

LIBERTADES BÁSICAS Y NEUTRALIDAD ESTATAL: EL NIVEL DE LA JUSTIFICACIÓN

PURA SÁNCHEZ ZAMORANO*

En los últimos años, las libertades de conciencia y pensamiento, opinión y expresión, reunión y asociación, y el Estado neutral que las garantiza, han sido cuestionados tanto en la práctica como en la teoría. En la práctica, basten como ejemplos el neo-fundamentalismo de numerosos movimientos sociales y políticos, o la violencia de algunos nacionalismos. En la teoría, el caso más conocido y paradójico quizá sea el de John Rawls quien, precisamente en nombre de la tolerancia y neutralidad «liberales» de su «*Ley de Gentes*», recomienda respeto, a nivel internacional (inter-estatal), por las comunidades confesionales y sus tradiciones¹.

Ahora bien, según la tradición liberal, en ninguno de sus sentidos, cívico o político, nos exige la tolerancia respetar «confesión» alguna, (sea ésta religiosa, moral, nacionalista, racial o laicista-revolucionaria), si la interpretación e institucionalización de dicha confesión se hallan en manos del Estado, o dependen de la violencia de los grupos que fueren; el respeto se debe ante todo a individuos, aspira a ser universal e implica, por tanto, serios límites a la fuerza y al menoscabo, por parte del Estado, de los «bienes fundamentales» individuales. El respeto, precisamente, exige un Estado no-confesional, no-perfeccionista, neutral; pues no puede esperarse de un Estado que promueve (o manipula) una concepción *particular* de lo que sea «bueno en la vida humana», que trate los intereses de todos sus ciudadanos con la misma consideración. Con todo, ¿pueden los límites a la fuerza y la propia neutralidad estatal *justificarse neutralmente*? ¿Y qué querría ello decir?

También en los últimos años, la filosofía política ha venido debatiendo el problema de «la coherencia interna del liberalismo». El liberalismo siempre ha recomendado la tolerancia hacia la diversidad de ideales «comprensivos» y formas de vida basadas en ellos, *al tiempo que ha pretendido justificar esa tolerancia apelando a algún ideal comprensivo particular o a alguna visión particular de la vida humana*. En otras palabras, a la hora de fundamentar «los derechos indivi-

* Profesora Asociada del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid.

¹ Rawls, J., «The Law of Peoples», en *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures*, Shute, S. y Hurley, S. eds., Basic Books, Nueva York, 1993.

duales que consisten en libertades» y su propio principio de neutralidad², el liberalismo siempre ha apelado, de modo general, a la «irreducibilidad de las creencias últimas» y a la importancia de éstas para la dignidad individual; *pero* sus fundamentos/argumentos, analizados en detalle, no han sido coherentes con el «pluralismo» que le sirve de base. Un liberalismo maduro, por tanto, debería ser capaz de justificar su ética de tolerancia y neutralidad *evitando argumentos que descansen en principios controvertidos*, argumentos que, solapadamente, privilegien algún valor o concepción «específicos».

*

En este artículo me propongo defender las tesis siguientes:

- que los principios liberales básicos descansan en argumentos, valores, concepciones, etc., *liberales* (característicos de la propia tradición liberal), los cuales «algunos» siempre encontrarán inaceptables. Ninguna justificación «con garra» de los principios del liberalismo será nunca neutral en los sentidos requeridos;

² La expresión «derechos individuales que consisten en libertades» es de Norberto Bobbio, en (entre otros lugares) «Sobre el fundamento de los derechos del hombre», Bobbio, N., *El tiempo de los Derechos*, Editorial Sistema, Madrid, 1991, p. 59.

Bobbio afirma allí que tales derechos, los cuales requieren por parte de terceros, incluidos los órganos públicos, «obligaciones puramente negativas de abstenerse de determinados comportamientos», son antinómicos frente a «los derechos socioeconómicos que consisten en *poderes*»; los segundos exigen para su realización un cierto número de obligaciones positivas, sobre todo por parte de los órganos públicos. También afirma allí Bobbio, que uno de los argumentos tradicionalmente más importantes para introducir las «libertades negativas» entre los derechos fundamentales «la irreducibilidad de las creencias últimas», es absolutamente *irrelevante* para *justificar* los poderes.

Me ocupo en este artículo de las libertades (tanto las constitucionales cuanto las que integran los derechos humanos), y no de los poderes. He de decir, sin embargo, que, según algunos autores, la «irreducibilidad de las creencias últimas» *no es* irrelevante para justificar algunas instituciones liberales, las cuales garantizarían los «poderes» de, al menos algunos, individuos. Así, según Dworkin, es el principio de la «igualdad neutral» el que exige un mercado *liberal* (neutral) de trabajo y de mercancías. En el mercado no-perfeccionista, es el *pluralismo* de preferencias individuales, (en lo que hace al consumo, el tipo de trabajo elegido, o la proporción trabajo/ocio), el que fija los precios, *aun cuando la propia igualdad neutral* exija también que tal mercado sea corregido. Dworkin insiste en que *el mismo principio* de igualdad neutral subyace tanto a los «derechos fundamentales» cuanto a las principales instituciones liberales, el mercado y la democracia.

Dworkin, R., «El Liberalismo», en Hampshire St. (comp.), *Moral pública y privada*, FCE, México, 1983, pp. 133-167.

Libertades básicas y neutralidad estatal: el nivel de la justificación

- que es necesario deflacionar los dogmas del Culturalismo de nuestros días (entre otros, la ecuación liberal = occidental = «habitante de las ricas comunidades de Europa y Norteamérica»), y reevaluar hasta qué punto son o no son compartidos razonamientos de tipo práctico y presunciones morales que, *tradicionalmente* (y no-neutralmente), han «funcionado» en defensa del liberalismo, con el objeto de seguir defendiéndolo. Pues creo que es, sobre todo, el culturalismo, y no sólo la coherencia, el que fuerza la búsqueda de justificaciones excesivamente abstractas y teóricas, universalmente «asépticas» y, en el fondo, tan *circulares* como las antiguas justificaciones «fundacionistas»;
- que, de cara a la práctica, de cara a responder al «crítico duro» del liberalismo, toda búsqueda de justificaciones neutrales de la neutralidad (caso de ser exitosa), es fútil e ineficaz. Nos hallaremos en mejores condiciones si exigimos al crítico que *elabore detalladamente* las consecuencias sociales de sus puntos de vista, y alternativas *mejores* que los derechos iguales (que no acepta), para la salvaguarda de toda minoría³.

