

Skinner

La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad?

Tiene que haber, se nos dice, una fórmula general bajo la que amparar todas las locuciones inteligibles acerca de la libertad.

Sostiene MacCallum, La libertad «es siempre una y la misma relación triádica» entre agentes, constricciones y fines. Hablar de la presencia de libertad es hablar siempre, en consecuencia, de una ausencia: la ausencia de constricciones para que un agente realice algún objetivo o fin. En otras palabras, que sólo hay un concepto de libertad.

El análisis de MacCallum venía envuelto en la forma de una crítica al celebrado ensayo de Isaiah Berlin «Dos conceptos de libertad», que logró establecer que todo intento de reunir nuestros juicios particulares acerca de la libertad bajo una única teoría o fórmula general están condenados al fracaso. Lo nuevo que plantea Berlin al argumento, tenemos que dirigimos a su examen de lo que describe como libertad positiva.

La libertad es así sinónimo no de auto-gobierno, sino, más bien, de auto-realización y, sobre todo, de auto-perfección y de la idea (tal como la expresa Berlin) de lo mejor de uno mismo. El concepto positivo refiere, por tanto, tal como lo sintetiza Berlin, a que «sea cual sea el verdadero fin del hombre (...) ha de ser idéntico a su libertad».

Resulta claro que Berlin tenía razón al insistir en que hay un concepto coherente de libertad completamente ajeno a la idea negativa de ausencia de restricción. Tal como resume de forma algo enfática, nos vemos confrontados «no con dos interpretaciones distintas de un único concepto, sino con dos actitudes profundamente divergentes e irreconciliables respecto a los fines de la vida».

Nunca se refiera a esta comprensión neo-hegeliana de la libertad para responder a la insistencia de MacCallum de que todas las locuciones inteligibles acerca de la libertad deben conformarse a un único e igual esquema triádico. Lo que debía haber respondido Berlin, me parece, es que la concepción positiva de la libertad que él entresaca, correctamente, no puede conformarse a la estructura triádica sobre la que insisten MacCallum

El argumento de Berlin puede llevarse un paso adelante si reconocemos que lo que subyace a estas teorías de la libertad positiva es la creencia de que la naturaleza humana tiene una esencia, y que sólo somos libres si conseguimos realizar tal esencia en nuestras vidas. Ocurre que estoy de acuerdo con Berlin en que hay muchos fines distintos que podemos igualmente proseguir. Estoy de acuerdo con él en que aquellos que imaginan que la naturaleza humana tiene una esencia y que, por tanto, sostienen que hay un único fin justo al que todos

debemos comprometernos, tienden a intimidar o, al menos, a tratar con suficiencia moral, a aquellos con lealtades más pluralistas. Con esto será suficiente para prescindir de la creencia de que sólo hay un concepto de libertad.

Berlin entiende por libertad negativa la ausencia de constricción y la interpretación específica que piensa debe darse al concepto de constricción es que consiste en un acto de interferencia, por una agencia externa, en la capacidad de otro agente para realizar «posibles elecciones y actividades». El criterio de opresión refiere al papel que creo juegan otros humanos directa o indirectamente, intencionadamente o sin querer, a la hora de frustrar mis deseos. Entiendo por ser libre, en este sentido, no ser importunado por otros. Cuanto mayor sea el espacio de no interferencia mayor será mi libertad.

Lo que me parece especialmente valioso acerca de la forma de plantear el problema por Berlin es su insistencia en que la falta de libertad debe distinguirse categóricamente de la falta de capacidad, y que la forma correcta de señalar tal distinción es diciendo que carecemos de libertad sólo cuando una acción que está al alcance de nuestro poder se vuelve imposible o inelegible.

La definición de Hobbes de la libertad humana: «un hombre libre» es alguien que *«en aquellas cosas, que por su fuerza y su ingenio es capaz de hacer, no se ve impedido en la realización de lo que tiene voluntad de llevar a cabo»*.

Aunque el análisis de Berlin de la libertad negativa es excepcionalmente agudo y valioso, me parece, sin embargo, que sufre una seria limitación en su alcance, y ésta es la tarea a la que me encomendaré seguidamente.

Los caballeros democráticos en tanto eran obligados a vivir en dependencia del poder del rey y, en consecuencia, a confiar en su buena voluntad para el mantenimiento de sus derechos y libertades, estaban viviendo en un estado de servidumbre. Insistían, en otras palabras, en que la libertad queda restringida no solo por la interferencia fáctica o por la amenaza, sino también por el mero conocimiento de que estamos viviendo en dependencia de la buena voluntad de otros. Saber que somos libres para obrar o para abstenemos sólo porque alguien ha elegido es lo que nos reduce a servidumbre.

El principio subyacente que objetan es que, en tiempos de necesidad, la corona posee un derecho prerrogativo, y, por tanto, un poder discrecional, para encarcelar sin juicio y para imponer impuestos sin el consentimiento parlamentario. La objeción que desarrollan es que, si la corona fuera titular de tales prerrogativas, sería tanto como afirmar que nuestra propiedad y nuestras libertades personales se sostienen «no de derecho», sino meramente «por la gracia», puesto que la corona reclama que puede apropiarse de ellas en cualquier momento sin cometer injusticia.

Mantener que nuestros derechos y libertades básicas están sujetos a apropiación con impunidad es declarar que no tienen la condición de tales derechos; es afirmar que son meras licencias o privilegios. Pero admitir que vivimos en tal estado de dependencia es admitir que vivimos no como ciudadanos libres, sino como esclavos.

Sería injusto con Berlin decir que no se dio cuenta de que hay una tradición que conceptualiza la idea de libertad negativa no como ausencia de interferencia, sino como ausencia de dependencia. No podemos sostener que la mera conciencia de vivir en un estado de dependencia social o política da como resultado la restricción de nuestras opciones y que, por tanto, limita nuestra libertad. Si vamos a hablar de constricciones a la libertad, tenemos que ser capaces de señalar un acto identificable de obstrucción, cuyo objetivo o consecuencia sea impedir o interferir en el ejercicio de nuestros poderes.

Pero a Salustio ya Tácito todavía les preocupa más el impacto psicológico a largo plazo de esta forma de auto-coacción. Cuando una nación al completo se inhibe de ejercer sus mejores talentos y virtudes, estas cualidades empiezan a atrofiarse y la gente se sumerge gradualmente en una condición abyecta de sopor y abulia.

Los caballeros democráticos de la Inglaterra del siglo XVII. También ellos estaban muy preocupados por las peligrosas implicaciones que se derivan del hecho de que los gobernantes arbitrarios están inevitablemente rodeados por aduladores serviles, y tenían poca esperanza en que escucharan un consejo franco. El resultado final de vivir bajo el absolutismo es que todos se vuelven flojos, cobardes, mezquinos y quedan, finalmente, degradados y abatidos.

El tercer concepto de libertad

Una manera mejor de sintetizar mi posición es decir que, aunque estoy de acuerdo con Berlin en que hay dos conceptos de libertad, uno positivo y otro negativo, no comparto su presunción subsiguiente de que siempre que hablamos de libertad negativa tenemos que hablar de ausencia de interferencia. Me parece que, como he intentado mostrar, hemos heredado dos teorías rivales e inconmensurables sobre la libertad negativa, aunque en tiempos aún recientes hemos tendido a ignorar una de ellas.

No estoy hablando de no interferencia resiliente ni, de hecho, de interferencia o no interferencia de clase alguna. Estoy hablando del problema de los que reconocen que viven sujetos a la voluntad de otros, afirmar que el mero hecho de vivir en tal situación tiene como resultado limitar nuestra libertad. Si la libertad se construye como ausencia de interferencia, no hay duda alguna de que hablamos de una teoría alternativa de libertad, puesto que afirma que la libertad puede restringirse y coartarse en ausencia de elemento alguno de interferencia e incluso en ausencia de su amenaza.

Una discrepancia indudable entre ambas (aunque no me corresponde a mí decir si es «interesante») es que sostienen concepciones rivales acerca del concepto subyacente de autonomía. Aquellos que creen que la libertad no es otra cosa que la ausencia de interferencia defienden la concepción de que la voluntad es autónoma siempre que no sea amenazada o coaccionada. Por el contrario, los que se adhieren al argumento neo-romano niegan que la voluntad pueda ser autónoma a menos que se libre de la dependencia respecto a la voluntad de otro.

Isaiah Berlin proclama al final que el concepto de libertad negativa ofrece «un ideal más verdadero y más humano que los fines de aquellos que buscan en las grandes estructuras disciplinarias y autoritarias el ideal del autocontrol "positivo" de las clases, de los pueblos o de la entera humanidad.

El preguntarse cuál de los dos conceptos es más verdadero en relación con nuestros más profundos intereses y propósitos como humanos. entonces no veo que tenga una respuesta concreta. Quizás la idea de libertad en tanto ausencia de interferencia era más verdadera en la sociedad en la que él estaba escribiendo, en la que el ideal de la libertad en tanto auto-perfección era considerado, en general, como una pesadilla religiosa y colectivista, de la que el «mundo libre», afortunadamente, había despertado. Pero en épocas anteriores el mismo ideal había sido un sueño, y no una pesadilla.

La cuestión acerca de cuál es el concepto que mejor responde a nuestros propósitos dependerá siempre de qué descripción creemos que haya de darse del carácter normativo de la naturaleza humana. Como he intentado insinuar a lo largo de este artículo, la creencia en que podemos, de alguna manera, saltar fuera del curso de la historia y proporcionar una definición de palabras tales como *libertas*, libertad, autonomía y libertad, es una ilusión que vale la pena abandonar. El proyecto de comprenderlos sólo puede ser el de intentar aprehender los distintos papeles que han jugado en nuestra historia y comprender nuestro propio lugar en dicha narrativa. Y cuanto más acometemos este tipo de estudio, más vemos que no hay análisis neutral que pueda darse de tales palabras clave. Lo único que hay es la historia.

Shapiro

Sobre la no-dominación

Cuando la gente experimenta la dominación con frecuencia se queja de injusticia, y ello con razón. En este ensayo, mi objetivo es desarrollar una versión de la no-dominación como la piedra fundante de la justicia que explica, y expande, esta queja común. La gente exige justicia para escapar de la dominación. La no-dominación se convierte en el valor político primario.

En mi concepto, la vulnerabilidad a la dominación se operacionaliza principalmente con referencia a la noción de intereses básicos. Las personas tienen intereses básicos en la seguridad, la nutrición, la salud y la educación que son necesarias para que una persona se desarrolle y viva como un adulto normal. Este hecho hace legítimo que las restricciones democráticas sobre nuestros esfuerzos colectivos sean más estrictas cuando hay intereses básicos en juego que cuando no los hay. Esta visión del poder enfocada en los recursos, como la he llamado, está orientada a mitigar las formas más serias de dominación que permean los arreglos sociales de los seres humanos.

JUSTICIA, IGUALDAD Y NO-DOMINACION

Cabría preguntarse por la relación entre no-dominación, como fundante de la justicia, con un compromiso previo de igualdad. I) la no-dominación sólo está asociada con la igualdad de manera trivial, ii) defender la no-dominación en lugar de la igualdad permite evitar un número de dificultades filosóficas y políticas relacionadas con el igualitarismo.

Pero sí quiero negar que la *raison d'être* de la no-dominación sea promover la igualdad. Los arreglos distributivos igualitarios son deseables desde el punto de vista de la justicia sólo cuando están al servicio de la meta de la no-dominación.

Rawls piensa, al contrario, que la justicia empieza con una presunción a favor de la igualdad, estableciendo ese vínculo como i) incrustado en la propia lógica del significado de la justicia, reflejada a través de la posición original, en la cual los lectores eran invitados a especular sobre la justicia mientras se les negaba el conocimiento de sus circunstancias particulares; ii) otro camino es el de que las diferencias entre nosotros son moralmente arbitrarias, con origen natural o cultural; iii) otra base potencial para la presunción en favor de la igualdad es la interpretación kantiana de los principios de justicia como expresiones procedimentales del imperativo categórico; y iv) un último camino de la justicia hacia la igualdad pasa porque el Estado debería ser neutral frente a las concepciones permisibles de la buena vida.

i) A la posición original y la lógica de la justicia

La estrategia de Rawls consistente en razonar tras un velo de ignorancia no genera un compromiso con la igualdad; más bien supone la aceptación previa de una presunción igualitarista. Su argumento es que, bajo condiciones de escasez moderada, el principio de razón insuficiente que opera tras el velo de ignorancia llevaría a cualquier persona racional a escoger la igualdad, salvo que pudiera mostrarse que una distribución desigual operaría en beneficio de todo el mundo.

ii) Arbitrariedad moral

Según la tesis de la arbitrariedad moral de Rawls nuestras diferencias son accidentales desde un punto de vista moral, sean ellas producto de nuestra naturaleza o de nuestra crianza, lo cual nos lleva a una presunción igualitaria.

