parafraseando a Kant a propósito de la coacción para realizar malas acciones, que se podría excusar el comportamiento ajeno, pero no el propio, pues referido a uno mismo “sería sólo una excusa para eludir nuestra responsabilidad moral” ya que entonces “estaré dimitiendo de mi condición de persona, para pasar a concebirme como una cosa más, sometida como el resto de las cosas a la forzosidad de la causalidad”.

⁶ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A. 289 /AK. V, 162, trad. cit., 223-224.

⁷ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*. *Ética Eudemia* (Madrid: Editorial Gredos, 1988), 178-179.

realizan estos actos voluntariamente? Pues es posible no realizarlos y soportar el sufrimiento.⁸

A este tipo de coacción por amenazas añade Aristóteles otro tipo de coacción, la que proviene de intensos deseos e impulsos naturales, asunto que ha sido extensamente tratado en medios islámicos, y parece considerar, en resumen, que

ciertos pensamientos y ciertas pasiones no dependen de nosotros, ni los actos de acuerdo con estos pensamientos y razonamientos, sino que, como dice Filolao, ciertas razones son más fuertes que nosotros.

Así pues, si era necesario considerar lo voluntario y lo involuntario también en relación con lo hecho por la fuerza, sea ésta nuestra distinción.⁹

Y Aristóteles recurre a su distinción entre intención (*proairesis*) y acto (*ergon*), situando la libertad y la responsabilidad sólo en la intención

Además alabamos, y censuramos a todos los hombres considerando su intención más que sus obras.¹⁰

De manera que, en definitiva, en Aristóteles “lo que no se encuentra es una doctrina de la libertad y la responsabilidad”.¹¹

Breves consideraciones sobre la problemática de la libertad en el pensamiento islámico clásico

Antes de tratar sobre la coacción en el pensamiento islámico veamos cómo se ha presentado el tema de la libertad en este ámbito. En los filósofos árabes, de la misma manera que en Aristóteles, no encontramos tampoco una doctrina de la libertad y la responsabilidad, pues es un asunto que propiamente no se han planteado y frente a la idea de algunos investigadores de que Avicena y Averroes se decantan por la libertad y la responsabilidad del hombre, muestra Belo que estos filósofos se inclinan, en todo caso, más bien por un determinismo.¹²

⁸ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 454-455. Sobre esto, hay que tener en cuenta lo que dice Aristóteles en *Ética Nicomáquea* VII, 1153b, 317: “Los que andan diciendo que el que es torturado...es feliz si es bueno, dicen una necesidad”.

⁹ Véase en la misma *Ética Eudemia* II, 8, 1225a, 456.

¹⁰ Aristóteles, *Ética Eudemia* II, 11, 1228a, 466.

¹¹ Pierre Aubanque, *La prudence chez Aristote* (Paris: P.U.F., 1963), 145. El traductor al castellano de *Ética Nicomáquea*, en p. 193, nota 60 dice sobre todo esto que “quizá, parece más prudente opinar, con Ross, que Aristóteles comparte la fe del hombre ordinario en el libre arbitrio, pero no examina la cuestión muy a fondo, ni tampoco se ha expresado de manera coherente (W. David Ross, *Aristotle* [Londres, 1949], 282)”.

¹² Catarina Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes* (Leiden-Boston: E. J. Brill, 2007), 232.

En cambio, en el *Kalâm*,¹³ la teología islámica, y dentro de él en el sector más amplio y más “ortodoxo”,¹⁴ preocupado por delimitar la esfera real de la acción divina y la humana, en cierta manera, sí se ha planteado el tema de la libertad y la responsabilidad del hombre,¹⁵ aunque, en general, haya sido para negarlas, pues considera la libertad humana incompatible con el poder divino, ya que, aunque en el Corán haya aleyas a favor y en contra de la libertad humana, el acento puesto en el mismo Corán en el poder de Dios no admitía una libertad que pudiera suponer un límite a ese poder, y esta parece ser la razón fundamental, según Wolfson,¹⁶ para que la ortodoxia no tuviera en cuenta las aleyas favorables a la libertad humana.

Para Grünebaum se podría decir, con alguna hipérbole, que el islam ha sacrificado el hombre a Dios, y de ahí que, privado de la libertad, el hombre no puede asumir su papel de *dramatis persona*.¹⁷ Hablar de libertad en el hombre, sugiere R. Frank¹⁸ “resonaría con disonancias dentro del vocabulario básico religioso del islam, puesto que Dios es el Soberano Dueño (*al-Malik, Mâliku l-Mulk*) y el Señor (*al-Rabb*), mientras que los seres humanos son sus esclavos (*‘ibâd*, a veces *‘abîd*)”. La esclavitud, *‘ubûdiyya*, es la situación de todo lo creado,¹⁹ ya que debe su existencia a su Creador y por consiguiente el hombre, como ser creado que es, no escapa a esta ley de manera que ya que no es concebible

¹³ En las transcripciones del árabe, para facilitar la tipografía, prescindo de puntos diacríticos en las letras “d, h, s, t, z”, en las ocasiones en que deben llevarlos.

¹⁴ Es un tema discutido lo que se entiende por ortodoxia en el islam, pues en sentido estricto no la hay. La empleo, siguiendo a otros investigadores, en el sentido general de una “autoridad informal”, tal como propone Sherman A. Jackson, *On the Boundaries of the Theological Tolerance in Islam*. *Abû Hâmid al-Ghazâlî’s Faysal al-Tafriqa* (Karachi: Oxford University Press, 2002), 30-31.

¹⁵ Sin embargo, no encontramos en el islam un sentido metafísico de la libertad según Franz Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom Prior to the Nineteenth Century* (Leiden: E. J. Brill, 1960), e incluso en un sentido estricto no existe el concepto de libertad, nos dice William Montgomery Watt, “Islamic Alternatives to the Concept of Free Will”, en *La notion de liberté au Moyen Âge: Islam, Byzance, Occident*, Penn-París-Dumbarton Oaks Colloquia IV (París: Les Belles Lettres, 1985), 15.