³ Estoy plenamente de acuerdo con Jack Donnelly (quien se refiere, sobre todo, a los derechos humanos), cuando afirma que cualquiera que, hoy día, cuestione la validez universal «presuntiva» de los derechos, está obligado a darnos argumentos muy detallados que muestren que, o bien un derecho específico no se requiere en su sociedad (es decir, que existen mecanismos alternativos apropiados), o bien la amenaza a la que el estándar responde no se da, o bien el valor en cuestión no se considera básico en dicha sociedad justificada y democráticamente.

Para vérnoslas con los desafíos culturalistas/relativistas a los derechos, Scanlon propone un «test» similar; afirma que una política internacional que, en general, «permite que las culturas decidan por sí mismas sobre la validez de los derechos humanos», *favorece, precisamente, el que las garantías de los derechos se exijan en dichas culturas*, y no la «pura» neutralidad. Pues, ¿de qué otro modo podríamos saber que «la cultura» está decidiendo, (y decidiendo «en detalle», añadiría yo), por sí misma?

Ideas similares se encuentran en «Sobre el Fundamento...», de N. Bobbio. Según el autor, el problema del fundamento o los fundamentos de derechos que no se reconocen o se cuestionan, es el de encontrar razones para persuadir a la mayor cantidad de personas posible, especialmente a los que están en el poder, de la legitimidad o bondad de tales derechos. Si la búsqueda del «fundamento absoluto» se ha revelado ilusoria, Bobbio advierte que la búsqueda de razones nofundacionistas no es fácil: se trata de encontrar los varios «fundamentos» posibles dentro de los varios y cambiantes «contextos»; de estudiar detalladamente las condiciones (los medios), y las situaciones en «las que este o aquel derecho puede ser realizado (o defendido)».

Donnelly, J., *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Cornell UP, Ithaca, 1989, p. 113 y p. 121 y ss.

Scanlon, Th., «Human Rights as a Neutral Concern», en *Human Rights and US Foreign Policy*, Lexington Books, 1979.

Para substanciar mis tesis⁴, me voy a valer de la crítica, un tanto taquigráfica, de un artículo reciente, escuetamente resumido, en el que su autor pretende haber justificado «la norma fundamental del respeto mutuo hacia (y entre) concepciones individuales del bien, especialmente religiosas», sobre una *base* que «ni implícitamente las jerarquiza, ni pone en duda la verdad o validez de ninguna de esas concepciones»⁵. En «Mutual Respect and Neutral Justification», Colin Bird afirma que una *justificación neutral de la neutralidad estatal* y el respeto cívico ha de cumplir dos condiciones:

a) Inclusividad: ha de ser una justificación que *todos* los miembros *razonables* de la comunidad política, (y por extensión, todos los miembros razonables de las diversas comunidades del planeta), puedan reconocer como correcta; y b) Neutralidad: la justificación no puede descansar en *argumentos* que los individuos a los que se pretende persuadir (¿razonables?)⁶ *sólo* puedan aceptar *si aban-*

⁴ Doy mayor contenido a la segunda y tercera «tesis» en las preguntas que hago a Na'im en la *Reseña*, (también en este volumen).

⁵ Bird, C., «Mutual Respect and Neutral Justification», en *Ethics*, 107 (octubre de 1996), pp. 62-96. La frase citada se halla en la p. 95.

Una pretensión similar puede encontrarse en Larmore, Ch., *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, capítulo 3. Desde entonces, Larmore ha abandonado dicha pretensión.

⁶ La cita exacta dice así: «A neutral justification... should not confront those it seeks to persuade with arguments which they could only accept by abandoning their own religious, cultural, and ethical convictions.» (Bird, *Ibid.*, p. 64). Un poco más arriba, la condición de Neutralidad se frasea así: «(a Neutral justification) must be a justification which displays a certain kind of neutrality toward individuals' controversial conceptions of the good... It must not itself rely on, or otherwise privilege, controversial conceptions of the good held by particular individuals.» (*Ibid.*, p. 63-64).

Es importante notar dos cosas: 1. Que el primer fraseo citado es más fuerte que el segundo; 2. Que la condición de «razonabilidad» parece haber desaparecido de la propia condición de Neutralidad. Bird explica 2. diciendo que, aunque la mayoría de las teorías políticas modernas consideran a todos los miembros de una comunidad política «razonables», al menos en potencia, (capaces de reconocer «como correctas» las justificaciones ofrecidas por dichas teorías), con todo, la Inclusividad de estas teorías no respeta el criterio de Neutralidad. Esto es, lo que las teorías suponen justificaciones «correctas», acaban por no tomar en serio las convicciones de la gente. Esta «explicación» lleva a Bird al «fraseo fuerte» que hago notar en 1. El criterio de Neutralidad, dice Bird, *restringe* los tipos de justificaciones que se considera satisfacen el criterio de Inclusividad. Se trata así, explica, de hallar justificaciones inclusivas *que al mismo tiempo* «sean accesibles a la gente *tal y como es*».

Mis observaciones preliminares son éstas: 1. Una cosa es rechazar justificaciones «porque privilegian las concepciones del bien de individuos particulares» (digamos, de una iglesia específica), y otra distinta rechazar justificaciones porque sus argumentos, valores, «hiperbienes», etc., (no importa lo inclusivos que sean respecto a *muchísimas concepciones «particulares»*), no pueden ser aceptados por «todos tal y como son». O lo que es lo mismo, 2. una cosa es considerar razonable a alguien, aun cuando no acepte el perfeccionismo de una teoría liberal concreta, (digamos, la justificación del liberalismo de J. S. Mill, basada en parte

Libertades básicas y neutralidad estatal: el nivel de la justificación

donan sus convicciones iniciales más profundas. Para decirlo en la afirmativa, lo mismo que el Estado neutral no debe favorecer ningún ideal del bien particular, la justificación neutral no debe privilegiar fundamentos justificatorios o líneas argumentativas que, solapadamente, favorezcan a ciertos ideales, valores, concepciones, etc., frente a otros.

