

## BREVE GENEALOGÍA DEL ODIO

Oscar PÉREZ DE LA FUENTE  
*Universidad Carlos III de Madrid*<sup>1</sup>  
oscar@der-pu.uc3m.es

### RESUMEN:

En primer lugar, esta investigación delimitará conceptualmente las nociones de odio, ira, envidia, resentimiento y asco. En segundo lugar, se analizarán algunas polémicas clásicas en torno al odio y la ira. En tercer lugar, a partir de la obra *Barbarie. De ellos y de los nuestros*, de Fernández Buey, se hace un panorama de las diversas etapas de la comprensión de la alteridad siguiendo el esquema de la *gran migración*, la *gran perturbación*, la barbarie en siglo XX y el nuevo racismo.

### PALABRAS CLAVE:

odio, alteridad, ira, barbarie, racismo.

### ABSTRACT:

Firstly, this paper aims to define hate, anger, envy, resentment and disgust. Secondly, some classical controversies on hate and anger will be analysed. Thirdly, an overview of the different stages of the understanding of alterity will be made from the work *Barbarie. De ellos y de los nuestros* by Fernández Buey, with the schema: the *great migration*, the *great distress*, the barbarity in the 20th century and the new racism.

### KEY WORDS:

hate, alterity, anger, barbarity, racism.

---

<sup>1</sup> Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas. Departamento de Derecho Internacional, Eclesiástico y Filosofía del Derecho. Universidad Carlos III de Madrid.

## 1. DELIMITACIÓN CONCEPTUAL DEL OUDIO

En su obra *Genealogía del racismo*, Foucault define ‘genealogía’ como el «acoplamiento de los conocimientos eruditos y de las memorias locales»<sup>2</sup>. Esto significa que se vincula a un saber histórico que comprende el pasado y el presente de lo que subyace a un determinado concepto. Por su parte, Nietzsche había considerado que su obra *Genealogía de moral* debía tratar, en primer lugar, de «averiguar la procedencia del concepto y el juicio ‘bueno’»<sup>3</sup>.

Sin embargo, en un reciente ensayo sobre la ira y el perdón, Nussbaum advierte sobre la *falacia genealógica* cuando afirma «buscar la naturaleza de algo al observar sus orígenes suele pensarse como una manera poco confiable de observar algo. Con frecuencia esta advertencia resulta sabia»<sup>4</sup>. Pero hace una excepción a este enfoque, aludiendo a Nietzsche, donde la genealogía sí resulta reveladora porque existen ciertas normas que son tan centrales que no se estudian con claridad y tienen un contorno difuso. De esta forma, «estamos tan acostumbrados a esta idea que pensamos que no es necesario detenernos a definirla de modo preciso ni separar de varias actitudes relacionadas»<sup>5</sup>.

Puede afirmarse que dos de estos conceptos centrales, a la vez que poco analizados, son odio y alteridad. En este trabajo, se intentará realizar una breve genealogía del odio, vinculándolo con la noción de alteridad. En primer lugar, se realizará una aproximación hacia una definición de odio, ira, envidia, resentimiento y asco. En segundo lugar, se analizarán algunas controversias sobre las características del odio y la ira. En tercer lugar, se estudiará la noción de alteridad bajo el esquema, propuesto por Fernández Buey, de la *gran migración*, la *gran perturbación*, la paradoja de Montaigne en el siglo XX y el nuevo racismo<sup>6</sup>.

A continuación, se proponen una serie de definiciones, basadas en las aportaciones de diferentes autores, para las nociones de odio, ira, envidia, resentimiento y asco. Lo cual permitirá su adecuada delimitación conceptual.

El odio es una emoción humana que consiste en desear causar mal<sup>7</sup>, como mal<sup>8</sup>, a una persona, o un género<sup>9</sup> de personas<sup>10</sup> o animales<sup>11</sup> –*objeto*–, tiene ten-

<sup>2</sup> M. Foucault 2006, 19.

<sup>3</sup> Nietzsche 2017, 41.

<sup>4</sup> M. Nussbaum 2018, 102.

<sup>5</sup> M. Nussbaum 2018, 102.

<sup>6</sup> F. Fernández Buey, 1999a.

<sup>7</sup> Plutarco 1995, 76-77 538 D-E; L. Vives 1925, 318; B. Spinoza 2017, 227 Propos. XXXIX; J. A. J. A. Marina, M. López Penas 2015, 182; D. Hume 1988, 502.

<sup>8</sup> T. de Aquino 2018, 1000 1-2 q. 46 a. 6.

<sup>9</sup> Aristóteles 1999, 333-334 1382a 5-10; T. de Aquino 2018, 1004 1-2q. 46 a. 8; B. Spinoza 2017, 235 Propos. XLVI.

<sup>10</sup> B. Spinoza 2017, 336.

<sup>11</sup> Plutarco 1996, 72 537B.

dencia a ser permanente<sup>12</sup> –*circunstancia temporal*– y frío<sup>13</sup> y podría tener como causa la ira –que «crece hasta el odio»<sup>14</sup>–, la envidia<sup>15</sup>, el resentimiento<sup>16</sup> o el asco<sup>17</sup> –*causa*–.

La ira es una emoción humana que consiste en la intención de causar un estado de pesar a alguien, como venganza<sup>18</sup>, por un desprecio manifestado<sup>19</sup> o la impresión de haber sufrido una injusticia –*objeto*–, la cual es percibida como innecesaria o inicua<sup>20</sup> –*percepción*–. La causa de la ira siempre es singular y particular ya que se trata de una afrenta contra uno mismo, o los que son próximos<sup>21</sup> –*causa*–, y puede provocar un cierto pesar propio<sup>22</sup> o bien, según otros, puede provocar placer por la venganza<sup>23</sup>, quien tiene ira podría compadecerse si se dieran ciertas circunstancias<sup>24</sup> –*consecuencia*–. La ira suele surgir como una reacción, a veces acalorada y precipitada<sup>25</sup> –considerada en ocasiones como una «locura transitoria»<sup>26</sup>–, y tiene una duración determinada –*circunstancia temporal*–.

La envidia es una emoción negativa que provoca malestar y dolor<sup>27</sup> por el bien ajeno<sup>28</sup> o la felicidad de los otros<sup>29</sup> y se alegra del mal de los demás<sup>30</sup>. Los bienes que se envidian principalmente son los que llevan consigo precio, estimación, honores, prestigio y gloria<sup>31</sup>. Se puede considerar que la envidia, una vez desarrollada, pervierte el juicio más intensamente que las restantes pasiones<sup>32</sup>.

El resentimiento se caracteriza, según Thiebaut: a) en una actitud reactiva, y nacida por tanto de una cierta pasividad respecto a un estado de cosas; b) es una actitud o un comportamiento que no nace de una propuesta propia sino de una

<sup>12</sup> L. Vives 1925, 318; T. de Aquino, 2018, 1002 1-2. q. 46 a. 6; M. Nussbaum, 2018, 89.

<sup>13</sup> L. Vives 1925, 319. J. A. Marina, M. López Penas 2015, 183.

<sup>14</sup> T. de Aquino 2018, 994 1-2 q. 46 a. 3; L. Vives 1925, 320; B. Spinoza 2017, 336; P. Sloterdijk 2017, 74; A. Glucksman 2005, 53.

<sup>15</sup> L. Vives 1925, 325; B. Spinoza 2017, 336.

<sup>16</sup> C. Thiebaut, A. Gómez Ramos 2018.

<sup>17</sup> R. Descartes 2017, 75 art. LXXXVI; W.I. Miller 1998, 63.

<sup>18</sup> T. de Aquino, 2018, 962-963 1-2 q. 46 a.3. R. Descartes, 2017, 140 art. CXCIX.

<sup>19</sup> Aristóteles 1999, 312 1378a30; L. Vives 1925, 305.

<sup>20</sup> Séneca 2017, 118; R. Bodei 2013, 13; M. Nussbaum 2018, 40.

<sup>21</sup> Aristóteles 1999, 312 1378a30.

<sup>22</sup> Séneca 2017, 87; M. Nussbaum 2018, 40.

<sup>23</sup> Aristóteles 1999, 314 1378b9-10.

<sup>24</sup> Aristóteles 1999, 333-334 1382a13-16.

<sup>25</sup> Aristóteles 2000, 304-305 1149a 28-32; R. Descartes 2017, 143-144 art. CCI.

<sup>26</sup> Séneca 2017, 42; L. Vives 1925, 308; R. Bodei 2013, 20.

<sup>27</sup> M. Nussbaum 2018, 92.

<sup>28</sup> L. Vives 1925, 324.

<sup>29</sup> B. Spinoza 2017, 266.

<sup>30</sup> B. Spinoza 2017, 266.

<sup>31</sup> L. Vives 1925, 324.