¹⁶ Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, Mass.-Londres: Harvard University Press, 1976), 601-624.

¹⁷ Gustave Edmund von Grünebaum, “Experience of the Holy and Concept of the Man” en *Islam and Medieval Hellenism. Social and Cultural Perspectives* (Londres: Variorum Reprints, 1976), art. XI, 13.

¹⁸ Richard M. Frank, “Two Islamic Views of Human Agency”, en *La notion de liberté au Moyen Âge: Islam, Byzance, Occident*, Penn-París-Dumbarton Oaks Colloquia IV (París: Les Belles Lettres, 1985), 37.

¹⁹ A lo creado “las huellas de haber sido hecho le son inherentes y las señales de la esclavitud están patentes en él” dice el teólogo musulmán estudiado por Binyamin Abrahamov, *Anthropomorphism and Interpretation of the Qur`ân in the Theology of al-Qâsim ibn Ibrâhîm Kitâb al-Mustarshid* (Leiden-Nueva York-Colonia: E. J. Brill, 1996), 74.

como un ser libre.²⁰ Precisamente la función principal de la razón, según al- Juwaynî (m. 1085), es mostrar al hombre su cualidad de esclavo de un Señor Soberano.²¹

A la hora de confrontar la acción del hombre y la de Dios, Algazel (m. 1111), sistematizador de la teología ortodoxa, nos dice que la elección humana, *ikhtijâr*, no es libre, sino que está subordinada al juicio del intelecto, el hombre es coaccionado a elegir, *majbûr 'alâ l-ikhtijâr*, entre variadas motivaciones, mientras que Dios elige con libertad absoluta, pues no tiene motivaciones, no actúa movido por un motivo ni para conseguir fin alguno. Desde esta visión, el motivo preponderante, el que se impone, es un argumento decisivo contra “el hombre como creador de sus actos. El acto humano, que es siempre motivado, no es verdaderamente una libre elección, es un “intermediario” entre la coacción natural y la libertad divina pura”.²²

Ese motivo preponderante, además y a diferencia de la doctrina *mu'tazilî*, no deriva del agente humano, pues es algo que este necesita y que no tiene, sino que es Dios quien lo crea según nos comenta al-Râzî (m. 1210).²³

Frente a estas posiciones de la teología más ortodoxa en torno a la libertad, los *mu'tazilîes*, en cambio, más racionalistas,²⁴ sí se decantaron por afirmar la libertad y la responsabilidad humanas al acentuar no el atributo divino del poder sino el atributo de la justicia divina, que debe retribuir a cada uno según sus méritos y para lo que es imprescindible, por tanto, dicha libertad.²⁵

El mencionado al-Râzî, autor dentro de la ortodoxia, pero que ha tenido a su disposición ya una considerable elaboración anterior sobre este asunto, tras pronunciarse primero a favor del determinismo, posteriormente en una de sus obras más tardías, en su Comentario al Corán, *Tafsîr*, manifiesta sus dudas respecto a dicho determinismo y

²⁰ Véase William C. Chittick, “Worship” en *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, editado por T. Winter (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 230-231.

Algunas corrientes antinomistas consideran la supresión de los actos rituales como la liberación de la esclavitud, *'ubûdiyya*, y la salida a la libertad, *hurriyya*. Véase Heinz Halm, “Courants et mouvements antinomistes dans l'islam medieval”, en *La notion de la liberté*, 135-141.

²¹ Citado por Tilman Nagel, *Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert* (Munich: Verlag C. H. Beck, 1988), 355.

²² Louis Gardet, “*ikhtiyâr*”, en *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden-Londres: E. J. Brill, 1986), III, 1063.

²³ Livnat Holtzman, “Debating the Doctrine of *jabr* (Compulsion). Ibn Qayyim al-Jawziyya Read Fakhr al-Dîn al-Râzî”, en *Islamic Theology, Philosophy and Law. Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, editado por A. Kokoschka, B. Krawietz y G. Tamer (Boston-Berlín: De Gruyter, 2013), 74.

²⁴ Véase *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*, editado por R. Martin, D. S. Atmaja y M. R. Woodward (Oxford: One World Publications, 1997).

²⁵ Véase Sophia Vasalou, *Moral Agents and their Deserts: the Character of Mu'tazilite Ethics* (Princeton: Princeton University Press, 2008)

concluye con que el tema de la libertad del acto humano es asunto difícil, un misterio, un secreto, *sirr*, que sólo Dios conoce.²⁶

Coacción en el *mu'tazilî* 'Abd al-Jabbâr

En cuanto a la coacción, *iljâ'*,²⁷ es de señalar el interés que ha habido en la cultura islámica clásica por analizarla, especialmente por un autor *mu'tazilî*, 'Abd al-Jabbâr (m. 1025), y sobre todo en su voluminosa obra *al-Mugnî*.²⁸ Sin embargo, su postura adolece, como en Aristóteles, de una cierta ambigüedad puesto que, por un lado, aunque sólo en unos pocos textos, nos dice que se es libre ante la coacción, por otro, en pasajes infinitamente más numerosos, nos habla de que, en la práctica, no hay libertad ante ella, recayendo en un modo de determinismo. Por ello, la opinión de la investigación está dividida a la hora de dilucidar su verdadera posición en cuanto al entendimiento de este tema.

Hourani entiende que para 'Abd al-Jabbâr el hombre no goza de libertad alguna ante la coacción.²⁹

²⁶ En su comentario a Corán 2, 52 y ss. véase Daniel Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* (París: J. Vrin, 1980), 234 y Ayman Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dîn al-Râzî* (Leiden-Boston: E. J. Brill, 2006), 38.