Mis preguntas preliminares son éstas: ¿realmente existen fundamentos/argumentos tan «inclusivos» que «nadie» tendrá nunca que revisar sus concepciones iniciales, o los fundamentos en los que las sustenta?, ¿existe «razonabilidad» alguna a la que el liberalismo pueda recurrir *sin* circularidad para justificarse; esto es, que *no* implique la confianza en, y aceptación de valores *ítimamente relacionados* con los principios del liberalismo que se quieren defender?

*

Bird comienza esbozando las dos principales estrategias a las que el liberalismo contemporáneo ha recurrido para defender sus principios, y señalando las «deficiencias de neutralidad» de tales justificaciones⁷.

a) La primera sostiene que los principios básicos del liberalismo son «una clase especial de principios morales», distinguibles de otros principios morales mucho más controvertidos. Aquí, lo «razonable» refiere a individuos, grupos, doctrinas globales o cuasi-globales respaldadas socialmente, etc., que *aceptan* «la prioridad de lo justo sobre lo bueno»; esto es, la prioridad de principios de justicia «en tanto que procedimientos justos para resolver cuestiones de justicia»,

en la «superioridad» de las formas de vida «experimentales»); otra distinta es considerar razonable a alguien, aun cuando *su propio* perfeccionismo justificatorio, «de una pieza con» sus concepciones iniciales (que, según Bird, no ha de «revisar»), impugne *toda* justificación (y la validez pública) de la neutralidad estatal y la igualdad de derechos.

⁷ Bird no frasea las estrategias que siguen utilizando el concepto/valor de lo «razonable». Tampoco lo hacen *todos* los autores que menciono a continuación, y que también han criticado la propiedad de las estrategias para respaldar la neutralidad estatal y la igual libertad. Yo lo hago en su lugar porque creo que hace más patente la inevitable circularidad del liberalismo, y me permite criticar la justificación ofrecida por el propio Bird.

Aparte de Bird, *op. cit.*, p. 65-71, véase Barry, B., *Justice as Impartiality*, Clarendon Press, Oxford, 1995, cap. 7; López Castellón, E., «Sobre la justificación moral de la tolerancia», en *Derechos y Libertades*, Univ. Carlos III de Madrid, II, julio-diciembre 1995 (5), p. 33 y ss; López Castellón, E., «Sobre la prioridad de la justicia», en *Revista Agustiniiana*, Madrid, Vol. 37, n.º 114 (1996), pp. 931-968; Mulhall, S., y Swift, A., *El individuo frente a la comunidad*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1996, capít. 7, entre muchos otros, para una recapitulación de las estrategias liberales, de las que doy cuenta en mis propios términos. Casi todas ellas se deben, de un modo u otro, a Rawls, J., (véase *Political Liberalism*, Columbia UP, NY, 1996, p. 129 ss., p. 94 ss., p. 54 ss.).

sobre concepciones «particulares y controvertidas de lo que constituye una vida buena»; o lo que es lo mismo, la prioridad de los valores «políticos», (de las nociones «políticas» de sociedad y de persona), sobre los «no-políticos».

El «problema» con esta estrategia, sin embargo, es que, al tiempo que nos dice algo importante sobre la neutralidad estatal, (el Estado neutral es, efectivamente, aquel que no toma partido por concepciones particulares del bien, sino que se limita a hacer cumplir principios de justicia), no *la* justifica «neutralmente». La «justificación» sólo *repetiría o confirmaría* la distinción que *en general* se hace en las sociedades más liberales, históricamente y en el presente, entre lo justo y lo bueno; es una «simple aserción» de que los así llamados principios de justicia, (restringidos en su campo de aplicación, relativamente incontrovertibles, y «regulativos» entre distintas concepciones comprensivas), han de tener «razonablemente» la prioridad sobre otros principios morales. Pero un «crítico» que no cree en la escisión entre el Estado y la «religión», entre el plano político y el no-político, entre nuestra identidad como ciudadanos y nuestra identidad completa, «moral», etc.⁸, lo que necesita son «razones independientes» para suscribir la prioridad, o aceptar la escisión; no una simple acusación de irrazonabilidad.

Por cierto, esta misma estrategia, según se ha señalado, hace redundante la idea rawlsiana de un consenso por superposición «entre individuos y/o doctrinas *razonables*»: el criterio de «razonabilidad» asumiría la aceptación de la prioridad de las ideas «políticas» (de sociedad, persona, y sociedad bien-ordenada por la justicia), *que el consenso habría de acordar* y no sólo plebiscita⁹.

b) La segunda estrategia mantiene que la justificación de los principios liberales apela a «un criterio especial de corrección». Aquí lo «razonable» refiere a individuos, grupos, doctrinas, etc., que *reconocen*, en materia política o de moralidad pública, la «abstinencia epistémica»; esto es, reconocen que, mientras que en la justificación de creencias personales o de moralidad privada, el tema de la verdad es relevante, en la justificación de los principios liberales se apela, no a la verdad, sino a la aceptabilidad, validez, o practicabilidad (en sentidos independientes del de la verdad), de dichos principios. Lo «razonable» es, así, dejar a la verdad «fuera de la argumentación política».

⁸ El «crítico» que tengo en mente, y que reaparecerá en la *Reseña*, es, por ejemplo, el musulmán que cree que un Estado y una Constitución no-Islámicos, «violán las obligaciones religiosas de los musulmanes de conducir también sus asuntos públicos de acuerdo con el Corán y la Sunna». Que objeta que, precisamente porque su vida y la de los que piensan como él adquieren su sentido en virtud del Islam, el cual niega la escisión, imponer tal escisión es, en realidad, exigir que él y los suyos prescindan de sus convicciones fundamentales. (Si me ocupo de este tipo de musulmán no es por prejuicio alguno, sino porque Abdullahi An-Na'im, un autor que considero esencial, así lo hace en detalle.)

⁹ Entre otros, López Castellón, E., «Sobre la prioridad de la justicia», en *op. cit.* (1996), p. 963 y ss.