<sup>32</sup> L. Vives 1925, 325.

defensa, y denota por tanto mi debilidad; Y así c) o bien esa situación se sublima en una acción que suprime ese estado de cosas –y entonces, en rigor nietzscheano y scheleriano no es resentimiento– o bien se configura como resentimiento al retornar sobre el sujeto débil e impotente y reforzar su actitud, generalizándola y constituyéndola en forma de existencia. El resentimiento, pues, parte de la debilidad de no ser uno mismo desde su propia energía, desde la propia voluntad de ser y de poder: el resentimiento sería una frustración patógena y enferma de esa voluntad<sup>33</sup>.

En la obra *Anatomía del asco*, Miller propone una serie de similitudes y diferencias entre asco y odio cuando afirma que «la principal relación viene dada por el concepto de aversión, que conlleva no solo la mezcla de odio y asco, sino también la forma en que se refuerzan entre sí. El asco aporta al odio su forma especial de manifestarse, el modo en que se presenta como desagradable a los sentidos. Y también somete la inestabilidad del odio al lento proceso de atenuación del asco. Aunque tarde mucho en disiparse, el asco aparece de forma muy rápida; mientras que el odio presupone una historia. El odio desea el mal y la desgracia para aquello que lo suscita, pero resulta muy ambivalente en lo que respecta a desear que lo odiado desaparezca; el asco, por su parte, solo quiere que la cosa se esfume y, cuanto antes, mejor. El odio se puede combinar en ese oxímoron tan común de amor y odio, mientras que el asco y el amor mantienen una relación mucho más compleja, aunque bastante antagónica. El asco crea y testifica a favor de la desigualdad moral (y social), mientras que el odio tiende a encarnar el resentimiento de una admisión molesta de igualdad. El odio puede infundir energía positiva, mientras que el asco, en cambio, nos pone enfermos y a menudo nos debilita»<sup>34</sup>.

Se analizará a continuación, en primer lugar, la controversia entre Aristóteles y Séneca sobre *si existe la ira buena o siempre es mala*. En segundo lugar, las visiones de Tomás de Aquino y Luis Vives *sobre el odio como, más bien, universal, frío, permanente y genérico*. En tercer lugar, se abordará la polémica entre Plutarco y Spinoza sobre *si existe el odio bueno o siempre es malo*. En la segunda parte del artículo, se abordará la cuestión de la alteridad.

### 1.1. Aristóteles v. Séneca. *O sobre si existe la ira buena o siempre es mala*

En la obra *Ética nicomaquea*, Aristóteles realiza una crítica moderada de la ira ya que esta «oye en parte la razón pero escucha mal»<sup>35</sup>. Y esto es debido al

<sup>33</sup> C. Thiebaut 2018, 35.

<sup>34</sup> W. I. Miller 1998, 63.

<sup>35</sup> Aristóteles 2000, 304 1149<sup>a</sup> 25-27.

«acaloramiento» y a «su naturaleza precipitada»<sup>36</sup> que le hacen clamar por una venganza por un ultraje o desprecio<sup>37</sup>, aun cuando estos no se hayan producido realmente. En la obra *Retórica*, Aristóteles da una definición de la ira basada en los elementos mencionados cuando afirma que «es un apetito penoso de venganza por causa de un desprecio manifestado contra uno mismo o contra los que nos son próximos, sin que hubiera razón para tal desprecio»<sup>38</sup>.

La visión aristotélica vincula de alguna forma la ira con la justicia, por ejemplo, cuando afirma «los actos por los cuales es más justo encolerizarse son más injustos»<sup>39</sup>. En cierto sentido, Aristóteles ve algunos elementos positivos en la ira, aunque no sea totalmente complaciente.

Por otro lado, Séneca en su ensayo *Sobre la cólera* ofrece un profundo análisis de este sentimiento. En primer lugar, afirma que su visión es cercana a la aristotélica ya que ambas mantienen que «la ira es el deseo de devolver un sufrimiento»<sup>40</sup>. Sin embargo, en segundo lugar, marca distancias entre ambas posiciones en la valoración moral de la ira ya que, según Seneca, «la iracundia nada generoso y honroso emprende»<sup>41</sup> mientras que Aristóteles se presenta como «adali de la cólera y prohíbe extirparla de nosotros; es, afirma, un acicate de la virtud, suprimido el tal, el espíritu se vuelve inerte, perezoso e incapaz para las grandes empresas»<sup>42</sup>.

Sin embargo, Seneca considera que «los otros vicios acucian los espíritus, la ira los despeña»<sup>43</sup>. De esta forma, alguna vez se ha definido la ira como «locura transitoria»<sup>44</sup>. Concluye Séneca que «en la ira, ni siquiera cuando parece arriscada y despectiva para con los dioses y los hombres, nada hay grande, nada hay noble»<sup>45</sup>. Frente a aquellos que defienden que hay un placer en la venganza, Séneca replica que «en absoluto; como en las buenas acciones, efectivamente, honroso es devolver favores por favores, no lo es las ofensas por ofensas»<sup>46</sup>.

En la línea aristotélica, y frente a la visión de Séneca, Thiebaut defiende que la ira tiene una forma positiva: ‘la santa o la justa indignación’ que «es una emoción clave para la justicia, pues mermada noción de esta tiene quien no se indigna ante las injusticias»<sup>47</sup>. En su ensayo sobre la ira y el perdón, Nussbaum también

<sup>36</sup> Aristóteles 2000, 304-305 1149<sup>a</sup> 28-32.

<sup>37</sup> Aristóteles 2000, 304-305 1149<sup>a</sup> 28-32.

<sup>38</sup> Aristóteles 1999, 312 1378a30.

<sup>39</sup> Aristóteles 2000, 306 1149b20.

<sup>40</sup> Séneca 2017, 47.

<sup>41</sup> Séneca 2017, 76.

<sup>42</sup> Séneca 2017, 133-134.

<sup>43</sup> Séneca 2017, 131.

<sup>44</sup> Séneca 2017, 42.

<sup>45</sup> Séneca 2017, 78.

<sup>46</sup> Séneca 2017, 121.

<sup>47</sup> C. Thiebaut 2007, 32.

incide en el vínculo entre ira e injusticia y le da a esta pasión una gran relevancia con estos objetivos:

1. La ira es necesaria (cuando se recibe un daño) para proteger la dignidad y el respeto por uno mismo.
2. La ira frente a las faltas es especial para tomar al malhechor seriamente (en vez de tratarlo como a un niño o como una persona con una responsabilidad disminuida).
3. La ira es parte esencial del combate contra la injusticia<sup>48</sup>.

### **1.2. Tomás de Aquino v. Luis Vives. *Sobre el odio como, más bien, universal, frío, permanente y genérico***

Tomás de Aquino y Luis Vives hacen comentarios a la visión de Aristóteles sobre el odio y la ira, profundizando en algunos aspectos, pero no difiriendo en lo esencial de la visión aristotélica. De esta forma, Tomás de Aquino afirma que «el odio puede tener por objeto alguna cosa en universal mientras la ira es causada siempre por alguna cosa particular, por cuanto actos propios de seres particulares»<sup>49</sup>. Esto está inspirado en las palabras de Aristóteles cuando sostiene que «la ira se refiere siempre a algo tomado en sentido individual –como Calias o Sócrates–, pero el odio se dirige también al género, pues al ladrón y al delator los odia todo el mundo»<sup>50</sup>.

Desde esta perspectiva, Vives afirma que «nos enfurecemos, no solo con el que nos causó daño, sino con toda su nación por culpa de él; así hizo Dido con los troyanos y sus descendientes, por Eneas, aunque fue aquello, quizás más bien, odio que ira, según opina Aristóteles, en oposición a Séneca»<sup>51</sup>. Siglos después, Spinoza analizando el sentimiento del odio también afirmará «no solamente amará u odiará a ese otro, sino también a todos aquellos de la misma clase o de la misma nación»<sup>52</sup>.

Sobre la circunstancia temporal, Tomás de Aquino sostiene que «el odio proviene de una causa más permanente que la ira, pues la ira brota de una conmoción del ánimo a causa de un ultraje, mientras que el odio procede de una disposición del hombre según la cual cree serle contrario y nocivo lo que odia»<sup>53</sup>. Vives para delimitar temporalmente el odio lo caracteriza como: «enojo

---

<sup>48</sup> M. Nussbaum 2018, 23-24.

<sup>49</sup> T. de Aquino 2018, 748 1-2, q. 29 a 6.

<sup>50</sup> Aristóteles 1999, 333-334 1382a5-10.

<sup>51</sup> L. Vives 1925, 307.

<sup>52</sup> B. Spinoza 2017, 235 Propos. XLVI.