Dworkin asigna “gustos y ambiciones” a las personas, y “poderes físicos y mentales” a las circunstancias, argumentando que son aquellos y no éstos los que son irrelevantes a la hora de decidir como distribuir los recursos; intenta rescatar la idea del agente responsable. Pero, argumenta Shapiro, las ambiciones que se nos ocurren desarrollar tanto como los deseos que somos capaces de formar, están moldeados en gran medida —quizás incluso están determinados— por nuestros poderes y capacidades. P.e. pensar a lo grande, decidir arriesgarlo todo ¿reflejan ambición o capacidad? La idea de que formamos nuestras ambiciones de algún modo que es independiente de nuestros recursos y capacidades supone, de manera poco creíble, que podemos concebir las metas con independencia de nuestra comprensión de nuestras capacidades y circunstancias de vida

COHEN intenta lidiar con este problema, pero no con mayor éxito que Dworkin o Rawls. Cohen intenta reducir el problema al insistir en que no deberíamos confundir el argumento válido de que nuestras capacidades para el esfuerzo están «**influenciadas**» por factores más allá de nuestro control con el argumento falso de que esas capacidades están «**determinadas**» por factores más allá de nuestro control. Apuntar a esta distinción le permite a Cohen decir que, aunque no todo esfuerzo merece recompensa, hay algún esfuerzo que sí merece recompensa, de forma tal que el esfuerzo es en parte loable y en parte no. Cohen concede que, en la práctica, «no podemos separar las partes”. En la medida en que este es un problema práctico, se trata de un problema devastadoramente grande, dado que el tema en cuestión es si y hasta qué punto el estado debería promover la redistribución u otra acción remedial para compensar las diferencias en los resultados que surgen de estas partes que son inseparables en la práctica.

La arbitrariedad moral necesita imponerse ciertos límites para ser tomada en serio, pero esos límites no son posibles pues la arbitrariedad moral silencia las nociones de elección y responsabilidad.

El argumento de la arbitrariedad moral de Rawls, aunque válido, no genera una presunción distributiva de ningún tipo. Sin duda, las diferencias en nuestras ambiciones, gustos y deseos dependen de manera vital de fuerzas que están más

allá de nuestro control; como tal, son moralmente arbitrarias por la misma razón que las diferencias en nuestras capacidades y circunstancias son moralmente arbitrarias. Todas esas diferencias requieren una justificación. El argumento de la arbitrariedad moral de Rawls no establece nada distinto de que cualquier arreglo distributivo requiere una justificación.

iii) La interpretación kantiana

Es la candidata más convincente para una justificación independiente de la presunción igualitaria rawlsiana, la interpretación kantiana de sus principios como expresiones procedimentales del imperativo categórico, aunque un compromiso con la autonomía kantiana no implica la adopción de un régimen distributivo particular más que el compromiso con la arbitrariedad moral.

La objeción mas profunda radica cuando nos preguntamos si preservar la autonomía de todas las personas es algo siquiera inteligible en tanto que idea distributiva. El precepto kantiano parece más dedicado a establecer criterios éticos que a establecer un principio distributivo.

Pero, ¿por qué deberíamos comprometernos a una presunción distributiva igualitaria? WALZER destacó que lo que se considera cuestionable no es la desigualdad en sí, sino el uso que de esa desigualdad de recursos se hace, en particular cuando se emplean para dominar a otras personas (lo que genera resentimiento es el usar riqueza para obtener ventajas sobre los demás y no tanto el poseerlas). Subyace la idea de que lo que es cuestionable es la dominación y no la desigualdad.

En lugar de concebir la no-dominación como una alternativa a la justicia distributiva, es mejor pensar en la no-dominación como la esencia de la justicia y reconocer que con frecuencia ésta se encuentra íntimamente ligada a consideraciones distributivas.

iv) ¿La igualdad como neutralidad?

Otro candidato rawlsiano para defender la igualdad como idea fundante de la justicia se apoya en la idea de neutralidad. La teoría de Rawls de la justicia como equidad requiere que el estado sea neutral frente a concepciones «permisibles» de la buena vida que compiten entre sí, y frente a las doctrinas comprensivas que dan origen a tales concepciones.

Sin embargo, esta regla es anti-igualitaria pues las diferentes doctrinas comprensivas que son permisibles no salen igualmente libradas. Un problema radica en la concepción misma de “permisible” o no permisible, pues ya no es neutral el estado en esta clasificación, definidas como aquellas que respetan los principios de la justicia. Por tanto, se pierde la pretendida neutralidad.

LA DOMINACION: UN TIPO PARTICULAR DE NO-LIBERTAD

Si las desigualdades solo son cuestionables en la medida en que facilitan la no dominación, entonces ¿qué es la dominación?

Si pensamos en la libertad como el *summum bonum*, entonces la no-dominación sería un bien instrumental para conseguir la libertad. Pero Shapiro dice algo diferente: la no-dominación se relaciona de manera más estrecha con la libertad que con la igualdad; de hecho, la no-dominación es una forma de libertad.

Hay cuatro características de la dominación como un tipo de no-libertad

1. involucra un elemento humano significativo (una enfermedad, aunque limitante de libertad, no lo ponemos como fuente de dominación)
2. en el sentido de que generalmente se considera que quienes son responsables de ella pueden alterarla (la dominación). La descripción de la no-libertad como dominación alude a la posibilidad de su eliminación.
3. lleva consigo el tufo de lo ilícito. Nuestra libertad es restringida con frecuencia cuando estamos bajo el poder de otros, pero esto no constituye dominación a menos que ese poder sea de alguna manera abusado o puesto forzosamente al servicio de un propósito ilegítimo.
4. Cuando la gente habla de la dominación y la no-dominación, se invoca un tipo distintivo de particularismo que no necesariamente está presente cuando se habla de la libertad o de su ausencia a un nivel más general.

Una estrategia diferente, adoptada por PH. PETTIT, consiste en tratar la no-dominación como el mecanismo político necesario para lograr el ideal filosófico de la igualdad; pero de esta manera no le da importancia suficiente a la no-dominación como un ideal normativo a título propio sino como un simple instrumento para lograr algún otro beneficio.

La concepción de Shapiro de dominación difiere de otros tipos de no-libertad en cuanto centra la atención en fuentes humanas particulares y alterables de control ilícito. De esta manera se evitan las dificultades inherentes a los compromisos generalizados con la libertad o la igualdad.

CONCEPCIONES DE LA NO-DOMINACION

En la discusión anterior se sugiere que la no-dominación debería preferirse como compromiso político fundacional sobre la libertad o la igualdad, pero no nos dice todo lo necesario sobre la no-dominación. Varios autores le han dado una interpretación distinta.

HABERMAS

A Habermas se lo conoce bien por basar su versión de la política democrática, junto con la idea prescriptiva de legitimidad que le sirve de guía, en aquello sobre lo cual se pondrían de acuerdo las personas en ausencia de coerción.

Habermas quiere especificar los procedimientos y las restricciones que permitirían a las personas alcanzar un acuerdo genuino. Las personas serían persuadidas por el mejor argumento porque se trata del mejor argumento. Habermas no especifica cuáles son las instituciones o los arreglos distributivos que él cree que serían seleccionados bajo sus condiciones ideales. En su versión, estos no son asuntos para la filosofía de butaca, sino que resultarían de las deliberaciones no coercitivas que las personas llevarían a cabo.

Habermas, que en el fondo es un kantiano iluminista, espera que las personas no sólo puedan ponerse de acuerdo sobre las respuestas correctas a preguntas normativas sobre la política, sino también que, si deliberan de manera apropiada y con buena fe, puedan igualmente ponerse de acuerdo sobre por qué son esas las respuestas correctas. En efecto, sin este acuerdo de segundo orden, su deliberación no puede ser considerada auténtica. Y mientras que, a diferencia de RAWLS, HABERMAS no excluye que los argumentos tengan motivaciones religiosas y sectarias de otro tipo, sí espera que las personas se pongan de acuerdo en que solo las razones seculares serán aceptadas como razones elocuentes en escenarios deliberativos formales tales como los debates parlamentarios o los procesos legislativos.

Su ideal regulativo reposa al menos en dos suposiciones extravagantemente exigentes.

- i) En el fondo, todas las personas son kantianas; que todo el mundo puede ser llevado a aceptar que sólo las visiones que pueden traducirse a un lenguaje secular convincente pueden tener una influencia legítima en el debate político público. Dado que no hay ninguna buena razón empírica para creer esto, la posición de HABERMAS equivale a privilegiar de manera unilateral las visiones seculares universales, lo cual constituye un tipo de extralimitación racionalista que supone lo que HABERMAS debería demostrar.
- ii) es posible establecer un conjunto de restricciones que harían desvanecer del debate político las amenazas de poder y coerción. La estrategia habermasiana ignora la realidad que motiva este proyecto, esto es, que las relaciones de poder son endémicas a la interacción humana. Sin las relaciones de poder, la política democrática sería innecesaria.

FOUCAULT

La visión de la dominación de FOUCAULT es más atractiva que la de HABERMAS porque se basa en el reconocimiento de que el poder no puede ser erradicado. FOUCAULT ofrece ejemplos fascinantes de las formas en las cuales

la coerción desnuda fue desplazada por mecanismos más sutiles de control, que con frecuencia se hacen pasar por instrumentos de liberación. FOUCAULT ha expuesto el oscuro punto débil de la Ilustración. Su perspectiva se queda corta de tres maneras:

- i) es muy reduccionista. Soy lo suficientemente foucaultiano para creer que especular sobre lo que sería la política en ausencia de la dominación es una pérdida de tiempo, pero difiero de FOUCAULT pues pienso que en la interacción humana hay más que las relaciones de poder que la permean.
- ii) la perspectiva de FOUCAULT carece de las herramientas necesarias para distinguir los ejercicios lícitos e ilícitos del poder. El esfuerzo por conseguir los bienes que buscamos involucra inevitablemente un ejercicio de poder, cuando menos debido a lo mucho que la vida social humana se encuentra ordenada de manera jerárquica. Pero las jerarquías no son intrínsecamente cuestionables, lo que es cuestionable es el abuso de las jerarquías para propósitos ilícitos. Sin duda, con frecuencia será—y debería ser— objeto de disputa si una jerarquía está siendo abusada o no. Por eso yo abogo porque haya mecanismos que faciliten la posibilidad de controvertir, así como por una serie de cuestionamientos sobre las jerarquías que estén diseñados para sacar a la luz los usos ilícitos del poder y para prevenir que estos se deformen y conviertan en sistemas de dominación. Estos cuestionamientos se refieren al grado en el cual las jerarquías particulares son inevitables, eludibles, elegidas, aisladas, o se eliminan por sí solas.
- iii) Un tercer problema concomitante es que el trabajo de FouCauLt no logra diferencia entre distintos usos ilícitos del poder. Él no hace nada para ayudarnos a distinguir entre formas de dominación más y menos malignas. Mi teoría del poder enfocada en los recursos facilita que se hagan los juicios comparativos pertinentes.

WALZER

La visión de WALZER tiene el mérito de enfocarse en las formas en las cuales las personas utilizan los recursos bajo su control para dominarse las unas a las otras. Sin embargo, aunque ofrece una buena justificación de la resistencia a este tipo de dominación, es sorprendente lo poco que tiene que decir sobre la forma en que esa resistencia puede hacerse efectiva. Tampoco tiene nada que decir acerca de la manera como deberían resolverse los desacuerdos relativos a cuáles son los bienes relevantes para las diferentes esferas. También se equivoca al pensar que la transgresión de las fronteras que describe es la única, o incluso la principal, fuente de dominación en el mundo.