²⁷ *Iljâ'* es el término árabe para coacción, amenaza, provenga de un ser humano o no, pero es empleado, como en Aristóteles, también con el significado de la coacción que originan impulsos o motivaciones muy fuertes. Gimaret lo traduce por "impulsión irresistible" en Daniel Gimaret, "La notion d'impulsion irresistible' (*ilgâ'*) dans l'éthique mu'tazilite", *Journal Asiatique* 259 (1971): 25-62; Schwarz por "constraint" en Michael Schwarz, "Some Notes on the Notion of *iljâ'* (constraint) in Mu'tazilite Kalâm", *Israel Oriental Studies* 2 (1972): 413-427; y Frank, después de considerar estas y otras traducciones se inclina por "compelling motivation" en Richard M. Frank, "The Autonomy of the Human Agent in the Teaching of 'Abd al-Gabbâr", *Le Museon* 95 (1982): 323-355, en especial, 340, n. 37.

²⁸ 'Abd al-Jabbâr, *al-Mugnî fi abwâb al-tawhîd wa-l-'adl*, editado por Taha Husayn e Ibrâhîm Madkûr (El Cairo, 1960-1969, 14 vols.) (en adelante citada por *Mugnî*). Hay referencias a este tema a lo largo de toda la obra, pero especialmente en los volúmenes VIII y XI según señaló Gimaret y en donde se centra en su citado trabajo "La notion d'impulsion irresistible". Son de señalar en esta obra los finísimos análisis sobre los deseos, incitaciones y motivaciones, que tienen un cierto parecido con los análisis del filósofo analítico H. Frankfurt.

²⁹ Véase George F. Hourani, *Islamic Rationalism. The Ethics of 'Abd al-Jabbâr* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 43.

Asimismo, Gimaret, se inclina por un determinismo y una falta de libertad en este asunto de la coacción, *iljâ'*, en 'Abd al-Jabbâr,³⁰ a la vez que constata la ambigüedad y hasta contradicción en este autor.³¹

Para otros investigadores, en cambio, 'Abd al-Jabbâr se decanta por la libertad³² y así Frank destaca y cita tres breves pasajes para mostrar que la motivación en general y la "compelling motivation", *iljâ'*, sólo condiciona, no determina la acción, pues *iljâ'* no es una causa determinante a la que siga inevitablemente un efecto.³³ El pasaje más claro y elocuente de los citados es el siguiente:

Hay ocasiones en que el estado de la opinión y las motivaciones del coaccionado cambian y realiza lo contrario de aquello a lo que es coaccionado, pues a sus motivaciones se le contraponen otras, de manera que pasa de ser coaccionado al estado del que elige libremente, cosa que no puede ocurrirle al que es forzado físicamente, *mudtarr*, porque (*li-anna-hu*) le es totalmente imposible realizar algo distinto aun cuando cambien sus estados [de opinión y de motivaciones].³⁴

En esta misma línea crítica contra la interpretación de Gimaret se pronuncia Madelung.³⁵

Más matizada es la opinión de Peters que habla sólo de "un cierto determinismo".³⁶ En efecto, 'Abd al-Jabbâr ante la coacción no afirma una ausencia total de libertad pues mantiene una cierta probabilidad, aunque baja, de que sea posible otra acción contraria a aquella hacia la que se es coaccionado. Pero en definitiva parece considerar todo eso

³⁰ Véase Gimaret, *Théories*, 60: "incontestablemente la teoría *mu'tazilí* de las incitaciones debía desembocar y ha desembocado en una forma de determinismo".

Para este investigador, en general, los análisis del acto humano de los *mu'tazilíes* les conduce más bien y paradójicamente hacia una concepción determinista según dice en su *Théories*, 3.

³¹ Gimaret, "La notion d'impulsion irresistible", 49, donde cita de 'Abd al-Jabbâr que *iljâ'* no es una causa necesaria, *mújib* (*Mugnî*, VI-1 [el vol. VI consta de 2 tomos], 188,18), pero es como una causa, *ka-illa*, como una especie de causación necesaria (*Mugnî*, VI-1, 192,16-19) y termina comentando esta ambigüedad así: "Brevemente, es una causa, sin serlo, pero siéndolo".

³² Sin embargo, conviene tener en cuenta en este asunto que en la misma tradición islámica Algazel afirma, según veremos, que los *mu'tazilíes* en este caso de la coacción niegan la libertad.

³³ Frank, "The Autonomy of the Human Agent", 342. Aquí remite Frank a *Mugnî*, VIII, 62,19-21.

³⁴ Frank, "The Autonomy of the Human Agent", 343. La cita remite a *Mugnî*, VIII, 60,13-17, que es lo que acabo de traducir y en donde sigo el cambio del texto árabe de *lâ* por *li-anna-hu* sugerido por Frank, "The Autonomy of the Human Agent", 343, nota 43, pues de otra manera no tiene sentido. Este pasaje es citado también por Gimaret, "La notion d'impulsion irresistible", 35 y 38, quien también modifica el texto y lo entiende en este mismo sentido. Sin embargo, es de señalar que a Gimaret este texto no le lleva decir que 'Abd al-Jabbâr se inclina por la libertad.

³⁵ Wilferd Madelung, "The Late Mu'tazila and Determinism: The Philosophers' Trap" en *Yâd Nâma: in memoria di Alexandro Bausani*, editado por B. Scarcia Amoretti y L. Rostagno (Roma: Bardi Editore, 1991), I, 245-257

³⁶ Johannes R. T., Peters, *God's Created Speech. A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdî l-Qudât Abû l-Hasan 'Abd al-Jabbâr Ahmad al-Hamadânî* (Leiden: E. J. Brill, 1976), 417.

pura teoría. Hay más bien en él un fuerte escepticismo respecto a que sea posible esa libertad y concluye, digamos, desde un punto de vista estadístico, con que esta no es posible. En la práctica normal, indefectiblemente, aunque no necesariamente, se hace aquello hacia lo que se es coaccionado e insiste ampliamente en negar, de hecho, que sea posible la libertad en este caso. Los pasajes en esta línea son, con diferencia, muchísimo más abundantes y son los que dan la tónica a su pensamiento sobre esta cuestión, y así entre otras muchas consideraciones suyas, entresaco las siguientes:³⁷