<sup>53</sup> T. de Aquino 2018, 1002 1-2. q. 46 a. 6.

que no se contrae al momento presente ni al tiempo pasado, sino al venidero y aun a la mera posibilidad; así, odiamos a quién nos dañó, daña o dañará, hasta a quien pensamos que pueda dañarnos»<sup>54</sup>. Estas visiones están inspiradas en Aristóteles cuando afirma «la una *-ira-* puede curarse con el tiempo, el otro *-odio-* no tiene cura»<sup>55</sup>.

Sobre las finalidades de estos sentimientos Vives sostiene que «la venganza de la ira es devolver el dolor; la del odio es hacer mal y dañar gravemente, aquella quiere que se sienta su venganza; este no se cuida de eso con tal de causar daño»<sup>56</sup>. En la misma línea, Tomás de Aquino afirma que «la ira, en cambio, no desea el mal sino en razón de la justa venganza. Por consiguiente, cuando el mal inferido excede la medida de la justicia según la opinión del que se irrita, entonces se compadece»<sup>57</sup>. Mientras que, según este autor, «el que odia, en cambio, de nada de esto se cuida, pues desea para el otro el mal como tal»<sup>58</sup>. Esta idea ya se encuentra en Aristóteles cuando afirma que «la primera *-la ira-* es un deseo de (causar) un estado de pesar, pero el segundo *-el odio-* lo es de (hacer) un mal, ya que el que siente ira quiere (apercibirse del dolor que causa), lo que, en cambio, no le importa nada al otro»<sup>59</sup>.

Es interesante ya que Vives afirma que «el odio es propio de temperamentos fríos y secos y por eso se propaga en las personas, lugares y tiempos de esa índole»<sup>60</sup>. Como se ha visto, en la noción clásica de la ira, esta proviene de acaloramiento, de la irritación frente a un ultraje o un desprecio, ya sea real o aparente. Sobre su valoración moral, Tomás de Aquino sostiene que «la ira lleva consigo más misericordia que el odio; porque deseando el odio el mal como tal para otro, con ninguna medida del mal se sacia, por cuanto las cosas que se desean en sí mismas se desean sin medida»<sup>61</sup>.

### 1.3. Plutarco v. Spinoza. *Sobre si existe el odio bueno o siempre es malo*

En su obra titulada *Ética*, Spinoza afirma «el Odio no puede ser nunca bueno»<sup>62</sup>. Y más adelante, sostiene que «la Envidia, la Burla, el Menosprecio, la Cólera, la Venganza y demás afecciones que se relacionan con el Odio o nacen de él,

<sup>54</sup> L. Vives 1925, 318.

<sup>55</sup> Aristóteles 1999, 333-334 1382a5-10.

<sup>56</sup> L. Vives 1925, 309.

<sup>57</sup> T. de Aquino 2018, 1001 1-2 q. 46 a. 6.

<sup>58</sup> T. de Aquino 2018, 1001 1-2, q. 46 a. 6.

<sup>59</sup> Aristóteles 1999, 333-334 1382a5-10.

<sup>60</sup> L. Vives 1925, 319.

<sup>61</sup> T. de Aquino 2018, 1001 1-2 q. 46 a. 6.

<sup>62</sup> B. Spinoza 2017, 336.

son cosas malas»<sup>63</sup>. Y este autor aclara: «entiendo por Odio solamente el Odio hacia los hombres (...) Todo lo que aceptemos a causa de afectarnos el Odio, es vil e injusto en la Ciudad»<sup>64</sup>.

En su *Tratado de las pasiones del alma*, Descartes afirma «cuando el odio es justo, no hace más que alejarnos del objeto que contiene el mal del que es un bien estar separado; mientras que el amor injusto nos liga a cosas que pueden dañar, o, por lo menos, que no merecen ser tan consideradas por nosotros como lo son, lo que nos envilece y nos rebaja»<sup>65</sup>. Es interesante porque Descartes es una de las influencias de Spinoza para su *Ética*. Sin embargo, no le sigue en este punto ya que la visión cartesiana, como se ha visto, es que puede haber un odio justo, extremo que Spinoza explícitamente niega.

Siglos antes, Plutarco estaba en la línea, que después adoptó Descartes, de defender que puede haber una forma positiva de odio cuando sostiene que «sentir envidia de alguien nunca es justo (pues nadie recibe daño de la felicidad de otro y sin embargo por eso se siente envidia). En cambio, muchos son odiados con razón, como aquellos que son llamados ‘dignos de odio’ de manera que incluso censuramos a los demás si no esquivan a tales personas y no sienten por ellas aversión y disgusto, Y hay una prueba importante de esto: mientras algunos reconocen odiar a muchos, niegan en cambio envidiar a alguien»<sup>66</sup>.

En cambio, Vives categoriza cuatro formas de la envidia, de las cuales las tres primeras son consideradas como estímulo para que se desee alcanzar y conservar mayores bienes y la cuarta es decididamente la más perversa. Esta consiste en creer malo que los otros estén bien independientemente de nuestra situación<sup>67</sup>.

En su línea argumentativa, Plutarco sostiene que «el odio a la maldad está entre los sentimientos que se alaban»<sup>68</sup>. Para distinguir entre odio y envidia, Plu-

<sup>63</sup> B. Spinoza 2017, 336.

<sup>64</sup> B. Spinoza 2017, 336.

<sup>65</sup> R. Descartes 2017, 107 art. CXLII.

<sup>66</sup> Plutarco 1996, 73 537 C-D.

<sup>67</sup> Vives describe las cuatro formas de la envidia con estas palabras: «Cuando se perjudican las luces de nuestra casa por levantarse una pared vecina, en lo cual hay un cierto dolo natural, pues la privación de bienes se tiene por un mal. Otra razón es la del bien ajeno, el cual aun cuando no nos daña, sentimos sin embargo que no haya sido solo para nosotros, y esta es como una forma del deseo. La tercera es cuando no quisiéramos que los otros consiguiesen lo que nosotros, a lo que deseamos o hemos deseados sin haber podido alcanzarlo; y es mayor esa envidia si se trata de bienes que creemos conveniente disfrutar, y no los tenemos, o que se adjudican a otros cuando opinamos que deberían correspondernos propiamente, como la dignidad a un noble, forma a la cual se llama celos. Por último, existe la cuarta cuando el bien nos duele simplemente y sin mira alguna de nuestras utilidades, sino solo por creer malo que los otros estén bien, la cual es la verdadera y más propia naturaleza de la envidia, como la del diablo y de sus progénitos» (Vives, 1925, 323, 329).

<sup>68</sup> Plutarco 1996, 73 537D.



tarco sostiene que «del mismo modo que los infortunios hacen cesar la envidia pero, a su vez, no suprimen los odios. Pues se odia a los enemigos, incluso cuando están humillados, pero del infortunado nadie siente envidia»<sup>69</sup>.

Y, en otro sentido, Plutarco afirma que «crece el odio, en efecto, hacia quienes más se entregan a la maldad, en la mayor medida que se siente mayor envidia por quienes más parecen progresar en la virtud»<sup>70</sup>.

En un interesante análisis sobre el odio, Thiebaut, parte de afirmar que, en primer lugar, algunos odios que califica de «cortesanos» definen nuestra identidad. Así cuando se dice cotidianamente que «odiamos algo –una forma de vestir o de comportarse– y ponemos así en el ejercicio de nuestras marcas de pertenencia social, de establecimiento jerárquico de los mejores y de los peores por medios de los gustos y de los hábitos, y definimos, de tal modo, los límites y fronteras de nuestro grupo frente a otros»<sup>71</sup>. De esta forma, Thiebaut sintetiza esta visión cuando sostiene que «dime lo que odias, cabría pensar, y retratarás tus virtudes, el mejor rostro de tu identidad»<sup>72</sup>.

En segundo lugar, Thiebaut, hace suya la distinción de la escolástica cuando propone diferenciar el *odium abominationis*, que es primariamente, el firme desprecio de alguna cualidad negativa, y solo derivativamente de la persona que pudiera poseerla, del *odium inimicitiae*, que se dirige, por el contrario, a las personas. Thiebaut sostiene que «mientras el primero es, cuando rechaza el mal, hasta digno de alabanza, y no renuncia a su nombre, el segundo es una violación del mandato de amor universal y, por ende, condenable»<sup>73</sup>. En este sentido, Thiebaut aplica esta distinción escolástica a su línea argumental y considera que «podríamos decir entonces, que el primer tipo de odio, el desear personalmente el mal de aquellos que nos caen antipáticos, será, por algún tipo de razones, malo, pues nos daña y les daña (o nos daña en el mismo querer dañarlos), mientras que estos otros odios, abstractos o generales, por así decirlo, pueden ser quizás buenos... si lo que se odia es, precisamente, algo malo, como la crueldad, el despotismo o la tiranía»<sup>74</sup>.