Libertades básicas y neutralidad estatal: el nivel de la justificación

Ahora bien, como también se ha denunciado¹⁰, decir que hay estándares y razones que apoyan la «validez o aceptabilidad» de la neutralidad política y la igual libertad, *pero no* se pronuncian sobre su «verdad», es engañoso. Cuando digo que la neutralidad estatal o tal libertad son válidas o aceptables por tales y tales razones, *también digo que* tales razones muestran que la neutralidad y la libertad tal son verdaderas, o las más verdaderas hasta el presente *y que, por tanto*, la gente no puede ignorar esas razones en sus razonamientos sobre lo público. No hay separación tajante entre validez o justificabilidad y verdad; tampoco la hay entre los estándares que justifican juicios políticos, y los estándares a los que la gente tendría que prestar atención –y endosar en o desde su creencia privada– cuando razona sobre lo público.

Si esto es así –que la justificación de *todo* juicio moral, político o privado, apela a los mismos criterios epistémicos de verdad, y que la justificación de, al menos las creencias privadas que lidian con lo público, tiene que apelar a estándares y razones *interpersonales e imparciales* de corrección– la «razonabilidad» basada en la estrategia de la «abstinencia epistémica» desaparece. Con ella desaparece la «neutralidad» en el sentido de Bird. Pues, ahora, en nombre de la verdad o verdades liberales que fueren, el crítico o el «devoto» pueden ser obligados a abandonar sus convicciones «iniciales» o sus «fundamentos justificatorios». *Pero* estas «elecciones» entre los principios liberales y las convicciones profundas, dice Bird, es lo que una justificación *neutral* del liberalismo *debe evitar*¹¹.

c) Como no creo que puedan hallarse justificaciones inclusivas del liberalismo *que al mismo tiempo sean accesibles a toda la gente «tal y como es»;* justificaciones que *nunca* fueren las «elecciones» mencionadas arriba, voy a tratar de demostrar que la estrategia de Bird también se basa en una acepción no-neutral de lo «razonable». Para anunciarlo de entrada, lo «razonable» refiere, en su argumentación, a individuos, grupos y doctrinas que reconocen límites a la disputabilidad de ciertas categorías de creencias, y cuyo «reconocimiento» es, *pace* Bird, moral-liberal, o quizás, moral-modernista.

Basándose en aspectos concretos de lo que el último Rawls ha llamado «las cargas de la razón» en las concepciones del bien¹², Bird afirma que hay creen-

¹⁰ Por ejemplo Raz, J., «Facing Diversity: the Case of Epistemic Abstinence», en *Philosophy and Public Affairs*, 19 (1990), pp. 3-46.

¹¹ Bird, *op. cit.*, p. 71.

¹² Bird no sólo cree que, de las «cargas» que Rawls lista para explicar el desacuerdo razonable (Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, 1996, p. 56), algunas son más importantes que otras; también cree que, a diferencia del de Rawls, su argumento «(does not) start from a morally controversial claim about respect for others, but moves to it from a set of claims about the proper limits of our jurisdiction in legislating as to the truth or falsity of beliefs» (Bird, *op. cit.*, p. 81). Tal y como lo expresa en sus conclusiones, «the difference between my

cias –por excelencia, aquellas que integran concepciones globales del bien– cuyos fundamentos son «opacos»; esto es, son creencias basadas en *experiencias* las cuales no son accesibles interpersonalmente, no son fácilmente comunicables a otros, o replicables por otros, etc., pues son tan detalladas y contingentes como las propias trayectorias vitales personales. Estos fundamentos opacos explicarían por qué las creencias «comprensivas» no son disputables, como sí lo son otros tipos de creencia.

En general, disputamos (cuestionamos) las creencias ajenas *analizando las experiencias o argumentos relevantes* de que derivan, y con el objeto de determinar si las «inferencias», (las propias creencias), tienen o no sentido. Sin embargo, cuando los fundamentos son opacos, el oyente no puede cerciorarse de si la «inferencia» del hablante a partir de «su propia» experiencia es correcta. Así, por ejemplo, cuando Pablo de Tarso concluye «he de convertir» a partir de su tremenda experiencia camino de Damasco, los oyentes no podemos estar seguros de la validez de su conclusión, (ni de lo que ésta implica para las verdades del cristianismo), porque el significado de su experiencia no puede ser puesto en palabras ni captado sin ambigüedad. Con todo, dice Bird, la presunción «más natural» es a favor de la conclusión del hablante, «porque es él quien ha tenido la experiencia»¹³.

Según esta estrategia, no se cuestiona aquí la validez de estándares interpersonales e imparciales en la justificación de creencias «privadas» –si alguien cree que su creencia basada en «experiencias personales» es racional, tiene que admitir *que cualquier otro creería lo mismo caso de haber tenido las mismas experiencias*; es decir, tiene que admitir que la derivación de su creencia *de sus* experiencias, es correcta, válida, o apropiada. Tampoco, según esta estrategia, se obliga aquí a terceros a aceptar *todas* las creencias derivadas «de experiencias personales» que ellos no han compartido –realmente hay creencias paladinamente excéntricas o poco cuerdas–. *Lo que se sugiere* es que, donde rigen las cargas de la razón, donde los fundamentos de creencia son opacos, no hay modo de certificar interpersonalmente si los estándares de justificación *aceptados* han sido correctamente usados y, por ello, *lo más razonable es conferirnos mutuamente la*

position and Rawls's is that I have given a moral explanation for the possibility of reasonable disagreement; in his theory, the idea of reasonable disagreement is required by the theory, but it has no antecedent moral justification which citizens are expected or assumed to endorse» (Bird, *op. cit.*, p. 96).

He de confesar que, a toro pasado, no veo grandes diferencias entre los argumentos de Bird y Rawls.

¹³ El ejemplo sobre San Pablo es del propio Bird (*op. cit.*, p. 73 ss.). Se produce una graciosa ambigüedad con el «I ought to convert» paulino, que puede verterse al castellano como «he de convertirme», pero también como «he de convertir». Evidentemente lo segundo no nos inclina tan «naturalmente» como lo primero a respetar la creencia del hablante (dependiendo de las acciones que sigan).

Libertades básicas y neutralidad estatal: el nivel de la justificación

autoridad de juzgar cuál es la respuesta racional a «nuestras» experiencias; esto es, la autoridad de aplicar dichos estándares.