- El coaccionado, *mulja'*, y el forzado físicamente, *mudtarr*,³⁸ son lo mismo y explica que los términos árabes en su uso normal, gramatical, vienen a ser sinónimos y que son sólo los *mutakallimés*, los teólogos, los que han introducido una diferenciación ya que esta sinonimia está presente hasta en el mismo Corán, y cita Corán 2, 173.³⁹ Por consiguiente, podemos deducir de aquí que el coaccionado es equivalente, igual, al forzado físicamente.⁴⁰
- El coaccionado, *mulja'*, aunque realice una mala acción no es merecedor de censura, ya que en la coerción, *ikrâh*,⁴¹ es como si otro realizase la acción en el coaccionado.⁴² Es como si fuese el acto del que coacciona, y la censura desaparece ante un impedimento, aunque el acto sea malo".⁴³ Es decir que se iguala la coacción al impedimento para hacer lo contrario.

³⁷ No pretendo ser exhaustivo en la exposición de estas consideraciones señaladas a continuación.

³⁸ Con este término se alude no al coaccionado sino propiamente a aquel al que se le obliga mediante la fuerza física a hacer o dejar de hacer algo. No tiene ningún tipo de control sobre ello, está imposibilitado físicamente de hacer otra cosa: v. g. el atado que no puede moverse por más que quiera. Véase Richard M. Frank, "Moral Obligation in Classical Muslim Theology", *The Journal of Religious Ethics* 11/2 (1983): 220, n. 25.

³⁹ Se prohíbe en esta aleya coránica comer las carnes mortecinas, la sangre, el cerdo y todo animal no sacrificado según el rito islámico, pero quien coma de ello "forzado (por el hambre), sin desearlo ni con ánimo de transgredir, no comete pecado", empleando el término citado en la nota anterior, *mudtarr*, "forzado". Aquí, *mudtarr*, como observa explícitamente nuestro autor, 'Abd al-Jabbâr, se está empleando como un sinónimo del otro término, *mulja'*, coaccionado, por el hambre en este caso. Según Gimaret, "La notion d'impulsion irresistible", 29, esta disposición coránica es uno de los orígenes probables de la noción de *iljâ'*.

⁴⁰ Véase *Mugnî* VIII, 167,6-7; XI, 394,12, *passim*. Estas y las siguientes citas que daré del *Mugnî* son sólo indicativas. En una obra tan enorme y repetitiva se podrán encontrar muchas más de las que indico.

⁴¹ Este término, como vemos, es empleado aquí como sinónimo de *iljâ'*, coacción, aunque se utiliza exclusivamente para cuando la coacción proviene de un ser humano. Véase Mairaj Syed, *Coercion and Responsibility in Islam. A Study in Ethics and Law* (Oxford: University Press, 2017), 32, n. 4.

⁴² Véase *Mugnî*, VI-2, 337,9-12. En vol. VIII, 173,1-3, se dice esto mismo empleando el término *mulja'*, coaccionado.

⁴³ *Mugnî*, XIV, 20,8. Véase Gimaret, "La notion d'impulsion irresistible", 54.

Pero tampoco merece alabanza el coaccionado, pues el acto del coaccionado “no entra en el ámbito de aquello por lo que sea merecedor de censura o alabanza”.⁴⁴

En cambio, sí merece censura aquel que realiza la mala acción a sabiendas y sin impedimento físico alguno, *man'*,⁴⁵ luego el coaccionado es como el que tiene un impedimento físico, “porque la coacción aunque no llega al límite del impedimento es similar a este”.⁴⁶

- El cese de la coacción, *iljâ'*, es del mismo tenor que el cese de los impedimentos físicos,⁴⁷ con lo que una vez más constatamos que considera la coacción como un auténtico impedimento físico.
- Entre otras condiciones, para que un deber pueda ser impuesto como tal es necesario no tener impedimentos físicos y también no estar sujeto a coacción,⁴⁸ igualando de nuevo impedimento físico y coacción y esto hasta el punto de que ante un provecho o un daño muy grande, “por el poderío de esas motivaciones” no se puede entonces ser sujeto de deberes.⁴⁹
- “Cuando las incitaciones alcanzan el límite de la ‘impulsión irresistible’, *iljâ'*, se elige necesariamente este acto”.⁵⁰ A nuestro autor se le ha deslizado aquí, subrepticamente, la expresión árabe: *lâ budda min*, cuyo significado es: “necesariamente”, literalmente “no hay escapatoria de”, muy reveladora de lo que realmente está pensando.
- Si Dios coaccionara al hombre a no hacer el mal, esto se entendería más como un auténtico impedimento de hacer el mal que como una coacción.⁵¹

⁴⁴ *Mugnî*, VI-1, 7,11. Véase *Mugnî*, XI, 396,3 y Gimaret, “La notion d’impulsion irresistible”, 53-54.

⁴⁵ Véase *Mugnî*, VI-2, 101,5.

⁴⁶ *Mugnî*, XX-2, (el volumen XX consta también de dos tomos), 231,1.

⁴⁷ Véase *Mugnî*, XI, 400,10.

⁴⁸ Véase *Mugnî*, XI, 391-400, pues se considera que de lo contrario se trataría de la imposición de un deber imposible de cumplir, asunto del que trataremos más adelante.

⁴⁹ *Mugnî*, XII, 425,16-18. Véase Syed, *Coercion*, 45, n. 54.

⁵⁰ *Mugnî*, XV, 158,8-9. Ejemplo citado por Gimaret, “La notion d’impulsion irresistible”, 36. Véase igualmente *Mugnî*, XI, 528,9-10, donde se dice que cuando algo “llega al límite de la coacción, *iljâ'*, entonces no se le puede imponer como deber al hombre, según hemos adelantado”.