En tercer lugar, Thiebaut afirma lo complejo que resulta el sentimiento del odio ya que «no *le* odiamos; odiamos *lo* que él hace, odiamos su odio. La clave para redimirnos de ese odio (y notemos, de nuevo, que luchamos con la paradoja del odio: sentimos lo mismo que el odiador malo, el odio, pero no queremos sentirlo como, decimos, él lo hace) es que, paradójicamente, queremos tomar distan-

<sup>69</sup> Plutarco 1995, 75 538B.

<sup>70</sup> Plutarco 1996, 74 537 E-F.

<sup>71</sup> C. Thiebaut 2007, 32-33.

<sup>72</sup> C. Thiebaut 2007, 34.

<sup>73</sup> C. Thiebaut 2007, 39.

<sup>74</sup> C. Thiebaut 2007, 36.

cia de una emoción que ponemos en marcha para hacérsela aceptable»<sup>75</sup>. Aunque se quiera tomar distancia es difícil ya que los odios acaban por definirnos. De esta forma, Thiebaut afirma que «odiar *cruelmente* la crueldad nos pone ante la paradoja de que nosotros mismos somos crueles cuando más la rechazamos; la potencia negativa del objeto se transfiere de la fuerza negativa de nuestro rechazo... y nos hace sujetos definidos en esa, y por esa, negatividad. Al menos cuando y respecto a lo que odiamos»<sup>76</sup>.

En cuarto lugar, Thiebaut sostiene que «los odios políticos pueden nacer de un desprecio (a las mujeres, a los homosexuales), pero se consolidan porque lo odiado se entiende como amenaza, como un peligro que, a su vez, nos odia. Es, pensamos, activo contra nosotros y nos exige una respuesta, definitiva y agresiva, no menos activa: hay una conjura, latente o patente, de quien es homosexual y que, al reclamar el derecho al matrimonio, destruye la familia; de los judíos que, con una conjura internacional, amenazan las decentes sociedades cristianas; los fanáticos islámicos que cometen actos terroristas y quieren destruir Occidente; de las mujeres que, queriendo subvertir los roles tradicionales, cuestionan la imagen de los varones. Como en todo, cabe establecer matices y precisiones, perfilar los diagnósticos y las causas de toda esta gama de actitudes»<sup>77</sup>.

Por último, la conclusión pesimista de Thiebaut, es entonces que «el odio *siempre nos acompañará*. No solo como reducción, patológica, de nuestras complejidades, sino como la otra cara, siempre elusiva, pero siempre amenazante, de nuestras convicciones y de nuestras decisiones»<sup>78</sup>.

## 2. ALTERIDAD

En su obra *Barbarie. De ellos y de los nuestros*, Fernández Buey hace un panorama siguiendo el esquema de la *gran migración*, la *gran perturbación*, la barbarie en siglo XX y el nuevo racismo<sup>79</sup>. A continuación, se ampliarán los puntos de este esquema desde, en ocasiones, un nuevo análisis, con estos puntos: a) *La gran migración*. Aristóteles v. Estoicos; b) *La gran perturbación*. Ginés de Sepúlveda v. Las Casas; c) «¿*Quiénes son los bárbaros después del siglo XX?*» De nuevo, la paradoja de Montaigne v. Ética de la alteridad; d) *La fuerza del prejuicio*. Racismo diferencialista o cultural v. Derechos humanos

<sup>75</sup> C. Thiebaut 2007, 38-39.

<sup>76</sup> C. Thiebaut 2007, 41.

<sup>77</sup> C. Thiebaut 2007, 43-44.

<sup>78</sup> C. Thiebaut 2007, 49. El énfasis es añadido.

<sup>79</sup> F. Fernández Buey 1995, 33.

## 2.1. La gran migración. Aristóteles v. Estoicos

En la Antigüedad clásica, los griegos acuñaron, según Fernández Buey el término barbarie con las características de «crueldad, salvajismo o primitivismo esenciales atribuidos siempre al otro, a los otros, a la in-cultura del prójimo»<sup>80</sup>. Es una noción de barbarie como extranjería, que habitualmente conlleva la consideración de inferioridad cultural del otro y pasó de los griegos a los romanos casi sin variaciones»<sup>81</sup>.

En este sentido, Fernández Buey sostiene que lo griego (la *oikoumene* y la lengua griega) se identifica con la humanidad propiamente dicha, con la humanidad que tiene logos y que es capaz de constituir una sociedad civil. «Bárbaro» es extranjero e inferior: humano no completamente humano<sup>82</sup>. Sabine afirma que Aristóteles cree, en realidad, que solo en el caso muy limitado de la Ciudad-Estado se produce el desarrollo superior, y atribuye esto al hecho de que, entre todos los hombres, solo los griegos tienen la facultad de tal desarrollo<sup>83</sup>.

Un elemento a tener en cuenta es que, en aquella época, se consideraba la esclavitud de seres humanos como algo natural. En la obra *Política*, Aristóteles afirma que los elementos que componen las polis y su desarrollo son la relación entre marido y mujer y la relación entre amo y esclavo<sup>84</sup>. Jaeger añade la relación padre e hijo<sup>85</sup>. Se afirma en la obra *Política*:

«Por eso dicen los poetas:

*Justo es que los helenos manden sobre los bárbaros.*

Entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza»<sup>86</sup>.

Para definir esclavitud, Aristóteles considera que «el que, siendo hombre, no se pertenece por naturaleza a sí mismo, sino a otro, ese es por naturaleza esclavo. Y es hombre de otro el que, siendo hombre, es una posesión»<sup>87</sup>. En esta línea, Sabine afirma que «ejemplo de esto es la relación entre amo y esclavo en la que este último existe enteramente en provecho de su amo»<sup>88</sup>. Para Strauss,

<sup>80</sup> F. Fernández Buey 1995, 33.

<sup>81</sup> F. Fernández Buey 1995, 33.

<sup>82</sup> F. Fernández Buey 1995, 34.

<sup>83</sup> G.H. Sabine 2006, 114.

<sup>84</sup> L. Strauss 1987, 135; Aristóteles 1999, 46-47 1252<sup>a</sup>2.

<sup>85</sup> W. Jaeger 2002, 312. Aristóteles 1999, 53. 1253b1-2.

<sup>86</sup> Aristóteles 1999, 47 1252b4-5.

<sup>87</sup> Aristóteles 1999, 56 1253b6.

<sup>88</sup> G.H. Sabine 2006, 112.

el esclavo por naturaleza es «aquel que tan diferente de otros hombres como alma de cuerpo u hombre de bestia, que es capaz solo de trabajo corporal, y que comparte en razón solo en la extensión de percibir u obedecerlo»<sup>89</sup>.

Existe una cierta controversia ya que la teoría de la esclavitud natural de Aristóteles incluye el presupuesto, que sirve como elemento justificatorio, de que los amos son virtuosos mientras los esclavos, no. De esta forma, Aristóteles sostiene que «el vencedor sobresale siempre por algo bueno, de modo que parece que no existe la fuerza sin la virtud y que la discusión es solo sobre la justicia»<sup>90</sup>. Esto es remarcado por Strauss cuando afirma que «puede añadirse que el aparente interés de Aristóteles en basar la esclavitud en la superioridad de la virtud del amo más que sobre la mera fuerza tiene un sentido excelente como estrategia para humanizar la práctica contemporánea de la esclavitud»<sup>91</sup>.

Por otro lado, Guthrie sostiene que «con un esclavo, *en cuanto* que es esclavo, no puede hacer amistad, porque un esclavo como tal es exactamente un instrumento vivo y con algo semejante no hay nada en común, pero *en cuanto* hombre si puede haber algo en común, porque entre personas que ‘pueden participar de la ley o del acuerdo’ parece que existe una idea de justicia y por lo tanto también de amistad con un esclavo, en la medida que es un hombre»<sup>92</sup>.

La *Gran migración* es la situación, en la decadencia del Imperio romano, donde los –anteriormente considerados– *bárbaros*, inmigrantes de otras culturas, se integran o están integrados en la sociedad romana como soldados o campesinos<sup>93</sup>. Fernández Buey afirma que «por cruel que haya sido o siga siendo su comportamiento, al antiguo bárbaro triunfador deja de ser bárbaro cuando comprende, ya desde el poder, toda la carga de significación peyorativa que el miembro de la otra cultura en la que está integrado daba a esa palabra»<sup>94</sup>.

Frente a la visión de la esclavitud natural, vigente en el mundo antiguo, se sitúan los estoicos, con sus ideas de la igualdad natural de todos los seres humanos y su visión cosmopolita que los concebía como ciudadanos del mundo. En la obra *Vida de los filósofos ilustres*, de Diógenes Laercio, se habla de Zenón de Citio, uno de los primeros estoicos, que sostiene que «la libertad es la facultad de actuar por sí mismo, y la esclavitud la privación de tal autodeterminación. También hay otra esclavitud que consiste en la sumisión, y una tercera, que reside en ser propiedad de otro y estar sometido, a la que se opone la dominación

<sup>89</sup> L. Strauss 1987, 157.