Esta concepción (la «authority conception», la llama Bird), apoyaría un Principio de Respeto Mutuo (PRM), y la neutralidad estatal y libertades que lo garantizan en la vida pública; si los individuos deben respetarse mutuamente la autoridad en la interpretación de experiencias opacas, también deben *actuar* conforme a tal respeto; esto es, renunciar a la persecución, la prohibición o la fuerza en lo concerniente a creencias ajenas comprensivas; y dar espacio y oportunidad para que dicha autoridad pueda practicarse en público sin obstáculos, aunque dentro de ciertos límites.

Tal y como lo expresa el propio Bird, la «authority conception» (AC) y el PRM tienen las propiedades más importantes de un «principio de justicia»: establecen que cada uno puede perseguir sus concepciones comprensivas, siempre y cuando el hacerlo así también respete la autoridad y el derecho del otro de vivir según sus propias «luces»; y nos dan razones que explican por qué las libertades constitucionales o esenciales no están sujetas a negociación ulterior, (no se pueden impugnar las libertades iguales o la acción política que las suscribe porque, precisamente, ellas derivan de la igual consideración de la «autoridad mutua»).

Ahora bien, la AC y el PRM apelan a la verdad de un juicio de valor que reconocer la autoridad del individuo en lo que concierne a la derivación de ciertas creencias, y concederle el «justo» espacio y oportunidad para ejercer tal autoridad *en público*, es lo mejor o más correcto que podemos hacer. ¿Puede esta verdad sancionarse desde las «verdades» de todos? ¿No afecta significativamente esta verdad a la integridad de algunas «convicciones iniciales profundas»? ¿Se puede aducir *neutralmente* esta particular estrategia del respeto mutuo y la neutralidad estatal, sin asumir ya ensayadas o nuevas acepciones de lo «razonable» que se relacionen con lo que se quiere probar? *No lo creo.*

Bird afirma que la AC, (y el PRM subsiguiente), es una respuesta que «todos» tenemos «buenas razones» para aceptar, dado lo que «todos sabemos» sobre la existencia y la localización de creencias opacas. En primer lugar, de qué tipo son y en qué ámbitos se hallan las creencias opacas, es un asunto no-opaco. En segundo lugar, la AC expone un «conjunto de hechos o verdades» sobre los «límites apropiados» de nuestra jurisdicción a la hora de determinar la verdad o falsedad de ciertas creencias; hechos o verdades que nos fuerzan a considerar sinceramente «por quién hablamos» cuando afirmamos nuestras creencias opacas; «consideración» ésta que podemos sopesar y aprobar desde nuestro propio sistema de creencias¹⁴. En otras palabras, porque la AC expone «una serie de hechos o verdades sobre la *localización interpersonal* de la verdad», (dependien-

¹⁴ Bird, *op. cit.*, p. 81 ss.

do de las «bases de disputa», nuestra autoridad colectiva para determinar la verdad de las creencias *ajenas* es «impropia» o propia), debemos aceptar los hechos. «No somos libres de dudarlos sobre la base de fundamentos opacos o inescrutables para otros. Si lo hacemos, cometemos un error, tanto pública como privadamente.»¹⁵

*

¿Qué dice el «crítico», (aparte de perderse en esta curiosa mezcla de ser y deber ser)¹⁶?

En mi opinión, la confesión o el devoto más combativos objetarían, 1) al valor y significado de «la experiencia» (se llame o no opaca) en lo que se refiere a la derivación y justificación de *sus* creencias, y/o 2) a la tesis de que la tolerancia y la neutralidad del Estado son la respuesta más apropiada, *justificada, razonable* a las creencias opacas *de otros*. Veamos.

1) ¿Por qué un Pablo de Tarso neofundamentalista, por ejemplo, habría de categorizar *libre y decididamente* su «debo convertir» como «creencia opaca»? ¿Por qué un creyente literalista del Corán habría de hacer lo mismo con «la flagelación es el castigo adecuado para el sexo extramarital»? ¿Son la palabra de Dios!

La conceptualización de las creencias tanto opacas cuanto transparentes por parte de Bird, subscribe el valor que hoy día se concede a la experiencia en la génesis de creencias. Así, por ejemplo, digo tener creencias, algunas opacas, sobre lo que constituye una vida buena y con sentido *como resultado* de la reflexión, deliberación parcial o, al menos, cierto asentimiento sobre *eventos* en mi vida, *gentes* que me han amado e influido, vocabularios que he aprendido..., etc. Puedo decir lo mismo sobre mi creencia en la compatibilidad entre el Credo católico y la libertad de conciencia (aunque no necesariamente la libertad sexual): lo creo *porque* el buen papa Juan me persuadió con sus encíclicas, porque los sacerdotes que me han educado son todos hijos del Vaticano II, porque releando el Evangelio también creo en la santidad y pluralidad de la «dignidad» humana, etc. *Pero* el devoto, tras su viaje a Damasco, o leyendo su particular Texto Sagrado, niega tener creencias en el sentido descrito, (mundano, contin-

¹⁵ Bird, *op. cit.*, pp. 95-96.

¹⁶ Como expongo a continuación, la «explicación moral» de la «posibilidad del desacuerdo razonable» por parte de Bird es, paca Bird, indistinguible «from the start» de la recomendación del «respeto mutuo, en tanto que la *respuesta moral-razonable* a dicho desacuerdo», por parte de Rawls. Véase, sin embargo, nota n. 12.

Libertades básicas y neutralidad estatal: el nivel de la justificación

gente, similar a las de otros). En primer lugar, se trata de lo «divino», no de «gentes o eventos» en mi vida; en segundo lugar, ante *la palabra divina* no caben juicio, deliberación, asentimiento, etc., humanos posibles. ¡Quizás Dios ha secuestrado su alma con un mandamiento insoslayable o, quizás, «el castigo adecuado» se halla indeleble e intemporalmente dictado por Dios mismo en el Texto que fuere!

Aquí de nada valdría reiterar al devoto que, «después de todo», él ha tenido una experiencia, (que su experiencia y su persona median entre Dios o el Texto y los demás individuos); que, puesto que los fundamentos de su creencia son opacos, difícilmente comunicables, él no tiene otros medios que la «persuasión indefinida» para iniciar a otros en su experiencia y asegurarse de que entienden lo que vale. El devoto *privilegia* a Dios o al Texto Sagrado, (y no a la individualidad y la adhesión, ni siquiera las suyas propias), en la justificación y propagación de *sus* creencias.