⁵¹ Véase *Mugnî*, XI, 497,7-8. Ante la coacción poderosa, omnipotente, de Dios no se podría hacer otra cosa. Ya al-Ash’arî aplica a esta coacción divina tanto el término *iljâ'* como el de *ijbâr*, término este último que se aplica exclusivamente a la coacción imperiosa e invencible propia de Dios. Véase Schwarz, “Some Notes”, 414-415.

‘Abd l-Jabbâr cita C. 10, 99 donde se dice que si Dios hubiese querido todos los hombres habrían creído y comenta que entonces Dios les hubiera llevado por medio de la coacción, *iljâ*, a la fe y entonces necesariamente serían creyentes.⁵²

- El coaccionado no puede elegir⁵³ y por ello no se le pueden aplicar los juicios de valor que se aplican al que tiene la posibilidad de elegir.⁵⁴
- “La elección es como lo contrario de la coacción, *iljâ*”,⁵⁵ pues si se es coaccionado “no hay otra posibilidad más que elegir aquella acción [a la que se es coaccionado]”,⁵⁶ e insiste en que cuando hay coacción no tiene lugar una acción contraria a dicha coacción, aunque se tenga poder para ello,⁵⁷ aclarando en otro lugar, de nuevo, que la elección tiene lugar cuando no hay impedimento físico alguno, *man*,⁵⁸ luego constatamos una vez más que la coacción, *iljâ*, viene a ser como un impedimento físico.
- “Las motivaciones para realizar un acto pueden llegar a tal fuerza que no pueda realizarse un acto contrario aun cuando se sea capaz de ello”.⁵⁹

Ciertamente hay como un “poder objetivo, ontológico” en el ser humano para hacer lo contrario de las motivaciones, pero son estas o la motivación preponderante, las que de hecho se imponen.⁶⁰

- “No es posible que tenga lugar otra cosa que aquello a lo que se es coaccionado, aunque se tenga poder para ello y no existan otros impedimentos”.⁶¹ Vemos en este texto, de igual tenor a los últimos citados, una negación rotunda y expresa de la libertad en el coaccionado, puesto que, aunque se reconoce que sí se puede hacer lo contrario ya que no existen propiamente impedimentos físicos, de hecho, se hace aquello hacia lo que se es coaccionado, viniendo a decir que no es humanamente posible hacer otra cosa.

⁵² Véase *Mugnî*, VI-2, 261,11 y ss. y 64,6 y ss. Citado por Gimaret, “La notion d’impulsion irresistible”, 43.

⁵³ Véase *Mugnî*, XX-2, 231,2.

⁵⁴ Véase, *Mugnî*, VIII, 173,1-3; véase también XI, 396,8

⁵⁵ *Mugnî*, VI-2, 56,16.

⁵⁶ *Mugnî*, XV, 158,9. Véase Gimaret, “La notion d’impulsion irresistible”, 30.

⁵⁷ Véase *Mugnî*, XII, 128,11-12. Esto está en clara contradicción con lo expresado en el texto correspondiente a la nota 34. Tenemos, pues, en nuestro autor no sólo ambigüedad sino claras contradicciones, como ya se ha dicho.

⁵⁸ Véase *Mugnî*, VI-2, 58,10.

⁵⁹ *Mugnî*, VIII, 59,13-14.

⁶⁰ Vasalou, *Moral Agents*, 24, n. 26, comenta así este texto remitiendo a los citados trabajos de Gimaret, Peters y sobre todo a Frank, “The Autonomy of the Human Agent”.

⁶¹ *Mugnî*, XI, 395,13-14. Véase XII, 128,11-12.

Esta insistencia, que intencionadamente he acumulado y podrían añadirse muchas más citas, en que, aunque se tenga poder, no se realiza lo contrario de aquello a lo que se es coaccionado, es indicativa del tono de su pensamiento y es ello lo que nos permite despejar la ambigüedad y los titubeos a la hora de fijar su verdadera posición ante la coacción.

- La fuerza de la coacción, *iljâ'* es tal que supera incluso a una motivación tan imperiosa como la del hambre.⁶²

También Syed concluye con que para los *mu'tazilés* “un Dios justo no consideraría responsables a los seres humanos por acciones que son coaccionados a hacer”.⁶³

En resumen, las ambigüedades y contradicciones que constatamos en ‘Abd al-Jabbâr indican que se trata de un tema que se le resiste y que no acaba de asimilar, pues, parece querer dejar claro que ontológicamente hay un poder, una libertad original en el hombre, ante la coacción, pero que, de hecho, dicho poder no es puesto en práctica, es como si hubiera una imposibilidad real de efectuar ese poder “teórico”.

Conviene tener en cuenta, por otro lado, que este posicionamiento ante la coacción está muy en consonancia con lo expresado en el Corán, donde se habla del islam como una religión moderada: C. 2, 143; que Dios quiere lo fácil: C. 2, 185, *passim*; que, como ya hemos citado, cuando alguien es urgido por un hambre extrema puede comer carne prohibida legalmente: C. 2, 173; 16, 115; y sobre todo, C.16, 106, en donde se condena al que abandona su fe, pero se exceptúa a aquel que lo hace bajo coacción, manteniendo fiel su corazón. De aquí surge la doctrina del ocultamiento o disimulo, *taqiyya*, de la propia religión⁶⁴ en momentos de peligro, doctrina plenamente aceptada e integrada en el islam en la que se valora más la intención, *niyya*, que los hechos, de acuerdo también con la ampliamente difundida tradición puesta en labios del Profeta de que las acciones se miden por las intenciones.⁶⁵

Asimismo, Ibn Hazm (m. 1064), un ortodoxo literalista a ultranza, a propósito de esta citada aleya de Corán16, 106, comenta que Dios no tiene por responsable al coaccionado y que el temor real a perder la vida es coacción.⁶⁶

⁶² Véase *Mugnî*, XI, 486,17-18, donde se cita el caso de que, a pesar del hambre, ante un alimento que se sabe está envenenado, es este saber una coacción preponderante, mayor que la del hambre, que nos impide comerlo.