SKINNER

En su visión, la concepción neo-romana captura la comprensión más adecuada de la tradición libertaria negativa, que SKINNER espera rescatar de las garras de

HOBBS y sus sucesores. Su proyecto consiste en defender de manera convincente la idea de que la tradición republicana ofrece una versión de la libertad negativa que es superior a la hobbesiana, una versión que apela a la idea de un estatus independiente marcado por la ausencia de dominación. HOBBS parece estar pensando en que la libertad individual connota una zona de acción en la cual el individuo es dejado solo por el Estado para que haga lo que a bien tenga. HOBBS ganó la batalla histórica, al avanzar la visión libertaria negativa de la libertad.

SKINNER extrae las conclusiones morales y políticas equivocadas, pues no logra apreciar lo que hay de problemático en la distinción entre la libertad negativa y la positiva. Con frecuencia se cree que la diferencia entre libertad negativa y positiva está basada en que, mientras que los libertarios negativos se enfocan principalmente en los impedimentos a la acción, los libertarios positivos se preocupan esencialmente por aquello que el agente está en condiciones de hacer (oportunidad vs ejercicio). Para los libertarios positivos, la libertad consiste en ejercitar las capacidades humanas para alcanzar el potencial que nos caracteriza, y no somos libres en la medida en que esta posibilidad esté atenuada o bloqueada por arreglos sociales perjudiciales. Los libertarios positivos conectan generalmente la libertad individual con la participación en instituciones sociales y políticas, una participación a través de formas que lleven a las personas a realizar su potencial.

Desde los escritos de BERLIN, ha sido convencional criticar a los libertarios positivos sobre la base de que su doctrina supone de manera equivocada que podemos saber cuál es el potencial de las personas, de forma tal que podemos entonces diseñar arreglos colectivos para facilitar que ese potencial sea alcanzado. Si las personas son coaccionadas a llevar a cabo ciertos tipos de participación colectiva con el fin de alcanzar una meta o concepción particular de la buena vida, entonces es difícil ver en qué sentido relevante se puede decir que son libres. Como resultado, con frecuencia se considera que BERLIN y sus seguidores tienen razón al sostener que la concepción positiva de la libertad es incoherente.

En parte, SKINNER está de acuerdo en que la concepción positiva es problemática. Sin embargo, SKINNER cree que la concepción neo-romana de la libertad que él defiende ha sido clasificada de manera equivocada como una concepción positiva por el hecho de requerir la participación activa de los ciudadanos. SKINNER se resiste a la sugerencia de que una concepción negativa de la libertad no pueda incluir las exigencias del servicio cívico, y sostiene que una concepción que los incluya es, en efecto, superior a la concepción hobbesiana negativa, somos libres cuando somos seres independientes y los actos virtuosos del servicio público son necesarios para asegurar ese estatus.

Resulta atractivo que SKINNER se enfoque en la dominación como la fuente relevante de la ausencia de libertad en la política.

MaCCALLUM dice que el debate entre los libertarios negativos y positivo perpetúa discusiones que no pueden ser resueltas porque los protagonistas de ambos lados tienen razón sobre el demérito de los argumentos de sus oponentes. MACCALLUM señala que cualquier afirmación sobre la libertad involucra como mínimo una referencia a los agentes, a las condiciones que restringen (o habilitan) y a la acción. Mientras que en la descripción de maCCaLLum la libertad es una relación triádica que incluye a los agentes, las condiciones restrictivas (o habilitantes) y las acciones; yo complemento su versión al sugerir que la mejor manera de concebir la libertad política es como una relación de cuatro términos incluyendo las condiciones que dotan de autoridad a la libertad. Esta referencia a las condiciones que dotan de autoridad a la libertad es vital para mi teoría de la no-dominación, pues provee tanto la invitación a como la base para distinguir entre restricciones lícitas e ilícitas a la libertad o a los modos de ejercerla.

SKINNER sostiene que la versión de MacCallum es en realidad una versión de la doctrina de la libertad negativa. MacCallum sostiene en su argumento es que todas las versiones de la libertad contienen elementos tanto negativos como positivos, algunos de los cuales están usualmente implícitos; que los libertarios negativos se enfocan principalmente en las restricciones, mientras que los libertarios positivos se preocupan por las condiciones habilitantes. Por tanto, en opinión de maCCaLLum, es engañoso pensar que el lenguaje negativo o positivo es indicativo de alguna diferencia conceptual relevante.

SKINNER no ha apreciado la fuerza de la tesis de maCCaLLum. Planteándolo en términos de mi versión modificada del esquema de maCCaLLum, SKINNER se enfoca centralmente en el estatus independiente del agente; al hacerlo, reduce la libertad al primer y cuarto término de la relación, en la medida en que el estatus del agente como persona libre o como esclavo depende de la autoridad legítima prevaleciente. El hecho de que la teoría de sKinner guarde silencio sobre el segundo y tercer término de la relación —las acciones realizadas y las restricciones (o condiciones habilitantes) que impiden (o facilitan) su realización— hace evidente que se trata de una teoría parcial de la libertad.

Este es el punto de MACCALLUM: en lugar de intentar reducir la libertad a uno u otro de sus componentes relacionales, deberíamos adoptar su teoría anti-reduccionista. El esquema de MACCALLUM es en sí mismo formal y vacío, pues refleja lo que podemos describir como la gramática analítica de la libertad. La esperanza de maCCaLLum es que, si adoptamos su teoría, en lugar de continuar participando en debates interminables sobre los «tipos» de libertad, podríamos cambiar de tema y enfocarnos más bien en las condiciones del mundo real que moldean no sólo el estatus de los agentes sino también las acciones que ellos pueden aspirar a realizar y los recursos y restricciones que afectan tales aspiraciones. Desde esta perspectiva, la visión de la libertad negativa que emerge de HoBBes es sin duda censurable, pero su deficiencia no puede remediarse mediante su contraposición a una visión neo-romana que reduce los reclamos sobre la libertad a reclamos sobre el estatus de los agentes.

Regulaciones de género

Judith Butler

Re-resumen para examen

Judith Butler expone la problemática definición de regulación como unas dinámicas institucionalizadas que regularizan las personas, haciéndolas sujetos con género. En línea con Foucault argumenta que el género no preexiste a la regulación, sino que el género del sujeto se produce por el poder regulatorio, que a la vez de la forma y lo subjetiva.

Butler sostiene que las regulaciones de género están gobernadas por normas, las cuales no son leyes ni reglas, sino que más bien gobiernan la inteligibilidad social, dando reconocimiento a ciertos tipos de prácticas y acciones dentro de la esfera social.

Sostiene que el género es el mecanismo a través del cual se produce y naturaliza el binarismo de género masculino/femenino, pero su misma estructura ofrece espacios para deconstruir y desnaturalizar los términos, por ejemplo, en la teoría *queer* con su multiplicidad de categorías e identidades de mezcla de género.

Contra la visión simbólica lacaniana (como constructo universal de leyes culturales), Butler contrapone que la norma es de hecho performativa, y que por tanto está abierta a deslizamiento y subversión desde dentro. Sin embargo, reconoce que intentar salirse de la norma es una manera de consolidarla por los poderes reguladores, por ejemplo, en el caso de niños hermafroditas se les aplica el bisturí de la regulación.

En la teoría sexual de Mackinnon el género es producido por la subordinación sexual y el acoso sexual es su forma explícita. A partir de leyes aparentemente protectoras del acoso sexual es realmente, según Butler, un mecanismo que produce el género. El razonamiento de Mackinnon implica una igualdad entre género y sexualidad dentro de un mundo heterosexual, y produce el modelo de mujer femenina y hombre masculino. Sin embargo, Butler sostiene que la práctica sexual y la presencia de transgénero destruye el nexo causal entre género y sexualidad.

Finalmente, Butler advierte que las regulaciones de género que se aplican a actividades específicas, como el acoso sexual, el habla sexual, ... desempeña un papel oculto para la mayoría y es el de producir parámetros de personhood (*personhood*), esto es haciendo personas de acuerdo con normas abstractas que al mismo tiempo condicionan y sobrepasan las vidas que hacen y deshacen.

Extendido

En la introducción a “Regulaciones de Género”, Judith Butler expone la problemática definición de *regulación* como unas dinámicas institucionalizadas que regularizan a las personas, que los hace, entre otras cosas, sujetos genéricos con géneros regulares. Siguiendo a Foucault, argumenta que el género no preexiste a la regulación: al contrario, el género del sujeto se produce por el poder regulatorio que a la vez le da forma y lo subjetiva.

Las regulaciones de género, continua, están gobernados por normas, las cuales no deberían ser entendidas como leyes o reglas, sino más bien gobiernan la inteligibilidad social, dando reconocimiento a “ciertos tipos de prácticas y acciones” y por tanto definen los parámetros de lo que debe o no aparecer en la esfera social. Dice: “el género es el aparato mediante el cual la producción y normalización de lo masculino y lo femenino tiene lugar junto con las formas intersticiales hormonales, cromosómica, síquica y performativa que el género asume.”

¿Hay alguna manera de interrumpir/alterar la normas o resistirse a su gobierno? Butler pretende que intentar estar fuera de la norma no ayuda realmente, pues los “outsiders” están todavía siendo definidos en relación a la norma. Por ejemplo, las categorías *queer de “gender blending”*, (mezcla de género), e identidades tales como “problema de género”, “transgénero”, “cross-gender”, “non-binary”, o “género neutro”, sugiere que el género tiene un mecanismo para moverse más allá del binario naturalizado masculino/femenino. Butler marca que el género es el mecanismo a través del cual se produce y naturaliza el binarismo de género masculino/femenino, pero la estructura misma del mecanismo ofrece espacios para deconstruir y desnaturalizar los términos. El mismo aparato da las herramientas para socavar su instauración, es un modelo que tiene las bases para desnaturalizarlo. Por eso es que se puede lograr desplazar al género más allá del binarismo naturalizado, apropiarse del género para socavar la estructura misma.

Concluye mostrando dos alternativas a la aproximación de mezcla de géneros (“gender blending”). La primera es la propuesta para una multiplicidad de género. La otra es la propuesta de Irigay (siguiendo a Lacan) por una noción de género que intenta escapar de la descripción cuantitativa de género oponiendo el sexo masculino como “el uno y único” sobre el cual los otros sexos están basados: “El sexo que no es uno” es por tanto la femineidad entendida como lo que no puede ser capturado por el número.

1. Posiciones simbólicas y normas sociales

En esta sección, Butler ataca la concepción lacaniana de una universalidad de las leyes culturales enraizadas en las reglas simbólicas y lingüísticas que son entendidas para apoyar las relaciones de parentesco. Para Lacan, la posición

simbólica vive fuera de lo social. Por ejemplo, Lacan insiste que la posición simbólica del padre que resulta del complejo de Edipo no debería ser confundido con la posición socialmente constituida y alterable que los padres han asumido a lo largo del tiempo.

Butler critica esta concepción de realidad simbólica que vive fuera del discurso como siendo heteronormativo y autojustificativo, en otras palabras, la articulación de un poder regulatorio: “la fuerza autoritaria que refuerza la incontestabilidad de la ley simbólica es en sí mismo un ejercicio de esa ley simbólica, una instancia más del lugar del padre”. Es claramente problemático cuando uno considera alteraciones de parentesco que desafía la norma, tales como familias con un sólo progenitor o dos del mismo sexo.

Contra esta visión, Butler discute que la norma es, de hecho, performativa: “en su necesaria temporalidad está abierta a un desplazamiento y subversión desde dentro”. Ella, por tanto, propone un deslizamiento desde una concepción simbolista de la regulación a una concepción social de la regulación. La norma de género no es un modelo que la gente intenta imitar sino un “poder social que produce el campo de inteligibilidad de los sujetos” y el binario de género.

2. Normas y el problema de la abstracción

En esta sección, Butler mira retoma el proceso mediante el cual tratando de liberarse uno mismo de la norma resulta en un reforzamiento de la misma. Tal como Ewalds expresa: “Lo anormal no tiene una naturaleza que sea diferente de lo normal. La norma, o el espacio normativo, no conoce lo exterior”. La consecuencia inmediata es que cualquier oposición a la norma está ya contenida en la norma, y es crucial para su propio funcionamiento.