2) Si se acepta esta «estrategia» argumentativa o justificatoria del devoto, todas las demás razones «razonables» para apoyar la tolerancia, la neutralidad, y los límites en la vida pública a la actuación de devotos y confesos, colapsan. Si Dios o un Texto Sagrado ahistórico y no-interpretable (y si interpretable, interpretado por Santos), hablan «a través del» devoto o la confesión que sea, entonces *esa verdad sin paliativos* aspirará, dada la ocasión y con buena conciencia, a diseñar el Estado y sus instituciones en todos sus detalle¹⁷.

¿Exigen los criterios de Bird aceptar la estrategia del devoto? No veo por qué no.

Está claro ahora, creo, que no «*todos sabemos*» sobre la existencia y la localización de creencias opacas lo mismo, o en el mismo sentido. Pero es que, además, no estoy segura de que el propio Bird sepa lo que «muchos sabemos» cuando, tratando de argumentar la *inclusividad neutral* de su propia estrategia, afirma que ni la deferencia ni el fundamentalismo son alternativas razonables a la AC y el respeto mutuo¹⁸.

¹⁷ Como veremos en la *Reseña*, esta estrategia justificatoria no es infrecuente en argumentos político-legales muy influyentes hoy día. Así, Na'im no sólo piensa que una ley pública secular, de ser operativa en países mayoritariamente musulmanes, «viola las obligaciones religiosas de éstos de conducir también sus asuntos públicos de acuerdo con el Islam»; piensa asimismo que algunos castigos *hadd* (aquellos que él mismo no puede impugnar a través de su metodología literalista de reforma), «están decididos por la voluntad categórica de Dios... y cualquier juicio humano sobre ello es totalmente impensable». Aun cuando los *hadd* estén también apoyados en «consideraciones racionales» (y éstas puedan criticarse para atenuar aquéllos), la palabra de Dios tiene prioridad sobre, y es decisiva para la inclusión o no de tales «consideraciones racionales».

Véase An-Na'im, Abdullahi A., *Toward an Islamic Reformation*, Syracuse University Press, Syracuse, NY, 1990, cap. 5.

¹⁸ Bird, *op. cit.*, pp. 78-79 y pp. 81-85, respectivamente.

Pero, ¿por qué no es razonable, exactamente, «aceptar el juicio (opaco) de un hablante (o un grupo de ellos) como autoritativo para ‘todos nosotros’, o remitirse a los juicios de una mayoría ‘como nosotros’»? ¿Por qué no es razonable, exactamente, «educar» a otros, sobre todo utilizando los «medios» del Estado, si las creencias institucionalizadas son las «verdaderas»?

Según Bird, la deferencia no es «razonable» porque, como vivimos en sociedades inevitablemente pluralistas, ceder *a todas* las creencias (opacas e incompatibles) socialmente defendidas, realmente implica aprobar personalmente «un conjunto incompatible de creencias». El fundamentalismo no es «razonable», añade el autor, porque *niega* una serie de «hechos transparentes» o «rasgos del mundo»; a saber, que la injusticia de la persecución no es función de la verdad o falsedad de las creencias perseguidas, sino de la «autoridad» o personalidad impugnadas; que las consecuencias de imponer creencias por la fuerza en una comunidad plural son nefastas; que la fuerza *no persuade*; que él mismo, el fundamentalista, *no puede razonablemente decir que cree* si, al mismo tiempo, cree que «algún otro agente le fuerza ineluctablemente a ello»; que el liberalismo no le fuerza a él a abandonar sus convicciones sino a *considerar, a través del argumento, tanto hechos sobre el mundo cuanto sobre la moral humana*, a los que debe un compromiso «sólo» en la vida pública; que *es autocontradictorio* mantener que la absoluta confianza en las creencias (opacas) propias garantiza el que se impugnen las ajenas, ya que el fundamentalista estaría impugnando su propia autoridad en la formulación y propagación de sus creencias, dado el hecho (posible) de fundamentalismos contrarios, etc.

Ahora bien, *pace* Bird y tomando a la gente «tal y como es», si hay algo que caracteriza a los seguidores de muchas confesiones hoy día, es la deferencia. «Algunos» no tienen ningún problema en aceptar verdades respecto de las cuales, el asentimiento de su libertad (o quizás, el «dolor de su conciencia»), es absolutamente secundario¹⁹. Ello no les lleva a «incompatibilidad» ninguna porque, o bien dichas verdades, o bien «gentes como nosotros» *excluyen* a todas las demás. En lo que hace al fundamentalista, si es sincero y no un simple manipulador, su propia y asumida deferencia le lleva «coherentemente» a for-

¹⁹ Bird se pregunta, (*op. cit.*, p. 78 y nota 28), cómo es posible remitirse a las creencias opacas «de una mayoría como nosotros» cuando, dada la opacidad de tales creencias, esa mayoría (y el adepto), sólo pueden suscribirlas sobre la base de experiencias diferentes, (lo cual inclinaría a cada individuo ahí implicado hacia «sus propias» creencias). Mi contraargumento no sólo afirma que «ellos» lidian con verdades «fundamentales/fundamentalistas», (la cuestión de la opacidad es irrelevante); también añade que, «en esta época de auto-determinaciones» exclusivistas, la libertad individual no es tan valorada como el «reconocimiento por parte de gentes como nosotros». Eso último es lo que muy bien supo ver I. Berlin en sus «Dos conceptos de libertad», en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1988, p. 225 ss.

 Libertades básicas y neutralidad estatal: el nivel de la justificación

zar *más* deferencia: «P» debe ser aceptada por todos o una mayoría, e institucionalizada, porque «P» es la palabra de Dios o del Libro Sagrado; o bien la «adhesión» es aquí risible, o bien *ya se producirá*, con el tiempo, a través de la propia fuerza del Estado.

De modo que, o bien «aceptamos a la gente tal y como es», o bien concluimos que tratar de valorar e integrar coherentemente y por uno mismo, verdades comprensivas, libertad personal, y el «hecho del pluralismo», no es algo «igualmente» razonable sino liberal o, quizás, «moderno»²⁰.