<sup>90</sup> Aristóteles 1999, 60 1255<sup>a</sup>3.

<sup>91</sup> L. Strauss 1987, 138.

<sup>92</sup> W.K.C. Guthrie 2012, 910; Aristóteles 1999, 62 1255b12-14.

<sup>93</sup> F. Fernández Buey 1995a, 57.

<sup>94</sup> F. Fernández Buey 1995a, 57-58.

del amo, que es también ella algo malo»<sup>95</sup>. Este autor estoico también defendió los ideales cosmopolitas<sup>96</sup>.

En *De los deberes*, Cicerón afirma que «la naturaleza prescribe también que el hombre mire por el hombre, cualquiera que sea su condición, por ser precisamente hombre, es necesario, según la misma naturaleza que sea común la utilidad de todos. Y, siendo esto así, todos estamos contenidos por la misma y única ley natural, y en este caso ciertamente se prohíbe por la ley natural causar daño a otro»<sup>97</sup>. En *Las paradojas de los estoicos*, Cicerón sostiene que «todos los sabios son libres y todos lo estultos, siervos»<sup>98</sup>.

En sus *Meditaciones*, Marco Aurelio habla de la idea cosmopolita de ciudadanos del mundo y la igualdad de todos los seres humanos ante la ley cuando afirma que «tú eras, amigo mío, ciudadano de esta gran urbe del mundo. ¿Qué importa que lo hayas sido por cinco años o por tres? Lo que esta regulado por las leyes es igual a cada uno. ¿Qué hay de extraordinario en que te destierre de esta ciudad, no digo un tirano o un juez inicuo, sino la misma naturaleza que te había introducido? Es lo mismo que si el pretor despidiese de la escena al comediante que él mismo ha contratado»<sup>99</sup>.

La influencia estoica es patente en el cristianismo. Se explicita especialmente en la *Carta a los Gálatas* de San Pablo que escribe mostrando el espíritu igualitario de la nueva religión: «no hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay varón ni mujer, todos sois uno en Cristo»<sup>100</sup>.

## 2.2. La gran perturbación. Ginés de Sepúlveda v. Las Casas

El encuentro de dos mundos que se produjo a partir de 1492 entre América y Europa han tenido diversas lecturas a lo largo del tiempo. Fernández Buey afirma que esto coincide con lo que los indios americanos, y en su nombre Bartolomé de las Casas, llamaron «la gran perturbación»<sup>101</sup>. La Controversia de Valladolid

<sup>95</sup> D. Laercio 2007, 377 VII 121-122.

<sup>96</sup> Plutarco escribió «la muy admirada República de Zenón, el fundador de la escuela estoica, tiende fundamentalmente a este único principio que no vivamos en ciudades ni países separados unos de otros por leyes particulares, sino que consideremos a todos los hombres compatriotas y conciudadanos y que haya un solo mundo y ordenamiento, como una multitud asociada y constituida con arreglo a una ley común». Según aparece en los *Discursos I y II sobre la fortuna o la virtud de Alejandro Magno*, I, 6, de Plutarco citado por Sevilla Rodríguez 1991, 125.

<sup>97</sup> Cicerón 2015, 238.

<sup>98</sup> Cicerón 2000, 19.

<sup>99</sup> Marco Aurelio 2018, 172.

<sup>100</sup> Gálatas, 3, 28.

<sup>101</sup> F. Fernández Buey 1995a, 67.

entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas tiene la relevancia en la Historia de las Ideas de sentar las bases de la comprensión de la alteridad, siendo visiones contrapuestas y manifestaciones, ambas, del cristianismo, del Derecho natural y de Occidente.

Por un lado, Ginés de Sepúlveda defiende su tesis que justifica que con el mejor derecho los indios son sometidos al poder de los cristianos debido a su naturaleza bárbara<sup>102</sup>. Antes de esa dominación, los indios eran «todos bárbaros en sus costumbres y la mayor parte, por naturaleza, sin letras, ni prudencia y contaminados de muchos vicios bárbaros»<sup>103</sup>.

Este autor justifica que por Derecho natural los indios deben «obedecer a las personas más humanas, más prudentes y más excelentes, para ser gobernadas con mejores costumbres e instituciones, si *previa la admonición*, rechazan tal autoridad, pueden ser obligadas a aceptarla por las armas»<sup>104</sup>. Y añade que tal guerra será justa por Derecho natural siguiendo a Aristóteles y Santo Tomás<sup>105</sup>. En efecto, como señala Pérez Luño, la argumentación de Sepúlveda quiere guardar máxima fidelidad al pensamiento aristotélico, en especial su justificación de la esclavitud como natural<sup>106</sup>.

En su respuesta a Ginés de Sepúlveda, basándose en la tradición, Bartolomé de las Casas diferencia 4 tipos de bárbaros:

1.– Bárbaro en *sentido impropio y amplio*: «todo hombre cruel, inhumano, fiero y violento, alejado de la humana razón ya por impulso de la ira o de la naturaleza»<sup>107</sup>; 2.– Aquellos que *carecen de idioma literario* correspondiente a su idioma materno ( idioma literario, que entre nosotros, es el latín) y así no saben expresar en él lo que piensan<sup>108</sup>; 3.– Bárbaro en *sentido propio y estricto*: «aquellos hombres que, por impío o pésimo instinto, o por las malas condiciones de la región que habitan, son crueles, feroces, estólidos, estúpidos y ajenos a la razón, los cuales no se gobiernan ni con leyes ni con derecho, ni cultivan la amistad ni tienen constituida la república o la ciudad de una manera política<sup>109</sup>; 4.– La cuarta clase de bárbaros son «aquellos que no conocen a Cristo»<sup>110</sup>.

<sup>102</sup> J.G. de Sepúlveda, B. de las Casas 1975, 61.

<sup>103</sup> J.G. de Sepúlveda, B. de las Casas 1975, 61. Es interesante porque esta visión de Ginés de Sepúlveda ha tenido influencia posterior. Como hace notar Fernández Liesa que el art. 22.1 del Pacto del la Sociedad de Naciones, vigente a principios del siglo XX, hacía referencia a la «misión sagrada de civilización» y hacía la distinción entre civilizados, bárbaros y salvajes (Fernández Liesa 2012, 35).

<sup>104</sup> J.G. de Sepúlveda, B. de las Casas 1975, 61.

<sup>105</sup> J.G. de Sepúlveda, B. de las Casas 1975, 61.

<sup>106</sup> Pérez Luño 1992, 195.

<sup>107</sup> J.G. de Sepúlveda, B. de las Casas 1975, 125. Vid. F. Fernández Buey 1995a, 71-72.

<sup>108</sup> J.G. de Sepúlveda, B. de las Casas 1975, 126.

<sup>109</sup> J.G. de Sepúlveda, B. de las Casas 1975, 127.

<sup>110</sup> J.G. de Sepúlveda, B. de las Casas 1975, 140.

En su argumentación, Bartolomé de las Casas está interesado en los bárbaros en sentido estricto, los de la tercera categoría, y afirma que son raros y «pocos en número»<sup>111</sup>. La asunción, que se atribuye a Aristóteles, que para este grupo humano está justificada la sumisión o esclavitud, incluso mediante la guerra, es puesta en cuestión. Explica Fernández Buey que, en este punto, Bartolomé de las Casas no tiene inconveniente en separarse de la doctrina del Filósofo y prefiere la «mansedumbre» y la «caridad», «la «piedad» y la «misericordia» cristianas para con tales personas (porque son «hermanos», porque «han sido creados a imagen de Dios», porque entre ellos quizá habrá «algunos nobles predestinados para el reino de Cristo»)<sup>112</sup>. En concreto, Bartolomé de las Casas dice literalmente en la *Apología*:

«Mandemos a paseo en esto a Aristóteles, pues de Cristo, que es verdad eterna, tenemos el siguiente mandato: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Mateo, 22) y de nuevo el apóstol Pablo dice: «La caridad no busca lo que es suyo, sino lo que es de Jesucristo» (Epístola a los Corintios, 13)»<sup>113</sup>.

De esta forma Pérez Luño afirma que las notas definitorias del alcance y significación del derecho natural a la libertad son precisadas por Las Casas con nitidez. Se trata de un derecho *originario, universal, necesario e igual para todos los hombres*, lo que le permite rebatir, de forma expresa e inequívoca, todo tipo de sujeción del hombre por el hombre, siglos antes de que este principio se presentara como una conquista imprescindible para el efectivo disfrute de la libertad (Pérez Luño, 1992, 163).