⁶³ Syed, *Coercion*, 62.

⁶⁴ Véase sobre este punto la “Sección Monográfica” de *Al-Qantara*, 34 (2013) dedicada a ello, especialmente el artículo de Devin Stewart, “La disimulación en el islam sunní y la *taqiyya* morisca”, *Al-Qantara* 34 (2013): 439-490.

⁶⁵ Véase Luis Fernando Bernabé-Pons, “*Taqiyya*, *niyya* y el islam de los moriscos”, *Al-Qantara* 34 (2013): 491-527, teniendo en cuenta, como el autor destaca, que *niyya*, tiene además otras significaciones en el contexto islámico.

⁶⁶ Véase Ibn Hazm, *Marâtib al-ijmâ'* (Beirut, 1978), 70, y Syed, *Coercion*, 59, n. 102.

Entre los filósofos árabes el único que aporta algún comentario, breve, sobre la coacción es el filósofo andalusí oriundo de Zaragoza, Ibn Bâjja (m. 1138), conocido en la Edad Media por Avempace, quien, siguiendo el parecer de Aristóteles, comenta lo siguiente:

Ahora bien, en cuanto el hombre procede de los elementos, le son inherentes ciertos actos fatales o necesarios, para los cuales carece de libre elección...Por lo que tiene en común con el viviente... le son también inherentes otros actos, para los cuales el hombre carece asimismo de elección, como lo es el encarcelamiento, y en los que a veces se da cierta manera de necesidad forzosa, como los actos que el hombre realiza movido por el fuerte miedo, v. gr. ultrajar al amigo o matar al hermano y al padre por orden del príncipe, si bien en estas acciones tiene cabida a veces la libre elección. Todos estos actos se explican en la *Moral a Nicómaco*.⁶⁷

Avempace, pues, se nos muestra escéptico respecto a que sea posible un acto libre en semejantes circunstancias, aunque no lo descarta del todo, como vemos. Al final de esta cita podemos constatar su alusión, de una manera general, a la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles, III,1, 1110^a.⁶⁸

Averroes en su Comentario Medio a la *Ética Nicomáquea* cita la traducción árabe, pero sin añadir ningún comentario a este punto.⁶⁹

Coacción en el *Kalâm* ortodoxo

Volviendo al *Kalâm* ortodoxo, nos encontramos con que, pese a la contraria consideración respecto a la libertad de los actos del hombre, según comentamos, afirman rotundamente algunos autores, como vamos a ver, que sí hay libertad ante la coacción.

Tengamos en cuenta, en primer lugar, que este tema de la coacción está relacionado en la religiosidad islámica con una tesis de la escuela teológica *ash'arí*, la predominante en el islam sunní, que afirma que Dios puede imponer deberes al hombre cómo y según quiera, incluso deberes imposibles de cumplir para la capacidad del hombre, y de cuyo cumplimiento, no obstante, puede pedir cuenta, pues el hombre sí tiene el deber y la

⁶⁷ Avempace, *El régimen del solitario*, editado y traducido por M. Asín Palacios (Madrid-Granada: Imprenta de la Escuela de Estudios Árabes de Granada, 1946) 45; texto árabe 13-14.

⁶⁸ Más ceñida al texto de Aristóteles es la traducción árabe existente realizada entre el s. IX o X y cuya edición del texto árabe y traducción inglesa podemos ver en *The Arabic Version of the Nichomachean Ethics*, editado por A. A. Akasoy y A. Fidora, traducido por D. M. Dunlop (Leiden-Boston: E. J. Brill, 2005). Las citas que Avempace hace de la *Ética Nicomáquea* están recogidas por Dunlop en su Introducción a esta su traducción, pp. 35-48.

⁶⁹ No se ha conservado en árabe, pero sí en la traducción hebrea de 1321 de Samuel ben Juda, y en traducción latina realizada en 1240 por Herman el Alemán. Véase esta última en *Tertium Volumen Aristotelis Stagiritae Libri Moralem, totam Philosophiam complectentes cum Averrois Cordubensis in Moralia Nicomachia expositione et in Platonis Libros de Republica Paraphrasi* (Venetiis: Apud Iunctas MDLXII), 31.

responsabilidad de cumplir todo lo que Dios le mande. Esta doctrina, que sin restricción ni limitación alguna⁷⁰ acentúa hasta este punto el poder absoluto de Dios, fue iniciada por Ibn Hanbal (m. 855) y tratada brevemente y con vacilaciones por al-Ash'arî (m. 935) en su interpretación de algunas aleyas coránicas.⁷¹ Posteriormente fue desarrollada por otros *ash'arîes* y quedó admitida y definida con la fórmula: *taklîf mâ lâ yutâq*, “imposición (por parte de Dios) de lo que no es posible (cumplir)”.

Los *mu'tazilîes* niegan esto. Para ellos, Dios no puede imponer deberes que el hombre no pueda cumplir,⁷² pues eso va contra la justicia divina, y en esta misma línea consideran que si hay una coacción imperiosa, *iljâ'*, el deber en ese caso, en la práctica, tampoco se puede cumplir, declarando, pues, incompatibles deberes y coacción según hemos visto en los análisis de 'Abd al Jabbâr, ya que en definitiva vendrían a ser estos deberes lo mismo que esos otros imposibles de cumplir que defienden los *ash'arîes*.