Por supuesto que la autora de estas páginas no cree que la deferencia o el fundamentalismo sean «razonables». Pero tampoco cree que pueda probarse sin «jerarquizar, ni poner en duda la validez de ninguna convicción profunda, o sus fundamentos». Creo, como en el fondo cree Bird, que el liberalismo *debe seguir reiterando, con el afán de persuadir*, que las respuestas *razonables* a las «cargas de la razón» son el respeto mutuo y la humildad: que dadas las «cargas» en las creencias sobre el bien, uno debe percibir dichas creencias como «personalmente» mediadas y, a veces, falibles, corregibles, abiertas a las sugerencias ajenas; y reconocer que no puede presentar sus pretensiones *con tal certeza*, que sería irrazonable para otros adoptar –incluso forzar– creencias diferentes «en lo público»²¹. *Sólo que* uno aceptará *tales* respuestas a la «cargas» cuando *al mismo tiempo acepte* el compromiso, (o tal vez se arriesgue a la «experiencia»), de vivir en una sociedad todos cuyos miembros, libremente y en pie de igualdad, aceptan sus reglas de juego; esto es, cuando valore al mismo tiempo la importancia de un «sistema imparcial/neutral de cooperación entre personas libres e iguales». Como se recordará, *esto último* (la importancia de la neutralidad), es lo

²⁰ Bird presupone una aproximación moderna (y no post-antimoderna), a la religión. Aproximación a la que mucho contribuyó J. Locke cuando, hace más de tres siglos, definió persuasivamente a las iglesias como «asociaciones voluntarias cuyo objeto es rendir culto público a Dios, de un modo que se cree aceptable a Éste y eficaz para salvar el alma». Y añadió, (parafraseo), pero sí ése es el objeto (agradar a Dios y salvarse), las creencias y cultos obligados no lo pueden lograr.

Locke es el padre del aserto, (dirigido contra iglesias y Estados inquisitoriales), «la fuerza no persuade», no logra la adhesión interior y completa de la mente; esto es, no lleva a *crear*, tampoco religiosamente. Desafortunadamente, como bien saben los inquisidores, la fuerza sí puede *indirectamente* persuadir a las mentes: basta, durante un tiempo prolongado, prohibir ciertos libros, obligar a leer otros, prohibir ciertas instituciones, atrincherar otras, etc.

Sobre esto último véase Waldron, J., «Locke: Toleration and the Rationality of Persecution», en Mendus, S., ed., *Justifying Toleration*, 1988.

²¹ Esa es, básicamente, la tesis de Rawls (*Political Liberalism*, *op. cit.*, 1996, p. 61): las personas razonables son aquellas que responden moral-razonablemente a las «implicaciones» de las «cargas»; esto es, no pretenden alterar las reglas de juego liberales fundamentales, alegando que ellas están en la verdad y los demás no.

La misma tesis es defendida por Barry, en *op. cit.*, 1995, p. 168 ss.

que la «justificación neutral» del liberalismo tenía que «razonar» al crítico *sin* circularidad²².

*

El liberalismo y sus «razones» constituyen un todo, un continuo. En ese continuo, los principios fundamentales y los estándares no son separables de las vicisitudes históricas y sociológicas, las soluciones y errores, las deficiencias actuales y sus críticas, etc. del propio liberalismo. El liberalismo es una «forma de vida». Pero, ¿no es eso relativista o culturalista o etnocéntrico o...? *No*. A menos que uno dogmatice o prescriba *ex-ante* que los valores y razonamientos en los que circularmente descansan nuestras justificaciones, siempre han pertenecido y siempre pertenecerán a una comunidad *específica* (*Occidente*); o que a esa comunidad y a sus «vocabularios finales», pase lo que pase, resulte lo que resulte de nuestros intercambios justificatorios y empáticos «con otros», debemos nuestra *más fiera y acrítica lealtad*. En otras palabras, no a menos que uno «culturalice» el propio liberalismo²³.

²² Véase, entre otros, Mulhall y Swift, *op. cit.*, 1996, capít. 7, para una «crítica» de dicha circularidad en Rawls que yo, personalmente, considero inevitable.

²³ Debemos a Richard Rorty páginas brillantes sobre el giro nofundacionista en teoría moral y política. También le debemos un montón de «conclusiones» erróneas, aunque éste no es el lugar de discutir las todas.

Como ejemplo de lo primero, valga la cita: «(...) the pragmatist cannot justify the habits (of liberal life) without circularity, but then neither can the realist. The pragmatist's justification of toleration, free inquiry, and the quest for undistorted communication can only take the form of a comparison between societies which exemplify these habits and those which do not, leading up to the suggestion that nobody who has experienced both would prefer the latter. (...) Such justification is not by reference to a criterion, but by reference to various detailed practical advantages. It is circular in that the terms of praise used to describe liberal societies will be drawn from the vocabulary of the liberal societies themselves. (...) the terms of praise current in primitive or theocratic or totalitarian societies will not produce the desired result.» (en «Solidarity or Objectivity?», *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge UP, NY, 1991., p. 29).

Como ejemplo de lo segundo, sígase leyendo el mismo artículo, donde Rorty transforma al liberalismo en un «ethnos» (ϑ), etnos cuyas prácticas de primer orden acaba reificando, y oponiendo a las de «clubs» enemigos, (por ejemplo, en «Postmodernist Bourgeois Liberalism», o en «On Ethnocentrism: a Reply to Clifford Geertz», ambos en *op. cit.*, 1991, p. 197 y ss. y p. 203 ss.) Para que nadie se confunda y crea que eso del etnos es una metáfora rortyana que engloba a todos los liberales desperdigados por todas las comunidades del mundo, véase Comay, Rebecca, «Interrupting the Conversation: Notes on Rorty», en *Telos*, 60, Fall 1986, p. 84 ss. Según Comay, la ecuación que aquí denuncié –liberal = occidental =

Libertades básicas y neutralidad estatal: el nivel de la justificación

Dije más arriba que es, sobre todo, el culturalismo, (en este caso, el antiliberal), el que fuerza la búsqueda de justificaciones neutrales del liberalismo. Lo hace, teorizando de modo «muy particular» el mundo en que nos hallamos, y el tipo de razones que «deben» darse a favor de cualquier posición innovadora o que quiera legitimarse ante una «mayoría». El Culturalismo prima:

- en las relaciones internacionales, las «diferencias» entre «tradiciones», «culturas», «comunidades». El papel, similar y generalmente negativo en lo que se refiere a la promoción de la dignidad humana, de Estados, elites que aspiran al poder, y los sistemas supra e inter-estatal, queda relegado;
- en las tradiciones y culturas, las dimensiones simbólicas, textuales, doctrinales e ideológicas más localistas y monolíticas. Se omiten sus vicisitudes históricas, que pudieran hermanarlas con otras culturas en dificultades prácticas y soluciones y que, seguramente, revelarían interpenetración cultural, pluralismo y disenso en cada tradición. Así se explica, à la Rorty, el excluyente e «inevitable etnocentrismo» en torno a «valores compartidos»;
- en la teoría de los derechos y libertades, las conceptualizaciones idealistas y de «mínimo común denominador». Los derechos se entienden más como «metas» o «aspiraciones» foráneas que como instituciones necesarias, eficaces a costos tolerables, y justificables *dados ciertos hechos y problemas, cuasi-universales para todo propósito práctico, en las sociedades contemporáneas*. Así se explica que, al modo de Rawls en su «Ley de Gentes», se espulgue de la *Carta Internacional* un ridículo mínimo de derechos (llamados «humanos» por el autor), que pueda ser apoyado por los «ideales» culturalistas de los poderes fáctico-confesionales; o que, al modo de algunos exegetas contemporáneos de textos sagrados se pretenda una futura compatibilidad entre la *Carta* e imperativos confesionales «reinterpretados», aun cuando se excluya en tal reinterpretación toda postura «secularista» y «progresista»;
- finalmente, en lo que concierne a la tarea justificatoria, el culturalismo dogmatiza el contextualismo absoluto, la necesaria (presente y futura) confusión entre moralidad vigente y crítica, legitimación y justificación: el «hecho mismo de la aceptación» social-«cultural» de determinados valores o principios *ha de formar parte de* (y mediatizar) la argumentación que respalde cualquier posición «innovadora», (por ejemplo, los propios principios liberales).

habitantes de las ricas y estables Europa y Norteamérica-, puede contraerse aún más: =liberales americanos =burgueses americanos = filósofos anglosajones = pragmatistas, etc.

Sobre el culturalismo de la «teoría ideal» de Rawls en su «Ley de Gentes», véase Sánchez Zamorano, P., «Justificación transcultural de los derechos humanos: impasses culturalistas», en *Télos*, diciembre de 2000, (de próxima aparición, con retraso, en prensa).

Así, es sólo porque el Culturalismo sienta premisas idealistas/etnocentristas-particularistas/contextualistas-integristas, (dogmatiza «lo distintos que somos, 'culturalmente', en este planeta»), por lo que algunos teóricos liberales aspiran a «superarlas» en materia justificatoria, («absolutamente ninguna de *nuestras* justificaciones del liberalismo, tradicionales o al uso, funcionará.) Pero toda justificación pretendidamente «neutral», como hemos visto, descansa, tras muchas vueltas, en la fuerza de aquello que el Culturalismo relega: razonamientos de tipo histórico, sociológico y pragmático, y presunciones de tipo moral *compartidos* en grados diversos en las diversas comunidades y *susceptibles de mayor generalidad* de disolverse el «fundamento» de una gran parte de razones y morales «diferentes»: la fuerza bruta en sus modalidades «burocrática o policial», como reconoce el cínico de Rorty.

El liberalismo hace mal cuando opta entre, o bien justificaciones altamente abstractas («neutrales»), o bien convertirse, él mismo, en un culturalismo. Nadie que haya leído las defensas *detalladas* de la tolerancia y la libertad de Locke, Voltaire, o Stuart Mill, y sobre los problemas a que respondieron; nadie que halla leído la exposición *detallada* del «primer» Rawls de lo que constituye «una teoría de la justicia», (su rol, su objeto, las «circunstancias» que la exigen, los «bienes» de que trata, etc.); nadie que hoy día disfrute de sus libertades ciudadanas, o se lamente de cuánto nos queda aún por hacer, a nivel doméstico e internacional, etc., puede dudar de que todo ello «nos enseña» *mucho* sobre la naturaleza y el valor de la neutralidad estatal. Evidentemente, no nos enseña «a todos». Pero sí persuade, a aquellos que persuade, de modo más claro y contundente que «recapitulaciones» de eso mismo en busca de «circularidades».

También el «crítico duro» de los principios liberales incurre en sus circularidades (de las que, por ende, se enorgullece); ese crítico, además, vive a veces en sociedades mucho menos inclusivas, mucho menos libertarias, mucho menos pacíficas que las sociedades liberales. El liberalismo, lejos de erigirse en «club exclusivista» y autosatisfecho, lejos de reificar sus principios e instituciones como si de axiomas cartesianos se tratase, debe seguir preguntándole a dicho crítico: ¿qué piensa usted hacer con sus disidentes, con sus «secularistas y progresistas», con los que no piensan como usted.?, ¿qué alternativas a los derechos liberales propone usted.?, ¿es o no posible ser buen musulmán, buen católico, buen hindú, etc., y liberal? ²⁴. Dependiendo de la respuesta, el liberalismo debe ser *prácticamente* coherente con sus ideales.

Sugiero, por tanto, que en nuestra defensa de la neutralidad estatal, las libertades fundamentales, o los derechos humanos, sigamos haciendo lo que siempre hemos hecho: explicar puntualmente y defender prácticamente, (tam-

²⁴ Como ya he indicado, me ocupo de este tipo de detalles en la *Reseña*.

Libertades básicas y neutralidad estatal: el nivel de la justificación

bién económicamente), la «igual e inherente» dignidad humana, y las instituciones domésticas e internacionales eficaces y necesarias que la promuevan. Deflacionemos el culturalismo; pues todo dictado o norma «cultural» puede, no sólo apoyar interpretaciones de valor plurales, (a las que se debe un compromiso público), sino ser *abandonados* bis-a-bis otros mejores.