Por tanto, discute Butler que un deslizamiento de lo simbólico a lo social usando a Foucault nos conduce a un callejón sin salida. Macheray propone una visión alternativa de las normas. Las normas, según nos dice, no deberían ser vistas como abstracciones independientes sino más bien como “formas de acción”, solo en virtud de su poder repetitivo de conferir realidad se constituye la norma como tal. En otras palabras, la norma es performativa.

3. Normas de género

En la última sección del texto, Butler da ejemplos de procesos regulatorios a través de los cuales el género es normalizado: corrección quirúrgica para niños hermafroditas y leyes contra el acoso sexual en el trabajo. Ella argumenta que el carácter performativo de la norma permite dar lugar a la intervención social.

Finalmente muestra como estos procesos exceden la cuestión del género en el sentido de que operan como una condición de inteligibilidad cultural entre las personas:

“Por tanto, las regulaciones que buscan simplemente restringir ciertas actividades específicas (acoso sexual, discurso sexual,...) desempeñan otra

actividad que, para la mayoría, permanece camuflado: la producción de los parámetros de la personificación, esto es, haciendo personas de acuerdo a las normas abstractas que al mismo tiempo condicionan y exceden las vidas que construyen y destruyen.

Así por ejemplo en la teoría de MacKinnon, el género es producido en la escena de la subordinación sexual, y el acoso sexual es el momento explícito en el que se instituye la subordinación heterosexual. Lo que esto significa, efectivamente, es que el acoso sexual se convierte en la alegoría de la producción del género. En opinión de Butler, los códigos acerca del acoso sexual se convierten ellos mismos en el instrumento mediante el cual el género es reproducido. Butler explica como el género es normalizado a través de regulación por medio de instituciones y la ley. A partir de aparentemente leyes protectoras pertenecientes al acoso sexual MacKinnon concluye que las estancias tomadas dentro de tales leyes solidifican una "estructura jerárquica de heterosexualidad" y para Butlers es el mecanismo que produce el género. Este razonamiento implica igualar género a sexualidad dentro de un mundo heterosexual y produce el modelo de mujer femenina y hombre masculino. Sin embargo, Butler sostiene que la práctica sexual y la presencia de transgénero destruye el nexo causal entre género y sexualidad.

La justicia social en la era de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación

Nancy Fraser

En el mundo de hoy parece que las reivindicaciones de justicia se dividen cada vez más en dos tipos: el primero, y más conocido, está constituido por las reivindicaciones redistributivas (que pretenden un reparto más justo de las riquezas y los recursos); otro tipo, cada vez más encontrado es el tipo de reivindicación basado en el reconocimiento (minorías étnicas, raciales, género,...)

Los dos tipos de reivindicaciones de justicia parecen disociados; ¿redistribución o reconocimiento? ¿política de clases o política de identidad? ¿multiculturalismo o socialdemocracia?

La tesis general de Fraser es que, en la actualidad, la justicia requiere tanto de la redistribución como del reconocimiento, y que por separado ninguno de los dos es suficiente. Pero, ¿cómo se combinan ambos? La tarea consiste en idear una concepción bidimensional de la justicia que pueda integrar tanto las reivindicaciones defendibles de igualdad social como las del reconocimiento de la diferencia.

1. ¿Redistribución o reconocimiento?

Redistribución y reconocimiento tienen, desde el punto de vista filosófico, orígenes diferentes. “Redistribución” proviene de la tradición liberal, en especial a partir de la segunda mitad del s XX; mientras el término “reconocimiento” proviene de la filosofía hegeliana, donde el reconocimiento designa una relación recíproca ideal entre sujetos: uno se convierte en sujeto individual solo en virtud de reconocer a otro sujeto y ser reconocido por él.

Muchos teóricos liberales de la justicia distributiva (Rawls, Dworkin) sostienen que la teoría del reconocimiento conlleva una carga comunitaria inaceptable, mientras los defensores del reconocimiento estiman que la teoría distributiva es individualizadora y consumista.

En cuanto paradigmas populares, la redistribución y el reconocimiento se asocian a políticas de clase y políticas de identidad, respectivamente. Ambos se contrastan en cuatro aspectos claves:

i) ambos asumen concepciones diferentes de la injusticia; mientras el paradigma de la distribución se centra en injusticias socioeconómicas y supone que están enraizadas en la estructura económica de la sociedad; el de reconocimiento se enfrenta a injusticias que interpreta como culturales, enraizadas en patrones sociales de representación, comunicación e interpretación.

ii) Diferentes tipos de soluciones de la injusticia; por un lado la redistribución de los recursos y riquezas, y el otro por un cambio cultural o simbólico.

iii) Asumen colectividades diferentes que sufren la injusticia; para el paradigma de la redistribución los sujetos colectivos de injusticia son clases o colectividades similares a las clases (caso típico las clases trabajadoras explotadas, o el trabajo no asalariado de las mujeres), mientras que para el de reconocimiento son los grupos de estatus weberiano (caso típico, grupo étnico de bajo estatus)

iv) Ambos asumen ideas distintas acerca de las diferencias de grupo; según el paradigma de la redistribución es necesario abolir las diferencias de grupo y lo que menos le interesa es su reconocimiento; mientras que el paradigma del reconocimiento trata las diferencias de dos formas posibles: a) las diferencias son variaciones culturales benignas, pero que una injusta interpretación ha transformado en maliciosa; y b) las diferencias de grupo no existen antes de su transvaloración jerárquica.

Al parecer esta antítesis, según Fraser, es falsa. De forma analítica podríamos encontrar situaciones sociales donde la injusticia se produce solamente por una mala redistribución (explotación social de clases del ideal marxiano) o mal reconocimiento (donde las injusticias económicas se derivan de él). Sin embargo, fuera de estos tipos ideales, nos encontramos con una "bidimensionalidad" de la injusticia arraigadas tanto en la estructura económica como en el estatus jerárquico de la sociedad, y ninguno de estas dos injusticias subsume ni se deriva de la otra, sino que ambas son primarias y cooriginales.

Fraser sostiene que el género es una diferenciación social **bidimensional**, y que por tanto para comprender y reparar la injusticia de género requiere atender tanto a la distribución como al reconocimiento.

Una característica importante de la injusticia de género es el **androcentrismo** (patrón institucionalizado de valor cultural que privilegia los rasgos asociados a la masculinidad, al tiempo que devalúa todo lo clasificado como "femenino"). Como consecuencia de ello las mujeres sufren formas específicas de subordinación de estatus (agresiones,...). Así pues el género, según Fraser, refuta la antítesis de los dos paradigmas.

2. Bidimensionalidad: ¿excepción o norma?

Fraser también argumenta que la raza es una división social bidimensional, una combinación de estatus (eurocentrismo) y clase social (tasas elevadas de pobreza).

Casi todos los ejes de subordinación del mundo real pueden tratarse como bidimensionales, aunque la exacta proporción de perjuicio económico y de subordinación de estatus debe determinarse empíricamente en cada caso. Por tanto, la superación de la injusticia en "casi" todos los casos exige tanto la redistribución como el reconocimiento, no siendo ambos mutuamente

excluyentes. El objetivo debe ser, pues, elaborar un enfoque integrado de ambas dimensiones en la justicia social.

La concepción bidimensional de la justicia considera la redistribución y el reconocimiento como perspectivas deferentes de la justicia y dimensiones de la misma sin reducir una a la otra.

El núcleo normativo de mi concepción es la idea de la **paridad de participación**, según la cual la justicia exige unos acuerdos sociales que permitan que todos los miembros (adultos) de la sociedad interactúen en pie de igualdad. Para que sea posible la paridad participativa es necesario cumplirse dos condiciones:

i) La distribución de los recursos materiales debe hacerse de manera que garantice la independencia y la voz de todos los participantes (condición objetiva). Esta pone de relieve las preocupaciones de la justicia redistributiva.

ii) Los patrones institucionalizados de valor cultural expresen el mismo respeto a todos los participantes y garanticen la igualdad de oportunidades para conseguir la estima social (condición intersubjetiva). Esta pone de relieve las preocupaciones de la justicia de reconocimiento.

Ninguna de las dos es suficiente por separado.

Así pues, una concepción bidimensional de la justicia orientada según la norma de la paridad de la participación recoge tanto la redistribución como el reconocimiento, sin reducir uno al otro.

¿Cómo podemos distinguir las reivindicaciones de reconocimiento justificadas de las injustificadas?

Los teóricos de la justicia redistributiva intentan elaborar criterios objetivistas como la maximización de la utilidad o a normas procedimentales como la ética del discurso; pero los teóricos del reconocimiento las reivindicaciones de reconocimiento que refuercen la autoestima del reclamante estarán justificadas; pero esta teoría es muy floja.

Fraser, insiste en que la paridad participativa sea la norma de evaluación, sirviendo el mismo criterio para distinguir las reivindicaciones justificadas de las no justificadas. Con independencia de que la cuestión sea la redistribución o el reconocimiento, los actores sociales solicitantes deben demostrar que los acuerdos vigentes les impiden participar en la vida social en calidad de igualdad con los otros.

Así mismo, la paridad participativa sirve para evaluar los remedios de la injusticia que se propongan, puesto que se debe demostrar que los cambios promovidos sirvan para mejorar la paridad de participación.

Recapitulando:

i) El reconocimiento debe tratarse como una cuestión de justicia y no de autorrealización

ii) Los teóricos de la justicia deben rechazar la idea de la disyuntiva entre el paradigma distributivo y el de reconocimiento, debiendo adoptar una concepción bidimensional de la justicia, basada en la norma de la paridad participativa;

iii) Para justificar sus reivindicaciones, los reclamantes de reconocimiento deben demostrar en procesos públicos de deliberación democrática que los procesos institucionalizados de valor cultural les niegan injustamente las condiciones intersubjetivas de paridad participativa, y que las sustitución de esos patrones por otros diferentes representaría un paso en la dirección de la paridad;

iv) La justicia puede exigir, en principio, el reconocimiento de los caracteres distintivos, más allá de nuestra común humanidad, aunque esto solo puede determinarse pragmáticamente a la luz de los obstáculos a la paridad participativa en cada caso.

¿Qué orientación política programática puede satisfacer ambos tipos de reivindicaciones, minimizando, al mismo tiempo, las interferencias mutuas que puedan surgir al atender al mismo tiempo ambos tipos de reivindicaciones?

Partiendo, según Fraser, del remedio de la injusticia, reformulado en sus términos más generales: la eliminación de los impedimentos para la paridad participativa. Propone dos estrategias, aplicables a ambas perspectivas de las injusticias:

- **Afirmativas:** para reparar la injusticia intentan corregir los resultados desiguales de los acuerdos sociales sin tocar las estructuras sociales subyacentes que los generan;
- **Transformativas:** aspiran a corregir los resultados injustos reestructurando el marco generador subyacente.

Aplicado a la justicia distributiva

- **Afirmativa:** es la estrategia en el estado liberal del bienestar, que procura reparar la mal distribución mediante un traspaso de rentas. Este enfoque, que confía en exceso en la ayuda pública, trata de incrementar la participación de los más perjudicados en el consumo, dejando intacta la estructura económica subyacente.

- **Transformadora:** la estrategia típica es el socialismo, modificando la división del trabajo, las formas de propiedad y otras estructuras profundas del sistema económica. Esta estrategia ha pasado de moda, pues el contenido socialista se ha mostrado empíricamente problemático.

Aplicado a la justicia de reconocimiento

- **Afirmativa:** un ejemplo es la estrategia del multiculturalismo dominante. Este enfoque propone reparar la falta de respeto mediante la revaluación de las identidades de grupo devaluadas:
- **Transformadora:** es una estrategia de deconstrucción de las oposiciones simbólicas que subyacen a los patrones de valor cultural institucionalizadas en la actualidad. En vez de limitarse a elevar la autoestima de quienes son reconocidos erróneamente, desestabilizaría las diferenciaciones de estatus vigente y cambiaría la autoidentidad de todos.

Inconvenientes de las estrategias afirmativas

i) Cuando se aplican al reconocimiento erróneo, los remedios afirmativos tienden a cosificar las identidades colectivas. Por tanto, en vez de promover la interacción a través de las diferencias, estas estrategias afirmativas se prestan con facilidad al separatismo y al comunitarismo represivo

ii) Cuando se aplican a la mala distribución, a menudo, provocan una reacción de reconocimiento erróneo. Por ejemplo, en los programas de ayudas sociales, se tiende a señalar a los más perjudicados como intrínsecamente deficientes e insaciables, que siempre necesitan más. Su efecto neto consiste en añadir el insulto de la falta de respeto al agravio de la privación.