Pero esta tesis extrema de deberes imposibles de cumplir le da pie a al-Bâqillânî (m. 1013)⁷³ para más fácilmente poder negar a su vez esa tesis *mu'tazilî* de que si hay deber no tiene que haber coacción.⁷⁴ Para él la coacción no exime del deber ni de la responsabilidad. Para ello, entre otras pruebas, cita aquella misma afirmación *mu'tazilî* que hemos visto de que el coaccionado “puede hacer aquello a que se le obliga y también lo contrario”,⁷⁵ luego, concluye al-Bâqillânî, la coacción no le disminuye en nada su libertad y puede esta existir junto al deber, pues es posible su cumplimiento y en esta línea dice al-Bâqillânî que Dios ha impuesto el deber

de negarse a matar al inocente, aunque se sea coaccionado a ello, y nos ha ordenado abstenernos de esto e igualmente puede imponernos el negarse a realizar cualquier acción a la que se sea coaccionado.⁷⁶

Frente a aquellos que sostienen que el coaccionado actúa sin voluntad y sin intención, de manera similar al dormido y al enajenado, es decir que distinguen entre

⁷⁰ Véase sobre esta cuestión Robert Brunschvig, “Devoir et pouvoir. Histoire d'un problème de théologie musulmane”, *Studia Islamica* 20 (1964): 5-46. Reeditado en sus *Études d'Islamologie* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1976), I, 179-220.

⁷¹ Véase Syed, *Coercion*, 75, n. 21.

⁷² Véase *Mugnî*, XI, 367,18.

⁷³ Véase Syed, *Coercion*, 76-82.

⁷⁴ Véase al-Bâqillânî, *al-Taqrîb wa-l-irshâd “al-Sagîr”*, editado por 'Abd l-Hamîd b. 'Alî Abû Zunayd (Beirut: Mu'assasa al-Risâla, 1993), I, 251. Utiliza al-Bâqillânî el término *ikrâh*, pero advirtiendo en pp. 252-253 que significa lo mismo que *iljâ'*, coacción, pues los lexicógrafos no los distinguen. Son empleados, por lo tanto, como sinónimos, según hemos visto antes y seguiremos viendo a continuación.

⁷⁵ Al-Bâqillânî, *al-Taqrîb*, 251: *Qâdir 'alâ mâ ukri-hu wa-'alâ diddi-hi*. Propiamente los *mu'tazilîes* dicen, por un lado, esto, Véase texto correspondiente a la nota 34, pero, por otro, lo opuesto, Véase texto correspondiente a las notas 57, 59 y 61, recayendo en la ambigüedad de la que hemos hablado.

⁷⁶ Al-Bâqillânî, *al-Taqrîb*, 253. Véase Syed, *Coercion*, 81.

acción e intención, replica que el coaccionado es consciente y tiene la intención de hacer lo que hace en vez de hacer o dejar de hacer otra cosa.⁷⁷

De la misma manera que al-Bâqillânî, al-Juwaynî (m. 1085),⁷⁸ defiende que la coacción no elimina el deber, pero rechaza eso de deberes imposibles de cumplir, y ello, no por la razón de que Dios sería injusto sino simplemente porque se trata de un discurso ininteligible. Su primer criterio es entender el discurso, *fahm*.⁷⁹

Algazel (m. 1111)⁸⁰ sigue a al-Juwaynî en su negación de deberes imposibles de cumplir porque eso es algo ininteligible y defiende también que la coacción no elimina el deber. Para la imposición de deberes sólo se necesita oír, *samâ'*, y entender, *fahm*,⁸¹ pues el coaccionado goza de libertad y puede hacer y dejar de hacer

si es coaccionado, *ukrihu*, a matar, es posible que se le imponga el deber de no matar porque tiene poder para ello aunque exista en él el temor a perecer.⁸²

Explícitamente, pues, afirma, sin ninguna duda o ambigüedad, que sí se puede, que hay libertad para hacer lo contrario de aquello a lo que se es coaccionado.

A continuación, cita Algazel a los *mu' tazilîes* para declarar falsas sus afirmaciones y reafirmarse en su postura

Dicen los *mu' tazilîes* que esto⁸³ es imposible porque a este no le es posible sino hacer aquello a lo que se le ha coaccionado, pues no le queda otra elección.⁸⁴ Pero esto es falso, porque tiene poder para dejar de hacerlo y por ello debe dejar de hacer aquello a lo que se le coacciona cuando se le coacciona a matar a un musulmán.⁸⁵

Podemos constatar, por consiguiente, que frente a los filósofos árabes y a los *mu' tazilîes*, los sectores más influidos por la razón griega y que siguen en este asunto a

⁷⁷ Véase Al-Bâqillânî, *al-Taqrîb*, 151 y Syed, *Coercion*, 80. Para la valoración de este autor en lo relativo al acto humano véase Jan Thiele, "Conceptions of Self-Determination in Fourth/Tenth-Century Muslim Theology: al-Bâqillânî's Theory of Human Acts in its Historical Context", *Arabic Sciences and Philosophy* 26 (2016): 245-269.

⁷⁸ Véase Syed, *Coercion*, 82-88.

⁷⁹ Ya 'Abd al-Jabbâr, *Mugnî*, XI, 387 dedica un apartado a este tema: "Necesidad de que el sujeto de deberes entienda y comprenda para que la imposición de deberes sea correcta".

⁸⁰ Véase Syed, *Coercion*, 88-94.

⁸¹ Véase al-Gazâlî, *al-Mustasfâ min 'ilm al-usûl*, editado por Muhammad Sulaymân Ashqar (Beirut: Mu'assasat al-Risâla, 1997), I, 170.

⁸² al-Gazâlî, *al-Mustasfâ min 'ilm al-usûl*, I, 170.

⁸³ Se refiere a la cita anterior de no ceder a la coacción de matar, aunque se tema por ello perder la propia vida, y a otros ejemplos que añade del mismo tenor y que no he traducido.

⁸⁴ Algazel, pues, atribuye a los *mu' tazilîes* lo contrario de lo que les atribuía al-Bâqillânî y es de notar cómo en el seno mismo de la cultura islámica Algazel entiende que los *mu' tazilîes*, en definitiva, niegan la libertad ante la coacción, que es lo que trato de mostrar en este trabajo.

⁸⁵ Al-Gazâlî, *al-Mustasfâ*, I, 170. Como vemos, en el texto se especifica que, en ese caso, cuando se trata de matar a un musulmán, eso no se debe hacer y es perfectamente posible no hacerlo aun cuando se tema perder la propia vida, según decía en la cita anterior.