La conclusión para Fernández Buey es que «lo que la *gran perturbación* enseña al europeo es, en suma, la pluralidad de vivencias en el descubrimiento de la alteridad. El otro no es lo que se dice vulgarmente. El otro no es lo que creemos que es. Y esto nos obliga a revisar lo que pensamos de la propia cultura»<sup>114</sup>.

### 2.3. «¿Quiénes son los bárbaros después del siglo XX?» De nuevo, la paradoja de Montaigne v. Ética de la alteridad

La reflexión que realiza Fernández Buey, en este punto, parte de plantearse si tiene sentido para Occidente seguir hablando de *los otros* como los bárbaros, después de los diversos acontecimientos del siglo XX, que pueden resumirse en

<sup>111</sup> J.G. de Sepúlveda, B. de las Casas 1975, 128.

<sup>112</sup> F. Fernández Buey 1995b, 158.

<sup>113</sup> J.G. de Sepúlveda, B. de las Casas 1975, 132-133.

<sup>114</sup> F. Fernández Buey 1995a, 78.

sus evocadores nombres como Auschwitz, el Gulag staliniano, Hiroshima<sup>115</sup>. Este un caso de lo que he denominado la *paradoja de Montaigne*<sup>116</sup>. En su célebre ensayo sobre los caníbales, este autor afirma «bien podemos llamarlos bárbaros, si consideramos las normas de la razón, mas no si nos consideramos a nosotros mismos, que los superamos en toda clase de barbarie»<sup>117</sup>.

Esta *paradoja de Montaigne* se concibe como una refutación del etnocentrismo. Desarrollando esta idea, Montaigne continúa afirmando que:

«(...) estimo que hay mayor barbarie en el hecho de comer un hombre vivo que en comerlo muerto, en desgarrar con torturas y tormentos un cuerpo sensible aún, asarlo poco a poco, dárselo a los perros y a los cerdos para que lo muerdan y lo despedacen (cosa que no solo hemos leído sino también visto recientemente, no entre viejos enemigos sino entre vecinos y conciudadanos y, lo que es peor, so pretexto de piedad y religión), que asarlo y comerlo después de muerto»<sup>118</sup>.

Desde esta perspectiva, Fernández Buey ha sostenido que «se habla siempre de la barbarie de los otros, de la barbarie de aquellos que no son *de los nuestros*»<sup>119</sup>. Para ver cómo hemos convivido y convivimos con la barbarie, es interesante cómo se refiere a determinadas actitudes de sus conciudadanos Sartre en *Reflexiones sobre la cuestión judía* cuando sostiene que «el antisemita ‘moderado’ es un hombre cortés que nos dirá suavemente ‘Yo no detesto a los judíos. Sencillamente, me parece preferible, por tal y cual razón, que tomen parte reducida en la actividad del país’. Pero momentos después, si nos hemos ganado su confianza agregará con más abandono: ‘Mire usted, ha de haber algo en los judíos; a mi me molestan físicamente.’»<sup>120</sup>.

Y, en otro fragmento de esa obra, Sartre explica que «una misma acción realizada por un judío y por un cristiano no tiene el mismo sentido en ambos casos; el judío comunica a todo lo que toca no sé que execrable cualidad. Lo primero que los alemanes prohibieron a los judíos fue el acceso a las piscinas: les parecía que si el cuerpo de un israelita se sumergía en esa agua cautiva la ensuciaría por completo. Literalmente, el judío mancha hasta el aire que respira»<sup>121</sup>.

Algunos acontecimientos históricos del siglo XX pueden hacer reflexionar, como se ha visto, sobre la noción de barbarie<sup>122</sup>. Las implicaciones de que *nunca*

<sup>115</sup> F. Fernández Buey 1995a, 178.

<sup>116</sup> Pérez de la Fuente 2006, 94.

<sup>117</sup> M. Montaigne 2003, 238.

<sup>118</sup> M. Montaigne 2003, p. 237.

<sup>119</sup> F. Fernández Buey 1995a, 187.

<sup>120</sup> J. P. Sartre, 1960, 11-12.

<sup>121</sup> J. P. Sartre 1960, 32.

<sup>122</sup> O. Pérez de la Fuente 2014, 1-44.



más se repitan estos hechos, se imponen como un imperativo moral, educativo, e incluso jurídico, de la memoria<sup>123</sup>.

Frente a la paradoja de Montaigne, se puede defender una ética de la alteridad, basada en la virtud cosmopolita. Es importante considerar que esta visión ética que se basa en la alteridad, no es un sinónimo de relativismo. La virtud cosmopolita, de la que forma parte la ética de la alteridad, son una serie de prácticas y disposiciones morales que son previas a la noción de Derechos Humanos. Esa debería ser la noción de virtud cívica. La ética de la alteridad se opone, obviamente, a cualquier forma de alterofobia ya que el odio al otro no lo reconoce como un igual. Las ideologías que defienden el etnocentrismo, la xenofobia, el racismo, el fundamentalismo cultural y el fundamentalismo religioso son incompatibles con la ética de la alteridad<sup>124</sup>.

La cuestión es que toda identidad es particular y su afirmación presupone una alteridad. El discurso identitario es limitado necesariamente y la clave de la *ética de la alteridad* es que una identidad se legitima en la inclusión de la alteridad. Para poder considerar que el «momento ético» se produce con el contraste con el *otro*, existen unos límites claros en el uso de la violencia y en el concepto más general del daño a terceros. La ética de la alteridad no supone renunciar a las propias creencias, sino supone una actitud abierta y crítica frente a los valores<sup>125</sup>. La Regla de Oro, que es el mínimo común moral de la Humanidad, está incorporada a la ética de la alteridad. En este sentido, Gensler propone un nuevo enunciado a la Regla de Oro, que hace frente a algunas críticas de las formulaciones tradicionales: «*trata a los demás, cómo tú consientas ser tratado en la misma situación*»<sup>126</sup>.

Un mundo global tiene nuevos imperativos éticos, nuevos léxicos morales que comprenden una nueva re-interpretación actualizada de los valores humanísticos. Bajo esta perspectiva, la ética de la alteridad estaría comprendida por dos niveles de desarrollo: a) Una identidad es legítima según sus mecanismos de inclusión de la alteridad; b) Redefinición de los lazos de solidaridad humana, más allá de la identidad, para con la alteridad<sup>127</sup>.

#### **2.4. La fuerza del prejuicio. Racismo diferencialista o cultural v. Derechos humanos**

El racismo biológico, basado en los genes, ha sido refutado científicamente. La conclusión más relevante del análisis del genetista Cavalli-Sforza es que en la

<sup>123</sup> O. Pérez de la Fuente 2010, 91-120.

<sup>124</sup> O. Pérez de la Fuente 2006, 92.

<sup>125</sup> O. Pérez de la Fuente 2006, 91-92.

<sup>126</sup> H. J. Gensler 2013, 2; O. Pérez de la Fuente 2017, 80.

<sup>127</sup> O. Pérez de la Fuente 2017, 84.

especie humana el concepto de raza no sirve para nada<sup>128</sup>. La complejidad, variabilidad y mutabilidad de la composición genética de los seres humanos convierte en arbitrario, desde el punto de vista científico, establecer una determinada clasificación en torno al concepto de raza<sup>129</sup>. Sin embargo, persiste el racismo. Como sostiene Balibar, «la idea de un ‘racismo sin raza’ no es tan revolucionaria como se pudiera imaginar»<sup>130</sup>. Xenofobia proviene, como término, de la Grecia clásica y se basaba en la oposición, analizada, entre civilización y barbarie.

Se puede distinguir, siguiendo a Taguieff, el *racismo-ideológico* que consistiría que el conjunto organizado de representaciones y creencias, del *racismo-prejuicio* e incluye la esfera de las opiniones y de las actitudes, y finalmente, estaría el *racismo-comportamiento*, donde se sitúan las prácticas de discriminación, de persecución, incluso de exterminio»<sup>131</sup>.

En un interesante análisis, Taguieff disecciona las prácticas y los discursos del racismo-ideología actual de los diferentes actores que se basan en presupuestos, en connotaciones, en afirmaciones sutiles que fomentan prejuicios, según las siguientes características:

1.– *Rechazo de lo universal*: rechazo de la unidad de la especie humana o de la común humanidad;

2.– Una *categorización fija de los individuos*, que supone la *desrealización* de la dimensión del individuo;

3.– Un *postulado de la diferencia absoluta* entre las categorías: las diferencias entre las «razas» o las «culturas» se absolutizan, estas dejan de ser una diferencia y los términos devienen incomparables. Sigue la tesis de la inasimilabilidad de los individuos de tal «raza» definida a cualquier otra «raza».

4.– La *naturalización*, que comienza históricamente por la *biologización*, de la diferencias entre las «identidades» colectivas previamente absolutizadas: las distancias culturales y la fronteras nacionales devienen barreras insuperables.