En cambio, las estrategias transformadoras evitan en gran parte estas dificultades.

i) Aplicadas al reconocimiento erróneo, las estrategias deconstructivas son en principio, descosificadoras, pues pretenden desestabilizar las distinciones injustas del estatus, favoreciendo la interacción a través de las diferencias.

ii) Aplicadas a la mala distribución, tienen un carácter solidario.

Las estrategias transformadoras son preferibles, pero no están en absoluto libres de dificultades.

i) Cuando se aplican al reconocimiento erróneo, los llamamientos de la deconstrucción de las oposiciones binarias están muy lejos de las preocupaciones inmediatas de la mayoría de los sujetos que padecen un reconocimiento erróneo, más dispuestos a reclamar su dignidad afirmando una identidad menospreciada que a apoyar un debilitamiento de las distinciones de estatus.

ii) Cuando se aplican a la mala distribución, los llamamientos a la transformación económica están muy alejados de la experiencia directa de la mayoría de sujetos que sufren la mala distribución, que

prefieren los beneficios inmediatos de las transferencias de renta que una planificación socialista democrática.

Por tanto, si las estrategias transformadoras son preferibles en principio, aunque sea más difícil llevarlas a la práctica, ¿hay que sacrificar los principios en aras del realismo?

La vía media de la reforma no reformista

Fraser propone una estrategia alternativa, una *vía media* entre una estrategia afirmativa que será políticamente factible, aunque con una base poco significativa, y otra transformadora, programáticamente sólida, pero políticamente impracticable: *la vía media de las reformas no reformistas*. Serían unas normas de doble cara: por una parte captan las identidades de las personas y satisfacen algunas de sus necesidades, interpretadas dentro de los marcos de reconocimiento y distribución vigentes; por otra, emprenden una trayectoria de cambio en la que, con el tiempo, terminan siendo practicables las reformas radicales. Combinan, el carácter práctico de la afirmación con el empuje radical de la transformación que ataca a la injusticia de raíz. (p.e. la renta básica, garantiza un nivel mínimo de ingresos para todos los ciudadanos, con independencia de su participación en la fuerza laboral, dejando intacta la estructura profunda de los derechos de propiedad capitalistas. Según los proponentes, si el nivel fuera suficientemente alto la renta básica equilibraría el equilibrio de poder entre el capital y el trabajo, creando un terreno para provocar otros cambios. Siendo el resultado a largo plazo el debilitamiento de la mercantilización de la mano de obra. Produciéndose un efecto transformador profundo respecto a la subordinación de clase económica).

¿Es concebible este enfoque para la política de reconocimiento?

Las feministas culturales reivindican una política de reconocimiento orientada a reevaluar los rasgos asociados con la femineidad. Sin embargo, no todas consideran que la afirmación de la "diferencia de la mujer" sea un fin en sí misma. Algunas toman una estrategia de transición que acabará llevando a la desestabilización de la dicotomía hombre-mujer. Una estrategia así celebraría la femineidad como un modo de potenciar a las mujeres en su lucha contra el sesgo de género; otra valoraría las actividades tradicionales de las mujeres como un modo de estimular a los hombres para que también las hicieran suyas. En ambos casos, las proponentes del "esencialismo estratégico" prevén que la estrategia afirmativa tenga efectos transformadores a largo plazo. Sin embargo, en el contexto de una cultura neotradicional, en la que se considera natural la diferencia de género, es probable que el feminismo cultural estratégico sucumba a la reificación (cosificación); en cambio en una cultura postmodernista, en la que está presente un sentido muy vivo del carácter interpretativo y de la contingencia de todas las clasificaciones e identificaciones, es más fácil promover la transformación. En sociedades mixtas, los efectos del "esencialismo estratégico" son difíciles de calibrar, razón por la cual las feministas se muestran escépticas.

En el asunto del velo, el remedio del reconocimiento erróneo no es deconstruir la distinción entre cristiano y musulmán. Consiste más bien en eliminar las preferencias institucionalizadas mediante las prácticas de la mayoría, dando pasos afirmativos para incluir las minorías, sin que se requiera la asimilación o se exacerbe la subordinación de las mujeres. A corto plazo este enfoque resulta afirmativo, sin duda, porque afirma el derecho de un grupo existente a la plena participación en la educación pública. A largo plazo, sin embargo, podría tener consecuencias transformadoras, como la de reinterpretar la identidad nacional francesa para adaptarla a una sociedad multicultural, reformando el islam por un régimen liberal e igualitario respecto al género.

Otro género de violencia

Luisa Posada Kubissa

Los grandes relatos de la cultura moderna, encontramos en la mayoría de ellos un profundo acuerdo cuando de lo que se trata es de legitimar el uso y abuso de la violencia contra las mujeres. (ejemplo Rousseau y Marqués de Sade).

El neofeminismo de los 60 y 70 marcaron gran parte de los conceptos del feminismo actual, surge el concepto de género.

«Género» vino a designar que lo femenino y lo masculino responden a construcciones culturales, políticas y sociales, que van más allá de la frontera puramente biológica entre los sexos; desvelando críticamente la pervivencia contemporánea de las relaciones de poder de un sexo sobre otro.

Pues bien, como con apellido, esto es, como violencia de género –y no como asunto entre dos o más individuos– es como este neofeminismo hizo suyo el tema de la violencia contra las mujeres.

Anna Jónasdóttir, cuando habla en su ensayo (ya en los años 90, concretamente en 1993) de *El poder del amor*; y sostiene, en particular, que en las sociedades occidentales –formalmente libres e igualitarias, como la nuestra– el amor continúa formando parte de un discurso de poder, que se utiliza como recurso de explotación y de violencia contra las mujeres en la vida privada.

Cierta literatura reciente sobre la violencia no lleva de inmediato a percibir que, aun cuando aparentemente se acepte que esta violencia responde a una construcción social (en la línea del neofeminismo), lo cierto es que a menudo se nos ofrecen análisis del fenómeno bien distintos: porque en pocos casos se sitúan la desigualdad entre los sexos como coordenada central de análisis, sino como objeto de estudio que ocupa a distintos saberes especializados.

Un efecto inmediato del planteamiento sobre la violencia de género que vengo enunciando es el de abstraer éste de todo discurso sobre la desigualdad entre los sexos.

Carole Sheffield dice que hay que separar cuidadosamente la «violencia sexual» de cualquier otro comportamiento categorizado como violencia. Porque no se trata de violencia sin más, sino que estaríamos hablando de una forma de agresión, que está enraizada de tal manera en nuestra cultura, que es percibida como el orden natural de las cosas (o que, simplemente, no es percibida).

Las causas de la violencia de género «no han de buscarse en las circunstancias particulares del maltratador, ni en su perfil patológico, sino en lo que de social y estructural tiene su conducta», como mantiene el estudio, pionero en muchos aspectos, de Ana María Pérez del Campo.

La violencia de género sólo es posible entenderlo, sin fragmentarlo, en el contexto del ancestral sistema de dominación socio-sexual que nombramos como «patriarcado»; pero el rechazo no siempre es conciencia crítica.

La mayoría de expertos señala que no existe un catálogo de factores de riesgo (ni el alcohol, masoquismo de la víctima, estatus social,...) pero sí están de acuerdo en que haberlos sufrido durante la infancia es un factor de riesgo principal, y además consideran que la conducta violenta contra las mujeres procede de patrones conductuales transmitidos entre generaciones. Son, por tanto, causas estructurales las que siguen siendo invisibles, pues en cambio la parte visible como son los malos tratos son rechazados públicamente.

La perspectiva crítico-feminista lo que hace es situar siempre los datos terribles de la violencia contra las mujeres en una teoría de la desigualdad sexual, con lo que hablar de esta violencia se entiende que es a la vez hablar de igualdad y también es reivindicar políticas públicas que la fomenten.

Es también importante señalar que no todo análisis de la violencia de género, por el hecho de serlo, es ya de suyo crítica feminista. MacKinnon establece que este análisis trate la violencia contra las mujeres desde una perspectiva teórica que persiga la transformación efectiva de las condiciones de sumisión femenina, que todavía hoy perviven en nuestro mundo; la violencia contra las mujeres ha de ser entendida siempre como violencia estructural. Es decir, que puede ser leída como acto sexual, violento sin más, pero que no es violencia sin más.

Mackinnon "Para las mujeres la medida de la intimidad ha sido la medida de la opresión. Ésta es la razón de que el feminismo haya tenido que hacer explotar lo privado. Ésta es la razón de que el feminismo haya visto lo personal como político".

LA RELIGION EN LA ESFERA PUBLICA

(HABERMAS)

Desde el final de la Segunda Guerra Mundial, todos los países europeos, a excepción de Irlanda y de Polonia, han sido alcanzados por una oleada de secularización que va acompañando a la modernización social. Sin embargo, los derechos religiosos de hoy en Estados Unidos no suponen un movimiento tradicionalista. Precisamente porque tales derechos liberan energías espontáneas de revitalización religiosa, suscitan entre sus oponentes seculares una irritación paralizadora.

La significación de las religiones utilizadas con pretensiones políticas ha ido en aumento por todo el mundo. Ante este horizonte, la **escisión de Occidente** se percibe de tal modo que Europa parece aislarse del resto del mundo. La propia imagen occidental de la modernidad parece estar sometida a un efecto de desviación: de ser el modelo normal para el futuro del resto de todas las culturas, ha pasado a convertirse en un caso especial.

Los debates académicos sobre el papel político de la religión en el Estado y en la esfera pública.

A diferencia de lo que ocurrió en Francia, la introducción de la libertad de religión en Estados Unidos no significó la victoria del laicismo sobre una autoridad que, en el mejor de los casos, había consentido en tolerar a las minorías religiosas según sus criterios propios, que había impuesto a la población. El poder estatal, neutralizado con respecto a las visiones del mundo, no tuvo ante todo el sentido negativo de proteger y librar a los ciudadanos de la coacción a adoptar una fe o una conciencia moral contra su voluntad; tuvo más bien que garantizar la libertad positiva de continuar practicando sin trabas su respectiva religión.

Examinaré la discusión que ha desencadenado la teoría política de John Rawls y, en particular, su concepción del «**uso público de la razón**».

1. Premisas liberales del Estado y consecuencias de la idea de John Rawls acerca del uso público de la razón para la ética de la ciudadanía

El modo como se entiende a sí mismo el Estado constitucional democrático se ha desarrollado en los marcos de una tradición filosófica que invoca la razón «natural» y que, por consiguiente, se apoya únicamente en argumentos públicos que, de acuerdo con su pretensión, son accesibles por igual para todas las personas. El supuesto de una razón humana común es la base epistémica para la justificación de un poder secular del Estado que ya no depende de las legitimaciones religiosas. Y esto hace posible, por su parte, la separación entre el Estado y la iglesia en el plano institucional.

El derecho fundamental a la libertad de conciencia y a la libertad de religión es la respuesta política apropiada a los desafíos del pluralismo religioso. De este modo puede ser desactivado el potencial de conflicto en el plano de las

relaciones sociales de los ciudadanos, mientras que en el plano cognitivo ese potencial de conflicto puede continuar existiendo. Ahora bien, el carácter secular del Estado es una condición necesaria, pero no una condición suficiente para garantizar por igual la libertad religiosa.

Para que el principio de tolerancia pueda librarse de toda sospecha de una determinación represiva de los límites de la tolerancia, la definición de lo que puede ser tolerado y de lo que ya no puede ser tolerado requiere razones convincentes que todas las partes puedan aceptar por igual.

La constitución democrática tiene que llenar los vacíos de **legitimación** que abre la neutralización de las imágenes del mundo por parte del poder estatal. El procedimiento democrático debe su fuerza generativa de legitimación a dos componentes: i) la participación política igualitaria de los ciudadanos, que garantiza que los destinatarios de las leyes puedan también entenderse a sí mismos al mismo tiempo como los autores de esas leyes; ii) las formas de discusión y de acuerdo dirigidas deliberativamente, que justifican la presunción de resultados racionalmente aceptables.