Aristóteles, es sólo en algunos sectores del *Kalâm* más “ortodoxo”, más alejado de esa razón griega, donde se llega a afirmar tajantemente y sin vacilación alguna la responsabilidad y la libertad ante la coacción, al menos cuando se es coaccionado a matar a un musulmán, como puntualiza Algazel, acercándose pues a la posición de Kant.⁸⁶

Apéndice: Praxis

Después de estas consideraciones teóricas acerca de si es posible o no la libertad ante la coacción, no está de más descender a la praxis y considerar, aunque sea brevemente, las reflexiones sobre la coacción de dos personas que la sufrieron mediante tortura y amenazas de muerte y que han tenido una desigual actitud. Se trata de Jorge Semprun (1923-2011) y Jean Améry (1912-1978).

Semprun ante los nazis se mantuvo libre y soportó la tortura sin ceder a las presiones de sus verdugos y a finales de su vida, en un libro editado póstumamente, nos dice que ceder ante la tortura es

vergonzoso, pero humano, demasiado humano.

Lo que es inhumano, por lo tanto, sobrehumano en todo caso, es imponer a su cuerpo una resistencia sin fin al sufrimiento infinito. Imponer a su cuerpo...la perspectiva lisa y glacial de la muerte.⁸⁷

La resistencia a la tortura...está toda entera llena de una voluntad inhumana, sobrehumana más bien, de superación, de trascendencia.⁸⁸

Hay en estas consideraciones ecos kantianos, lo cual es fácil de entender si tenemos en cuenta que en su mochila portaba Semprun, durante su etapa en la Resistencia, un ejemplar de *La crítica de la razón práctica*.

Muy distintas son las consideraciones de Améry, que cedió ante sus torturadores nazis, y que nos dice

quien ha sido sometido a la tortura es incapaz en adelante de sentirse en su ser (*chez soi*) en el mundo. El ultraje del aniquilamiento es indeleble. La confianza en el mundo que

⁸⁶ En las escuelas jurídicas islámicas el tema de la coacción es poco tratado, sólo tangencialmente y a propósito de la práctica jurídica. El que más lo trata es el *hanafí* Shaybânî (m. 804). Véase Syed, *Coercion*, 101.

⁸⁷ Jorge Semprun, *Exercices de survie* (Paris: Éditions Gallimard, 2012), 34.

⁸⁸ Semprun, *Exercices*, 34.

quebranta ya el primer golpe recibido y que la tortura termina por apagar completamente es irrecuperable.⁸⁹

Pero esto le parece a Semprun algo

totalmente injustificado, incomprensible, incluso...No comprendo qué quiere decir...Mi experiencia personal me dice todo lo contrario.⁹⁰

En cuanto a las razones de por qué soporta la tortura, entre otras cosas nos dice Semprun que hay que postular

un más allá del ideal del Nosotros, una historia común a prolongar, a reconstruir, a inventar sin cesar. La continuidad histórica de la especie, en aquello que encierra de humanidad posible, sobre el modo de la fraternidad: ni más ni menos.⁹¹

La experiencia de la tortura no es, pues, un *Erlebnis*, egotista o narcisista...Es una experiencia de solidaridad tanto como de soledad. Una experiencia de fraternidad. No hay palabra más apropiada.⁹²

Afirmar que, en la coacción, realizada mediante tortura y amenazas de muerte, se es libre para elegir otra opción distinta o contraria a la que exige el torturador es ir contra el *conatus essendi*, el perseverar en el ser de Spinoza, y por ello, en cierta manera se podría considerar como el establecimiento de un imperio dentro de otro imperio, asunto que niega Spinoza en su Prefacio a la 3ª parte de la *Ética*. Estaríamos entonces en la filosofía de otro modo que ser, de la responsabilidad por el Otro, del yo rehén del Otro, proclamada por Levinas.⁹³

Schopenhauer, a propósito del vengador que, aun siendo consciente de los peligros de tortura y muerte a que puede verse expuesto para ejecutar su venganza, y que, no obstante, asume esa misión, comenta

⁸⁹ Semprun, *Exercices*, 57, citado por Semprun, de donde lo traduzco. Véase Jean Améry, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia* (Valencia: Pre-textos, 2004), 107.

⁹⁰ Semprun, *Exercices*, 57.

⁹¹ Semprun, *Exercices*, 34.

⁹² Semprun, *Exercices*, 51.

⁹³ Es la tesis defendida por él y expuesta continuamente en su obra. Dice, por ejemplo, en Emmanuel Levinas, *Alteridad y trascendencia* (Madrid: Arena Libros, 2014), 128: “la responsabilidad por el otro hombre o... la epifanía del rostro humano constituye algo así como la perforación de la costra del ‘ser perseverando en su ser’ y cuidando de sí... Lo humano ha perforado el ser imperturbable” y en *Ética e infinito* (Madrid: La balsa de la Medusa, 2008), 97 comenta que es “lo humano como una brecha en el ser y que pone en tela de juicio la orgullosa independencia de los seres en su identidad” y en 103 “el famoso *conatus essendi* no es la fuente de todo derecho y de todo sentido”.

El sacrificio de la individualidad en aras de la justicia es un rasgo sublime cuya verdadera naturaleza se desconoce todavía.⁹⁴

De todo lo cual podría concluirse que el hombre es un animal que, dada su libertad, está expuesto al reto de tener que asumir su propia pasión (mediante tortura o catástrofes ante las que haya que elegir quién se salva, etc.) y muerte. Si lo asume se siente “sobrehumano”, según nos confiesa Semprun, y si no, no se siente en su ser y queda sin confianza ya alguna en este mundo, según nos confiesa Améry.

Emilio Tornero Poveda
etornero@ucm.es

Fecha de recepción: 09/02/2021

Fecha de aceptación: 23/02/2021

⁹⁴ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, traducido por Eduardo Ovejero y Maury (México: Editorial Porrúa, 1983), 278.