5.– La *interpretación desigualitaria de las diferencias* reconocidas como naturales, insuperables y «eternas»<sup>132</sup>.

<sup>128</sup> Cavalli Sforza argumenta que «la verdad es que en la especie humana el concepto de raza no sirve para nada. La estructura de las poblaciones humanas es sumamente compleja y varía de unas regiones a otras, de unos pueblos a otros. Siempre hay gradaciones, debidas a las continuas migraciones dentro y fuera de las fronteras nacionales, que impiden realizar separaciones netas». Cavalli Sforza 1994, 254.

<sup>129</sup> Según Cavalli Sforza, «Darwin señala que el número de razas identificadas por distintos investigadores varía mucho de unos a otros. Es lo que sigue sucediendo hoy, pues podemos encontrar clasificaciones recientes en las se enumeran de tres a 60 ‘razas’. Puestos a precisar, se podrían contar muchas más, pero no se ve utilidad. Todas estas clasificaciones son igual de arbitrarias» Cavalli Sforza 1994, 247.

<sup>130</sup> Balibar 1988, 40.

<sup>131</sup> Taguieff 1995, 145.

<sup>132</sup> Taguieff, 1987, 314-323

El racismo en la actualidad es un nuevo racismo, llamado diferencialista o, a veces, racismo cultural, que se sitúa en el nivel de las creencias y representaciones del racismo ideológico. Este racismo diferencialista, según Taguieff, se basa «en el principio de inconmensurabilidad radical de las formas culturales diferentes»<sup>133</sup> cuya evidencia principal es «la idea de que ciertos ‘grupos humanos’ (la expresión es en sí un eufemismo) son inasimilables, por el hecho, de su diferencia radical»<sup>134</sup>.

Esto hace replantear cuál es la mejor estrategia del antirracismo y de la izquierda frente a, por ejemplo, el discurso antiinmigración del Frente Nacional en Francia<sup>135</sup>. Siguiendo a Balibar este racismo «tiene en la mira especialmente a grupos poblacionales de trabajadores (inclusive de trabajadores virtuales, de los que forman parte los refugiados) provenientes del mundo «subdesarrollado» ex colonial o semi colonial un fenómeno de larga data en Europa, aun en sus formas violentas»<sup>136</sup>. A continuación, Balibar considera que existe también racismo entre grupos humanos internos a los países<sup>137</sup>.

En su obra titulada *Igualibertad*, Balibar denuncia que hay al menos dos maneras de producir ‘no personas’: la mercantilización y la exclusión de la alteridad. De esta forma, este autor afirma que «una procede según la línea de transformación de los seres humanos en ‘cosas’, es decir en mercancías importadas y exportadas, que también puede volverse ‘excedentarias’ o ‘desechables’, habiendo perdido su valor de uso. La otra procede según la línea de transformación de los extranjeros (no solamente *foreigners*, definidos por su nacionalidad, sino *strangers*, definidos por su cultura o su comportamiento), de Otros simplemente ‘relativos’ en Otros ‘absolutos’, por tanto en enemigos, y sobre todo en enemigos ‘por la raza.’»<sup>138</sup>.

Para enmarcar, según Balibar, el horizonte ideológico del ‘racismo europeo’, este consiste tanto en un ‘rechazo por el otro’, estigmatizado racial y culturalmente, como en una exacerbación de la percepción de las diferencias intraeuropeas y, de alguna forma, en una ‘autorrealización’ de Europa en un nuevo sentido: dirige ese vector contra sí misma»<sup>139</sup>.

En otro trabajo sobre el racismo, Taguieff nos invita a reflexionar sobre el tránsito «de la educación científica de la Humanidad a la represión judicial de los ‘racistas’: medio siglo de antirracismo»<sup>140</sup>. Frente a este nuevo racismo dife-

<sup>133</sup> Taguieff 1995, 168.

<sup>134</sup> Taguieff 1995, 178.

<sup>135</sup> Taguieff 1991, 15.

<sup>136</sup> Balibar 2005, 49-50.

<sup>137</sup> Balibar 2005, 49-50.

<sup>138</sup> Balibar 2017, 337-338.

<sup>139</sup> Balibar 2005, 50.

<sup>140</sup> Taguieff 1998, 79.

rencialista, se ha de oponer la cultura de los derechos humanos que tiene como frontispicio el art. 1 de la Declaración Universal de derechos humanos, aprobada por la Asamblea General de Naciones Unidas en 1948, que afirma que «los seres humanos nacen y permanecen, libres e iguales, en dignidad y derechos». Frente a la absolutización de las diferencias, cabe defender: a) La mezcla, el mestizaje y el diálogo con vías antirracistas; b) Una militancia intercultural activa contra las manifestaciones del lenguaje del odio y los delitos de odio; c) Unas políticas educativas que incluyan la enseñanza obligatoria en las escuelas y Universidades de los derechos humanos, incluido el principio de igualdad dignidad de los seres humanos y el derecho de igualdad y no discriminación por origen racial o étnico, entre otras características.

### 3. ALGUNAS CONCLUSIONES SOBRE ODIO Y ALTERIDAD

Sobre si la ira es buena como elemento para luchar para las injusticias –en la línea de Aristóteles, Nussbaum y Thiebaut– o la consideración de Séneca de que la ira siempre es mala, cabe plantear que parte del problema es una cuestión de adecuada percepción de la realidad. La cuestión reside en cuándo se dan –realmente– los elementos para clamar por una injusticia o bien, se dan ciertos casos de cólera por una pretendida afrenta.

Sobre si existe un odio bueno, como defiende Plutarco, o el odio siempre es malo, como sostiene Spinoza, parece que el perspicaz análisis de Thiebaut sobre este tema nos inquieta y nos deja alguna duda por resolver. En síntesis, este autor plantea que, en primer lugar, lo que odias retrata, tus virtudes, es el mejor rostro de tu identidad. En segundo lugar, los odios a personas son malos, sin embargo, los odios abstractos y generales podría ser buenos, si se odia algo malo. Así, odiar *cruelmente* la crueldad nos pone ante la paradoja de que nosotros mismos somos crueles cuando más la rechazamos; la potencia negativa del objeto se transfiere de la fuerza negativa de nuestro rechazo. En tercer lugar, los odios políticos pueden nacer de un desprecio (a las mujeres, a los homosexuales), pero se consolidan porque lo odiado se entiende como amenaza, como un peligro que, a su vez, nos odia. En conclusión, el odio *siempre nos acompañará*, es la otra cara, siempre elusiva, pero siempre amenazante, de nuestras convicciones y de nuestras decisiones<sup>141</sup>.

La Real Academia define xenofobia como «fobia a los extranjeros» y surge como término en la Antigüedad clásica. Es en ese contexto donde surge la dicotomía entre civilización y barbarie, donde los extranjeros eran considerados bár-

---

<sup>141</sup> C. Thiebaut 2007.

baros. La teoría de la esclavitud natural de Aristóteles se basaba en el implícito de que los amos eran virtuosos y los esclavos carecían de virtudes. En oposición a estas jerarquías, los estoicos defendían la igualdad natural de los seres humanos, y que estos eran ciudadanos del mundo.

En el encuentro entre América y Europa en el siglo XVI, se produjo la controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. Uno de sus puntos de debate, fue si los indios eran bárbaros y esto qué implicaba. Mientras Sepúlveda defiende la dominación de los indios por los cristianos, justificada en el Derecho natural, debido a su barbarie, De Las Casas sostiene que, incluso en el sentido estricto de bárbaro, que son pocos en número, se les debe aplicar la piedad y misericordia cristianas.

Algunos acontecimientos históricos del siglo XX han hecho replantear la noción de barbarie, en la forma de la paradoja de Montaigne. El holocausto perpetrado por los nazis, el Gulag staliniano o la bomba atómica el Hiroshima son ejemplos de que Occidente no es ajeno a la noción de barbarie. Frente a esto, se propone una ética de la alteridad, basada en la noción de virtud cosmopolita, que afirme que una identidad es legítima en las condiciones de inclusión de su alteridad y que promueva una redefinición de los lazos de solidaridad.

Actualmente, el racismo biológico ha sido científicamente refutado. Sin embargo, persiste un racismo diferencialista o cultural, donde se exageran las diferencias, se defiende la inconmensurabilidad radical de las culturas y que existen grupos de seres humanos inasimilables. Frente a estas visiones, es necesario educar en derechos humanos, una militancia intercultural frente al lenguaje y los crímenes de odio y defender la mezcla, el mestizaje y el diálogo como vías antirracistas.