Los ciudadanos se deben unos a otros **buenas razones**. Rawls habla a este respecto de un deber de conducta cívica de los ciudadanos y de un uso público de la razón: “El ideal de la ciudadanía impone un deber moral, no un deber legal, el deber de civilidad, para ser capaces de explicarse unos a otros, cuando se trata de cuestiones fundamentales”.

Los ciudadanos de una comunidad democrática están obligados a darse razones recíprocamente, porque sólo así puede la dominación política perder su carácter represivo.

2. **Objeciones sobre el papel restrictivo del papel político de la religión**

Con su concepción del uso público de la razón, Rawls ha convocado a críticos enérgicos. Las objeciones no se dirigen en primera instancia contra las premisas liberales como tales, sino contra una delimitación secularista y demasiado estrecha del papel político de la religión en los marcos de un ordenamiento liberal.

Los críticos de Rawls se remiten a ejemplos históricos de la influencia política favorable que han tenido realmente las iglesias y los movimientos religiosos en la consecución o la defensa de la democracia y los derechos humanos.

Paul J. **Weithman**, describe las iglesias y las comunidades religiosas como actores de la sociedad civil que cumplen presuposiciones necesarias para la estabilidad de la democracia norteamericana. Sin embargo, los compromisos que asumen las iglesias en la sociedad civil se debilitarían necesariamente si ellas tuvieran que distinguir una y otra vez entre valores religiosos y valores políticos ateniéndose a la reserva de la «estipulación» de Rawls; y si, a tal efecto, estuvieran obligadas a buscar un equivalente en un lenguaje universalmente accesible para cada una de sus manifestaciones religiosas. De lo cual se sigue que el Estado liberal, ya sólo por razones funcionales, tendría que abstenerse de obligar a las

iglesias y las comunidades religiosas a esa especie de **autocensura**. Y tanto más debería entonces renunciar a someter a sus ciudadanos a una tal restricción.

Lo que resulta esencial para la versión estándar del liberalismo político es únicamente el requisito de la «justificación secular»: dado que en el Estado liberal sólo cuentan las razones seculares, los ciudadanos creyentes están obligados a establecer una especie de «equilibrio» entre sus convicciones religiosas y sus convicciones seculares; o, en palabras de Audi, tienen que mantener un equilibrio teo-ético.

Contra esta exigencia se dirige, entre otras, la objeción de que muchos ciudadanos religiosos no podrían proceder a ese desdoblamiento tan artificial de su propia conciencia sin poner en peligro sus existencias como personas piadosas; así mismo, muchos ciudadanos que toman posición sobre cuestiones políticas desde un punto de vista religioso no tienen suficiente conocimiento o imaginación para encontrar justificaciones seculares para ellas que sean independientes de sus auténticas convicciones.

El Estado liberal, que protege expresamente tales formas de existencia con la garantía del derecho fundamental a la libertad religiosa, no puede esperar al mismo tiempo de todos los creyentes que éstos también deban justificar sus posicionamientos políticos con independencia de sus convicciones religiosas y sus visiones del mundo; dicha demanda sólo puede hacerse a todos los que ocupan cargos públicos o que son candidatos a tales cargos. Ampliar este principio desde el nivel institucional hasta las tomas de postura de las organizaciones y los ciudadanos en la esfera público-política es una **sobregeneralización secularista**. Y, con mayor razón, la expectativa normativa de que todos los ciudadanos religiosos deberían dejarse guiar en sus votaciones en última instancia por consideraciones seculares pasa por alto la realidad de una vida devota, de una existencia conducida desde la fe.

3. Solución mediante la capacidad epistémica de traducir sus convicciones a lenguaje secular

El Estado liberal no tiene que transformar la obligada separación institucional entre la religión y la política en una indebida carga mental y psicológica que no puede ser exigida de sus ciudadanos religiosos. Por supuesto, el Estado tiene que esperar que ellos reconozcan el principio de que el ejercicio de la dominación se ejerce con neutralidad respecto a las visiones del mundo. Todo ciudadano tiene que saber y aceptar que sólo cuentan las razones seculares más allá del umbral institucional que separa a la esfera pública informal de los parlamentos, los tribunales, los ministerios y las administraciones.

Dado que sólo pueden expresarse en un lenguaje religioso a condición de que reconozcan la estipulación de la traducción institucional, esos ciudadanos pueden entenderse a sí mismos como participantes en el proceso legislativo, aunque para ello sólo cuenten razones seculares, confiando en los **esfuerzos de traducción cooperativos** de sus conciudadanos.

Las tradiciones religiosas están provistas de una fuerza especial para articular intuiciones morales, sobre todo en atención a las formas sensibles de la convivencia humana. Este potencial convierte al habla religiosa, cuando se trata de cuestiones políticas pertinentes, en un serio candidato para posibles contenidos de verdad, que pueden ser traducidos entonces desde el vocabulario de una comunidad religiosa determinada a un lenguaje universalmente accesible.

Este trabajo de traducción tiene que ser entendido como una tarea cooperativa en la que toman también parte los ciudadanos no religiosos para que los conciudadanos religiosos que son capaces y están dispuestos a participar no tengan que soportar una carga de una manera asimétrica. Los ciudadanos religiosos pueden manifestarse en su propio lenguaje sólo si se atienen a la reserva de la traducibilidad; esta carga queda compensada con la expectativa normativa de que los ciudadanos seculares abran sus mentes al posible contenido de verdad de las contribuciones religiosas.

La dominación de las mayorías se transforma en represión cuando una mayoría que argumenta religiosamente, en el curso del procedimiento de la formación política de la opinión y de la voluntad, deniega a la minoría derrotada, sea ésta secular o de una confesión diferente, la completa comprensión y el cumplimiento discursivo de las justificaciones que le son debidas.

4. Desafío de la conciencia religiosa frente a la modernidad

La estipulación de la traducibilidad de las razones religiosas, y la precedencia institucional de que gozan las razones seculares sobre las religiosas, exigen a los ciudadanos religiosos un esfuerzo de aprendizaje y de adaptación que se ahorran los ciudadanos seculares.

Los sociólogos han descrito esta «modernización» como una respuesta de la conciencia religiosa a tres desafíos de la modernidad, por medio de la teología: i) el pluralismo religioso; ii) el avance de las ciencias modernas; y iii) la consagración del derecho positivo y de la moralidad profana de la sociedad.

Las nuevas actitudes epistémicas son «**adquiridas por aprendizaje**» cuando surgen de una reconstrucción de las verdades religiosas transmitidas que sea razonable y convincente para los propios participantes a la luz de unas condiciones de vida modernas para las que ya no existen alternativas.

Según la **versión secularista**, podemos prever que a la larga las concepciones religiosas se disolverán a la luz de la crítica científica y que las comunidades religiosas no serán capaces de resistir a la presión de una progresiva modernización social y cultural. A los ciudadanos que adopten tal actitud epistémica hacia la religión no se les puede pedir, como es obvio, que se tomen en serio las contribuciones religiosas a las cuestiones políticas controvertidas ni que examinen en una búsqueda cooperativa de la verdad un contenido que posiblemente sea susceptible de ser expresado en un lenguaje secular.

Sin embargo, desde las premisas normativas del Estado constitucional y de un *ethos* democrático de la ciudadanía, la admisión de manifestaciones

religiosas en la esfera público-política sólo tiene sentido si a todos los ciudadanos se les puede exigir que no excluyan el posible contenido cognitivo de estas contribuciones; mientras que, al mismo tiempo, se observe la primacía de las razones seculares y se atienda a la salvedad de la traducción institucional de las razones religiosas.

En vez de ser algo natural y sobrentendido, la intuición de los ciudadanos seculares de que viven en una sociedad postsecular que también está ajustada en sus actitudes epistémicas a la persistencia de comunidades religiosas requiere más bien un cambio de mentalidad que no es menos cognitivamente exigente que la adaptación de la conciencia religiosa a los desafíos de un entorno que se seculariza cada vez más. Los ciudadanos seculares comprenden su falta de coincidencia con las concepciones religiosas como un desacuerdo con el que hay que contar razonablemente.

Esta presuposición cognitiva indica que la ética democrática de la ciudadanía, en la interpretación que yo he propuesto, sólo se les puede exigir razonablemente a todos los ciudadanos por igual cuando los ciudadanos religiosos y los seculares recorran procesos de **aprendizaje complementarios**.

5. La conciencia secular de vivir en una sociedad postsecular se expresa en el plano filosófico en la forma de un pensamiento postmetafísico

La superación crítica de lo que a mi parecer es una estrecha conciencia secularista es, desde luego, un asunto esencialmente controvertido. El equivalente secular a la conciencia religiosa que se ha tornado reflexiva es un pensamiento postmetafísico que se delimita hacia dos lados: i) desde sus premisas agnósticas se abstiene de juzgar acerca de las verdades religiosas e insiste, con una intención no polémica, en trazar límites estrictos entre la fe y el saber; y ii) se vuelve contra una concepción de la razón recortada científicamente y contra la exclusión de las doctrinas religiosas con respecto a la genealogía de la razón.

Es cierto que el pensamiento postmetafísico renuncia a los enunciados ontológicos sobre la constitución de la totalidad de los entes; sin embargo, esto no significa que abogue por una reducción de nuestro saber a la suma de los enunciados que representan en cada momento el «estado de la cuestión en las ciencias». Esta especie de naturalismo radical devalúa todos los tipos de enunciados que no pueden ser reducidos a observaciones experimentales, a proposiciones nomológicas o a explicaciones causales; devalúa, por consiguiente, tanto los enunciados morales, legales y evaluativos como los enunciados religiosos.

Aun cuando se presenten por de pronto como el otro opaco de la razón, las tradiciones religiosas parecen seguir siendo actuales incluso de una manera más intensa que la metafísica. No se puede excluir que lleven consigo potenciales semánticos valiosos que desarrollen una energía capaz de inspirar a toda la sociedad una vez que liberen sus contenidos de verdad profanos.

En resumidas cuentas, el pensamiento postmetafísico está dispuesto a aprender de la religión al tiempo que permanece estrictamente agnóstico en sus relaciones con ella. Insiste en la diferencia entre las certezas de fe y las pretensiones de validez públicamente criticables, pero se abstiene de la arrogancia racionalista de que puede él mismo decidir qué es lo razonable y qué lo irrazonable en las doctrinas religiosas. Los contenidos que la razón se apropia mediante la traducción no tienen que perderse para la fe.

Esta actitud ambivalente del pensamiento postmetafísico hacia la religión se corresponde exactamente con la actitud epistémica que tienen que adoptar los ciudadanos seculares, si es que han de estar dispuestos a aprender de las contribuciones de sus conciudadanos religiosos en los debates públicos. Y por esta razón las cargas cognitivas que le impone a ambas partes la adquisición de las apropiadas actitudes epistémicas no están en absoluto distribuidas asimétricamente.

Los retos del laicismo y su futuro

Henri Peña-Ruiz

Laicidad: el ideal de un mundo común a todos los hombres con libertad absoluta de conciencia e igualdad de derechos entre los que creen en Dios y los que creen en otra cosa, ya sean éstos ateos o agnósticos.

Laicismo: movimiento de conquista de la emancipación laica.

Sus adversarios dicen del laicismo que es «abstracto».

En Francia, como en muchos países, las dificultades de la integración reflejan esta problemática. ¿Cómo integrar? La laicidad responde: basando la ley común únicamente en lo que interesa a todos y dejando fuera todo particularismo por esencia excluyente. La justicia social es la condición concreta de tal exigencia. Si no existe justicia social, la tentación del encierro comentarista es grande para el que se siente socialmente excluido. El comunitarismo religioso o étnico pretende hacerla más acogedora, pero a un alto precio: la abdicación de la autonomía del individuo con respecto al grupo.

1. ¿Cómo fundamentar un estado justo para todos?

El problema es el de la diversidad humana, que necesita de una ley común que permita la convivencia. La historia ha dado dos «soluciones» francamente malas a este problema: i) la *teocracia*, consiste en que la ley religiosa se impone a la ley política, y ii) el comunitarismo, que afirma la diversidad pero destruye la unidad y, finalmente, la posibilidad de un mundo común a todos más allá de las diferencias, que se tornan fundamento y garantía de paz y concordia. Lo que llamamos comunitarismo quizás respete más la diversidad, pero tal respeto se paga muy caro porque, en ausencia de una ley común a todos que regule sus relaciones, introduce la guerra entre las diferentes comunidades. En conclusión, el modelo del comunitarismo no es factible porque genera tensiones.