Si se acepta la tesis de que los odios políticos surgen de un desprecio, de una amenaza que también nos odia, se podría plantear el antagonismo entre civilización y barbarie, en la Antigüedad clásica, en términos de odio frente al amor por el género humano de los estoicos. Cabría plantear que el odio a los bárbaros, como amenaza, está en Sepúlveda frente al amor cristiano por el diferente de Las Casas. El odio se manifestó en el siglo XX como motor histórico, en varios acontecimientos reseñados, frente a colectivos que se percibían como amenaza. A esto se le puede oponer la ética de la alteridad, basada en la virtud cosmopolita, que hace frente a cualquier forma de alterofobia. El racismo diferencialista o cultural enfatiza las diferencias colectivas, de forma absoluta. En cambio, la cultura de los derechos humanos y la militancia intercultural defiende un horizonte de convivencia para los iguales y los diferentes, bajo el principio de la igual dignidad de todos los seres humanos.

Volviendo a la polémica entre Aristóteles y Séneca sobre si existe una ira buena, cabe plantear que, si en las diferentes épocas de la Humanidad se han dado diversas injusticias, entonces la mejor estrategia sería la que nos propone la vía

de la cólera y sus imprevisibles consecuencias. O bien, poder buscar en la Historia de las Ideas como sentar las bases de un pensamiento y prácticas emancipatorias, que se promuevan como alternativas al odio y sus funestos efectos. Y hacer lo posible para no resignarse y vencer la inquietante tendencia de que el *odio siempre nos acompañara...*

## BIBLIOGRAFÍA

- AQUINO, T. de (2018), *Suma Teológica vol. IV Tratado de las Bienaventuranzas, Tratados de los actos humanos, Tratado de las pasiones*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, traducción de Miguel Ubeda Purkiss y Fernando Soria.
- ARISTÓTELES (1999), *Retórica*, Gredos, Madrid, traducción de Quintín Racionero.
- ARISTÓTELES (2000), *Ética nicomáquea*, Gredos, Madrid, traducción Julio Palli Bonet.
- BALIBAR, E. (1988), «¿Existe el neorracismo?», en BALIBAR, E., WALLERSTEIN, I., *Raza, nación y clase*, IEPALA, Madrid.
- BALIBAR, E. (2005), *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*, Gedisa, Barcelona, traducción de Luciano Padilla.
- BALIBAR, E. (2017), *La igualibertad*, Herder, Barcelona, traducción de Víctor Goldstein.
- BODEI, R. (2013), *La ira. Pasión por la furia*, Machado libros, Madrid, traducción de Juan Antonio Méndez.
- CAVALLI SFORZA, L. L. (1994), *Quiénes somos. Historia de la diversidad humana*, Crítica, Barcelona, 1994, traducción de Juna Vivanco.
- CICERÓN (2000), *Las paradojas de los estoicos*, Universidad Autónoma de México, versión de Julio Pimentel Álvarez.
- CICERÓN (2015), *Sobre los deberes*, Alianza, Madrid, traducción de José Guillen Cabañero.
- DESCARTES, R. (2017), *Tratado de las pasiones del alma*, Austral, Barcelona, traducción de Eugenio Frutos.
- FERNÁNDEZ BUEY, F. (1995a), *Barbarie. De ellos y de los nuestros*, Paidós, Barcelona.
- FERNÁNDEZ BUEY, F. (1995b), *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano*, Destino, Barcelona.
- FERNÁNDEZ LIESA, C. (2012), *Cultura y Derecho Internacional*, Universidad de Alcalá, Madrid.
- FOUCAULT, M. (2006), *Genealogía del racismo*, Editorial Alata Mira, La Plata, Argentina, traducción de Alfredo Tzveibel.
- GENSLER, H.J. (2013), *Ethics and the Golden Rule*, Routledge, New York and London.
- GLUCKSMAN, A. (2005), *El discurso del odio*, Taurus, Madrid, traducción de Mónica Rubio Fernández.
- GUTHRIE, W.K.C. (2012), *Historia de la Filosofía griega, vol. III Platón y Aristóteles*, Gredos Madrid, traducción de Alberto medina González.
- HUME, D. (1988), *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos Madrid, traducción de Félix Duque.
- JAEGER, W. (2002), *Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, traducción de José Gaos.

- LAERCIO, D. (2007), *Vidas de los filósofos ilustres*, Alianza, Madrid, traducción de Carlos García Gual.
- MARCO AURELIO (2018), *Meditaciones*, Taurus, Madrid, traducción de Miquel Dolç.
- MARINA, J.A., LÓPEZ PENAS, M. (2015), *Diccionario de los sentimientos*, Anagrama, Barcelona.
- MILLER, W. I. (1998), *Anatomía del asco*, Taurus, Madrid.
- MONTAIGNE, M. (2003), *Ensayos completos*, Cátedra, Madrid, traducción de Almudena Montojo.
- NIETZSCHE, F. (2017), *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, traducción de Andrés Sánchez Pascual.
- NIETZSCHE, F. (2018), *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid.
- NUSSBAUM, M. (2018), *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Víctor Altamirano.
- PÉREZ de la FUENTE, O. (2006), «Algunas estrategias para la virtud cosmopolita», *Derechos y Libertades*, núm. 15, 65-100.
- PÉREZ de la FUENTE, O., (2010), «Sobre el Holocausto: el imperativo de la memoria en el ámbito del derecho y de la Historia», *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad de la Coruña*, núm. 14, pp. 91-120.
- PÉREZ de la FUENTE, O. (2014), «Holocausto y derechos humanos» en Peces-Barba, Gregorio, Eusebio Fernández García, Rafael de Asis Roig, Javier Ansuategui Roig, Carlos Fernandez Liesa (eds.), *Historia de los derechos fundamentales*, tomo IV, vol V, Libro I, Dykinson, Madrid, 2014, pp. 1-44.
- PÉREZ de la FUENTE, O. (2017), «Un análisis de Regla de Oro como un enfoque intercultural para la resolución de conflictos», *Universitas*, núm. 26, pp. 68-98.
- PÉREZ LUÑO, A. E. (1992), *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, Trotta, Madrid.
- PLUTARCO (1995), *Obras morales y de costumbres. (Moralia)*. Vol. VIII., Gredos Madrid, traducción de Rosa María Aguilar.
- SABINE, G.H. (2006), *Historia de la Teoría Política*, Fondo de Cultura Económica, México, traducción de Thomas Landon Thorson.
- SARTRE, J. P. (1960), *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Sur, Buenos Aires, traducción de José Bianco.
- SAVATER, F. (2013), *Los siete pecados capitales*, DeBolsillo, Random House Mondadori, Barcelona.
- SÉNECA (2017), *De la cólera*, Alianza, Madrid, 2017, traducción de Enrique Otón Sobrino.
- SEPULVEDA, J. G. de, CASAS (1975), B. de, *Apología*, Editora Nacional, Madrid, traducción Angel Losada.
- SEVILLA RODRÍGUEZ, M. (ed.) (1991), *Antología de los primeros estoicos griegos*, Akal, Madrid.
- SLOTERDIJK, P. (2017), *Ira y tiempo*, Siruela, Madrid, traducción de Migue Angel Vera Cernuda y Elena Serrano Bertos.
- SPINOZA, B. (2017), *Ética*, Ediciones de la Espuela de Plata, Sevilla, traducción de Manuel Machado.
- STRAUSS, L. (1987), *History of Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, London.

- TAGUIEFF, P. A. (1987), *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Editions Le Decouverte, France.
- TAGUIEFF, P. A. (dir.) (1991), *Face au racisme. Les moyens d'agir* vol. 1, Le Decouverte, París.
- TAGUIEFF, P. A. (1995), «Las metamorfosis ideológicas del racismo y las crisis del antirracismo» ALVITE, J. P. (comp.), *Racismo, antirracismo e inmigración*, Tercera prensa -Hirugarren Prentsa, Donostia, pp. 143-204.
- TAGUIEFF, P. A. (1998), «Le racisme», *Cahiers du CEVIPOF*, núm. 20, pp. 4-104.
- TAYLOR, Ch. (1997), *Argumentos filosóficos, Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Paidós, Barcelona, traducción de Fina Birulés
- THIEBAUT, C. (2007), «Un odio que siempre nos acompañará...», en CRUZ, M. (coord.), *Odio, violencia y emancipación*, Gedisa, Barcelona, 2007, pp. 29-50.
- THIEBAUT, C. (2018), «El presente, la memoria y el resentimiento. Una forma quebrada de sentimiento moral» en THIEBAUT, C., GÓMEZ RAMOS, A., *Las razones de la amargura. Variaciones y tientos sobre el resentimiento, el perdón y la justicia*, Herder, Barcelona, pp. 29-50.
- THIEBAUT, C., GÓMEZ RAMOS (2018), A., *Las razones de la amargura. Variaciones y tientos sobre el resentimiento, el perdón y la justicia*, Herder, Barcelona.
- VIVES, L. (1925), *Tratado del alma*, Ediciones de La Lectura, traducción de José Ontañón.