Resolver de buena manera la conciliación de la unidad y de la diversidad es el gran mérito del laicismo, que supone la unidad del bien común con el respeto a la diversidad.

2. La ley en un estado laico

La ley sólo debe promover el interés común y de ninguna manera el interés de sólo algunos colectivos. En este sentido, la escuela pública laica debe de ser neutral y no intervenir para valorar o criticar las convicciones de nadie, incluido el humanismo agnóstico o ateo. Neutralidad significa en latín ni uno ni otro.

Soy libre de definirme en mi ser y no sólo en mi actuar. Tal libertad de conciencia es el primer principio del laicismo, sin objetivo de imponer un ateísmo oficial. El laicismo se debe establecer no como imposición y en competición con las otras ideologías, sino como marco que asegura a todos la libertad y la igualdad.

3. La cultura: ¿verdadera preocupación o pretexto?

La noción de cultura es muy ambigua: Desde un punto de vista dinámico sería el proceso de autoconstrucción de la humanidad e implica distancia crítica hacia la tradición; pero en su perspectiva estática es el conjunto de tradiciones de un pueblo. ¿Son la ablación del clítoris, los velos musulmanes y la discriminación de las mujeres rasgos culturales? El término cultura desempeña en este caso un papel ideológico para sustraer a la crítica legítima algo que no es cultura, sino práctica opresiva que pretende disfrazarse para escapar a la crítica.

Los laicos contestamos que en la escuela se debe impartir el conocimiento de las humanidades y no conocimientos religiosos: impartir la filosofía y mitología griega, el conocimiento de las obras inspiradas por el cristianismo y por las otras religiones. Debemos enseñar la historia de las creencias y luego dejar libertad para elegir con criterio crítico.

4. Religión y laicismo

La religión como postura espiritual del creyente es perfectamente compatible con el laicismo, pero la religión como proyecto político de dominación es totalmente incompatible con él. Las religiones impuestas en una sociedad son completamente contrarias a los derechos del ser humano.

En ningún caso se deben de confundir las religiones con los proyectos clericales que las invocan para imponer una dominación teológico-política.

5. La universalidad del ser humano

El principio básico que no debemos olvidar es que por encima de todo somos hombres y mujeres antes que cristianos, ateos, judíos o musulmanes, y que la diferencia no se debe ocultar, pero tampoco debe sobrevalorarse.

Laicismo (del griego *laos*: unidad del pueblo) descansa sobre tres principios fundamentales: i) libertad total de conciencia, ii) igualdad de derechos de ateos, agnósticos y creyentes, y iii) promoción de una ley común de lo que es universal y común a todos.

El ideal de laicidad

El poder político debe fomentar la justicia social y el bien común sin favorecer a ninguna confesión religiosa en particular. Así se protege la esfera privada, lugar de elección de las diferentes opciones morales y de las plurales concepciones del mundo: todas ellas han de ser consideradas de igual dignidad.

La laicidad no tiene ninguna vinculación privilegiada con el ateísmo, pero se niega a dar de él una definición puramente negativa. Al hablar de «incredencia» se tiene en mente que no se reconoce al tipo de humanismo que no descansa en creencia religiosa alguna de la misma manera que al humanismo cristiano.

Esta discriminación quizás inconsciente conduce a pensadores religiosos a definir la laicidad únicamente por la libertad de conciencia, excluyendo la igualdad de las opciones espirituales y filosóficas. Lo que les lleva naturalmente a considerar que la expresión pública privilegiada de las religiones no plantea

ningún problema, siendo los ateos o los agnósticos puestos en la categoría negativa de la «increencia» y teniendo que callarse al no tener positivamente algo que expresar. Éste es el presupuesto máximo de los que piensan que acuerdos al modo de concordatos, destinados a favorecer la expresión pública de las religiones, son compatibles con la laicidad. Pero la verdad es que no lo son, o lo son con algo que ya no es laicidad en el sentido preciso de la palabra, pues estipulan privilegios. Habría aquí que volver sobre lo que es creer y recordar que todos los hombres pueden tener creencias, crean en Dios o no. Y que sería discriminatoria la definición negativa de las convicciones de unos, siendo positiva la de los otros.

Las autoridades religiosas van a favor del laicismo cuando están dominadas y en contra cuando dominan y gozan de privilegios.

La «neutralidad del Estado», su estricta separación de toda Iglesia, es condición y garantía de tales valores. Hay que precisar que hablar de «neutralidad confesional» no es proponer el tratar por igual a todas las religiones; así se convertiría en «pluriconfesional» y clasificaría a los ciudadanos según su adhesión a las diferentes confesiones religiosas. El Estado, para relacionarse con el ciudadano, no tiene por qué entrar en averiguaciones sobre su pertenencia a una «raza», una etnia, una lengua vernácula, un sexo o una orientación sexual, una religión, etc. Lo demás es «comunitarismo» y lógica de apartheid.

El verdadero peligro para la concordia es legislar estableciendo diferencias entre los ciudadanos, en derechos y en deberes, según el grupo en el que se les «integre». Ésa es la lógica mortífera de la segregación. Se ha de recordar que el individuo es el único sujeto de derecho legítimo y no el grupo al que se le asimila con gran riesgo para su libertad.

La emancipación laica y sus límites actuales. Dos ejemplos representativos

La verdadera laicidad, ni abierta ni cerrada, necesita estricta separación del Estado y de toda Iglesia, lo que implica la desaparición de todo tipo de privilegios. La ley de diciembre 1905 instauró en Francia esta separación y tuvo el cuidado de no herir a los creyentes: los edificios del culto, propiedad del Estado desde la Revolución de 1789, quedaban destinados al culto, dejándolos el Estado a disposición de los creyentes y encargándose de los gastos para mantenerlos. En Francia, por lo tanto, la situación es una mezcla extraña que tiene un origen histórico.

Permanecen dos injusticias graves: La primera, ya mencionada, es el Concordato de Napoleón, que atribuye privilegios a las religiones en la esfera pública y que está en vigor en tres departamentos franceses, La segunda es la financiación pública de escuelas privadas, herencia del episodio de colaboración fascista de Petain.

Las familias que no quieren religión para sus hijos e hijas han de manifestarlo pidiendo una «derogación», lo cual es humillante y daña simultáneamente a la libertad y a la igualdad. La libertad incluye el derecho a la

privacidad de las opiniones, y en este caso hay obligación de manifestarlas. La igualdad supone que ninguna opción filosófica o creencia puede tener carácter oficial y privilegiado.

Considerado durante mucho tiempo como una anomalía, el régimen clerical de Alsace-Moselle se ha convertido actualmente en un símbolo para todos los que piden el desarrollo de los particularismos regionales antiigualitarios y el predominio de las comunidades religiosas sobre la libertad de conciencia de los ciudadanos.

De hecho, el Concordato de 1801 y el estatuto escolar de excepción de Alsacia y Mosela son armas poderosas entregadas a los lobbies religiosos, clericales y regionalistas para destruir la unidad y los fundamentos democráticos de la República.

Si verdaderamente se trata de cultura y no de otra cosa, no hay ningún problema para que los profesores de historia, de literatura, de arte, de filosofía estudien el hecho religioso en sus clases, cuidando, claro, la deontología laica. Ésta exige que no se hagan juicios de valor sobre las creencias o las increencias, dejando a cada uno la libertad de creer lo que quiera pero sin abandonar las exigencias del conocimiento racional de los datos.

La neutralidad laica consiste en separar el dominio de los conocimientos del dominio de las creencias y en abstenerse de calificar éstas. Este silencio es compatible con un conocimiento ilustrado de los textos y de los datos y con el sentido cultural de ciertas creencias.

En realidad, una santa alianza de los cleros se dibuja hoy en Europa: una ofensiva une a ciertos protestantes y ciertos católicos con ciertos musulmanes para tratar de debilitar la laicidad institucional. Piden la extensión al Islam de los privilegios de las confesiones cristianas en la esfera pública, en la «Carta europea de los derechos fundamentales», pensando que de este modo pueden fortalecer sus propios privilegios. La invocación de la cultura sirve otra vez de pretexto.

La crisis actual y las amenazas contra la laicidad

La tentación comunitarista también está respaldada por teorías que alaban una forma peligrosa de multiculturalismo bajo el pretexto de reconocer «derechos culturales». Muchos partidarios de este tipo de figura política no parecen darse cuenta de que al favorecer los derechos de las comunidades reducen a los hombres a «miembros» de éstas, con el peligro evidente de que los derechos del individuo se vacíen a medida que se llenan los derechos del grupo sobre él. Error explicable si uno se refiere a una conciencia de víctima que reúne a un conjunto de seres que han padecido colectivamente la injusticia, pero que no puede valer para fundamentar positivamente leyes comunes a todos. El derecho a la diferencia puede desembocar en la diferencia de derechos.

Según las diferentes declaraciones de los derechos humanos, sólo el individuo es sujeto de derecho, lo que no impide, naturalmente, la posibilidad de solidaridades sociales para favorecer su libre afirmación. Pero el problema es que esta socialidad necesaria sirve a menudo de pretexto para establecer una

dominación interna por parte del grupo, como se ve en el caso de la obligación de ponerse el velo a las jóvenes o, peor, en el de la ablación del clítoris. Puede favorecer el renacimiento de opresiones que no confiesan su carácter, pues se disfrazan bajo el ropaje de la «identidad cultural».

Lo cierto es que en última instancia las religiones tienen que ser purificadas de las tendencias a la dominación por la resistencia laica. Sólo así revelan su eventual dimensión humanista una vez que la laicidad conquistada les conduce a redefinirse como testimonio espiritual sin pretensiones de dominación política y temporal.

El clericalismo explota hoy esta situación proponiendo un diagnóstico falso. La culpa de todo esto no la tienen la razón ni las luces, ni la ciencia o la técnica, sino una utilización social de ellas que puede hacer desesperar a todos del progreso y hasta del hombre. Diagnóstico bien conocido de los pensadores apocalípticos para tratar de descalificar la laicidad, reprochándole los desórdenes y las barbaridades de nuestra época.

La destrucción de las referencias éticas y la generalización de un mercantilismo que hace comercio de todo, favorecen dos formas tremendas de desencanto ideológico: o un relativismo confundido con la libertad o la tentación del fundamentalismo religioso. Un fundamentalismo que es percibido por ciertos desesperados —material o moralmente—, por una parte, como una fuente de calor en la frialdad que rodea los intercambios económicos, por otra, como un ámbito de solidaridad en el marco de la exaltación de un individualismo rapaz.

Los retos de hoy y del mañana del laicismo

Promover la separación jurídica entre los Estados y las Iglesias, no para luchar contra la religión, sino para garantizar tanto la completa igualdad de ateos y creyentes en el ámbito público como la libertad absoluta de conciencia. En toda Europa está en alza, por un lado, la petición de acabar claramente con los concordatos que mantienen discriminaciones según la opción espiritual, por otro, el laicizar la escuela pública a fin de acoger a todos los alumnos sin privilegios ni estigmatizaciones. De manera concomitante, la libertad de las familias para proporcionar una educación religiosa o atea a sus hijos tiene que ser garantizada. Por otra parte, el papel de la enseñanza puede ser importante en la comprensión del hecho religioso —como lo es de todo aquello que forma parte de la cultura humana—, pero excluyendo toda postura proselitista, todo adoctrinamiento. La distinción entre saber y creer ha de ser cultivada para favorecer la lucidez de cada uno y la convivencia entre todos. En cuanto a la ética, los profesores de filosofía están habilitados para introducirla a sus alumnos, cuidando a la vez la autonomía de juicio y la diversidad de fundamentaciones posibles del actuar moral.

Mostrar el papel imprescindible de la laicidad para la integración acertada de poblaciones con diferentes orígenes culturales y religiosos en una democracia que preserva un espacio común a todos y se preocupa del bien común sin dejar que nunca se constituyan guetos comunitaristas.

Hacer una crítica metódica de una terminología antilaica. Se proponen diez puntos como argumentario:

- i. Ante el reproche de que el ideal laico es abstracto, aunque sí lo sean sirven como referencia crítica y liberadora para el proceso de emancipación
- ii. La noción de libertad religiosa no tiene más valor que la de libertad atea, sólo es legítimo el principio general de libertad de conciencia, siendo el de escoger una religión o una filosofía atea una forma particular de libertad.
- iii. La noción laicidad abierta es una invención polémica de los que no admiten la asignación de la opción religiosa a la esfera privada, tanto colectiva como individualmente.
- iv. La referencia a la identidad colectiva es quizás peligrosa, encadenando el proceso dinámico de construcción de la identidad personal a referencias obligadas (comunitarismo) y desembocando a veces en una diferenciación jurídica incompatible con la igualdad.
- v. La ambigüedad de la referencia a la cultura, demasiado entendida como algo estático, quedando muchas veces legitimadas y escapando a la crítica relaciones de poder llamadas culturales (velo islámico, ablación genital,...). La laicidad no es cultural sino una conquista contra las tradiciones de opresión cultural del occidente cristiano.
- vi. La relativización histórica y geográfica de la laicidad consiste en negar su valor universal, pretendiendo una confusión entre circunstancias históricas y fundamento intrínseco.
- vii. La reducción de ideal laico a la libertad de conciencia, sin mencionar la igualdad,
- viii. Atribución a la laicidad la pérdida de valores, cuando las verdaderas causas son sociales, políticas y económicas.
- ix. Confusión de laicismo con ateísmo es un contrasentido, que se pretende reducir a una lucha contra la religión, mientras que el ideal de laicidad es una lucha contra los clericalismos
- x. La confusión entre la distinción público/privado y la distinción individual/colectivo es muy frecuente. Se alimenta la concepción de un Estado represor, cuando su misión es permitir las leyes comunes. Por tanto, el Estado es liberador con respecto a los grupos de presión de la sociedad civil.

Laicidad de colaboración

Marta García Alonso

España ha entrado en un proceso en el que es menos católica pero no menos religiosa, por cuanto no solo vemos fieles de otras confesiones obtener cierto reconocimiento público de sus prácticas y creencias, sino que las estadísticas muestran que los católicos se dicen no practicantes, pero no impíos o irreligiosos. Esta pluralidad religiosa de facto ha llevado a que, en los últimos años, el debate en torno a la laicidad haya pasado de tener un interés meramente académico a formar parte del debate político.

El modelo de laicidad promovido por las izquierdas en España es, fundamentalmente, el republicano francés. No es el único, en efecto, puesto que la aceptación de la multiconfesionalidad social lleva a algunos a defender algunos elementos de laicidad positiva o de reconocimiento, con el modelo canadiense o estadounidense como referente a tener en cuenta. La laicidad que defienden las derechas es, sin embargo, una laicidad de colaboración.

2. Ley de libertad religiosa en España

Se ha dicho que la aconfesionalidad del Estado y la Ley de Libertad Religiosa (LLR) española tienen en el artículo 16 de la Constitución su inspiración: “El Estado garantiza el derecho fundamental a la libertad religiosa y de culto, reconocida en la Constitución” (LLR).

Sin embargo, los acuerdos con la Santa Sede se firman un año antes de que de la Ley de Libertad Religiosa se apruebe, en 1980, una ley que, en principio, sirve para enmarcar el alcance y los límites de la libertad religiosa en España que afecta a toda confesión religiosa, también la católica. Y este hecho no nos parece insignificante.

Los Acuerdos unen su estatuto de Tratado Internacional, lo que les permite gozar de superioridad legislativa en relación a cualquier ley ordinaria, es decir, a la legislación estatal que afecte a materias de las que se ocupan los Acuerdos. A pesar de la paradoja temporal, esta Ley de Libertad Religiosa de 1980 supone teóricamente el marco desde el que se justifican los Acuerdos con las distintas confesiones religiosas:

“El Estado, teniendo en cuenta las creencias religiosas existentes en la sociedad española, establecerá, en su caso, Acuerdos o Convenios de cooperación con las Iglesias, Confesiones y Comunidades religiosas inscritas en el Registro y que por su ámbito y número de creyentes hayan alcanzado notorio arraigo en España” (LLR, art. 7).

El **notorio arraigo** exige que la confesión sea reconocida y practicada en España por un tiempo –que, aún sin determinar, se supone amplio–, y que sus seguidores lo sean en número suficiente que justifique su reconocimiento público. La ambigüedad, sin embargo, favorece a la religión mayoritaria que definió el término. Actualmente, se exige que lleve tiempo inscrita en el Registro de Entidades Religiosas, que esté presente en el territorio en varias comunidades autónomas, que tenga una estructura interna y una representación adecuada a su organización. Ahora bien, cumplir los requisitos de notorio arraigo no significa, sin embargo, que haya obligación por parte del Estado de suscribir acuerdos con las confesiones que cumplan este requisito.

Este primer acuerdo preconstitucional que se firma en 1976, tiene por finalidad ratificar la relación del Estado Español con la Santa Sede y poner las bases de los cuatro acuerdos de 1979: *sobre Asuntos Jurídicos, sobre Enseñanza y Asuntos Culturales, sobre Asistencia Religiosa a las Fuerzas Armadas y sobre Asuntos Económicos*. El documento, además, deroga el privilegio que el Estado tenía en el nombramiento de obispos (derecho de presentación) y ratifica la competencia jurídica eclesial en delitos de orden religioso (privilegio de fuero). La Iglesia católica no ha aceptado nunca que se trate de privilegios, sino que los ha interpretado como medidas implícitamente aceptadas en el desarrollo de la Ley de Libertad Religiosa.

La hipótesis que avanzamos es que esta Ley de Libertad Religiosa, igual que los Acuerdos con la Iglesia católica, encuentra su verdadero sentido cuando se inscriben en el marco teórico que ofrece la Declaración *Dignitatis Humanae* y la Constitución *Gaudium et spes* del Vaticano II, y no tanto en el marco constitucional español o en la Declaración de Derechos Humanos de 1948.

3. Sobre enseñanza

Y es que a esta defensa de la libertad religiosa como derecho individual y al deber del Estado de no promover sus propios intereses, se añade el correlativo deber del Estado de promover los medios necesarios para su desarrollo, que no es otro que favorecer la educación religiosa.

Toda merma de este derecho, según la Iglesia, es una obstrucción al ejercicio de un derecho fundamental de la persona. De modo que los padres no sólo tienen que poder elegir un centro de enseñanza de acuerdo con la educación que quieren dar a sus hijos sino que, según los canonistas, debe crearse un auténtico régimen de igualdad de oportunidades para crear, administrar y dirigir centros de enseñanza religiosos, centros privados con ideario propio que, evidentemente, debe ser cofinanciado por el Estado. Y según esto, el artículo II del Acuerdo sobre Enseñanza establece la obligación del Estado de incluir la enseñanza católica en todos los centros educativos en condiciones equivalentes a las demás disciplinas fundamentales. Eso sí, sin carácter obligatorio. Asimismo, el artículo III señala que los profesores de religión serán designados por la autoridad académica, pero entre aquellos que el Obispo diocesano previamente propone. Y a todos los efectos, se le debe considerar parte del Claustro de profesores. La enseñanza de la doctrina católica y su pedagogía, doctrina que sólo podrá ser establecida por la jerarquía eclesiástica, como señala el artículo VI. No está de más recordar que, junto con este derecho a enseñar su propia doctrina, la Iglesia también exige el derecho a predicar sobre cualquier materia, incluida la política.

Al ser sancionados por el Estado y aceptados como tratados internacionales, estos Acuerdos implican, como consecuencia necesaria, la promoción del ideario católico del Concilio Vaticano II en el Estado español. Ninguno de los acuerdos firmados con otras confesiones en 1992 (evangélicos, musulmanes o judíos) tienen el alcance y dimensión de los católicos. Y ello a pesar de que la Constitución condena la discriminación (trato desigual) religiosa y supone que no hay confesión privilegiada.

4. Sobre Asuntos Económicos

El sostenimiento económico de la Iglesia Católica en España, hunde sus raíces en el siglo XIX en el contexto del proceso desamortizador del patrimonio eclesiástico. A consecuencia de la desamortización y la abolición de los diezmos, la Iglesia Católica se ve afectada por una gravísima crisis económica cuya solución pasaría por hacer del Estado su sostén económico. Es sabido que se intentó poner fin a la dotación del culto en la Constitución de la II República. Sin embargo, tras la guerra civil se reanuda la dotación presupuestaria a favor de la Iglesia y el Concordato de 1953 consagra en su artículo XIX la dotación de culto

y clero, declarándola exenta de todo impuesto, y el Estado asume el compromiso de colaborar con la Iglesia en la consecución de su adecuado sostenimiento económico.

Los lugares de culto, los colegios o edificios destinados al culto (seminarios, universidades, institutos de vida consagrada...) se benefician de la exención del pago del Impuesto de Bienes Inmuebles (IBI). Un beneficio del que también gozan las confesiones protestante y musulmana.

La *inmatriculación* es un beneficio exclusivo de la Iglesia católica de modo que los obispos podían cumplir funciones propias de los funcionarios públicos y, según esto, tenían competencias para inmatricular propiedades, sin obligación alguna de hacer constar en organismo civil alguno este acto jurídico.

5. Laicidad española

Según el Tribunal Constitucional, la laicidad del Estado español es de *laicidad positiva o cooperativa*.

La laicidad positiva suele remitir al modelo canadiense y americano que implica un Estado neutral, indiferente de las opciones éticas o religiosas de sus ciudadanos, sean cuales sean. Eso significa que, si bien el Estado no puede pronunciarse sobre tales asuntos, la prohibición no se extiende a sus funcionarios, a los que se exige imparcialidad, no neutralidad. Los funcionarios (maestros, jueces, policía) deberían ser evaluados por sus actos, no por sus creencias o los símbolos externos que exhiban puesto que, según esta interpretación, un signo religioso no es por sí mismo un acto de proselitismo.

En Canadá, al hablar sobre los símbolos religiosos en la escuela, se insiste en que la neutralidad obliga a que no se reconozca políticamente ninguna religión como religión de Estado, no a que los ciudadanos escondan en público sus filiaciones religiosas. De hecho, a mediados de los años 90 del siglo pasado, Quebec adoptó la resolución contraria a la francesa aceptando que las niñas usaran el pañuelo en las escuelas públicas, con el fin de evitar su marginalización y promover su socialización.

El concepto que está a la base de esta laicidad positiva o abierta es la doctrina del *acomodo razonable*, según la cual, más que expulsar a la religión de lo público, se acepta la importancia que tiene la dimensión espiritual del individuo y su necesidad de expresión pública. El acomodo razonable es un procedimiento

según el cual se intentan paliar las desigualdades en el reconocimiento de derechos otorgados históricamente a las comunidades religiosas y a sus fieles y parte de un principio básico: la historia no es neutral y ha favorecido a unas religiones frente a otras, según el contexto.

La laicidad canadiense es entendida como una laicidad de reconocimiento. Por supuesto, se habla de acomodos razonables, lo que implica que la obligación de adaptar la ley general a las minorías para evitar la discriminación no es absoluta: la petición debe ser sincera, el solicitante debe demostrar que cree que su fe le obliga a determinada conducta, y esta no tiene por qué adecuarse a la ortodoxia de su comunidad religiosa o a ningún precepto objetivo.

El Estado no juzga sobre el contenido de la petición sino sobre la sinceridad de ésta. Pero añade otra condición: la petición ha de ser razonada, es decir, debe demostrar la importancia que tiene dicha petición en su vida y las razones por las que considera que ha de modificarse la ley a su favor. Dicho lo cual, los tribunales pueden denegarla aludiendo a que pone en peligro una institución concreta (educación, cuidado, servicios públicos).

¿En qué se parece este tipo de doctrina a la que hemos analizado al referirnos al caso español? Desde nuestro punto de vista, en nada. Cuando leemos las sentencias del Tribunal Constitucional, lo que allí se protege no es al individuo sino a la confesión religiosa.

Los tribunales están “resolviendo” los conflictos que atañen a la libertad religiosa en función de los Acuerdos, lo que implica aceptar la interpretación eclesial de los despidos.

6. Conclusión

En términos prácticos, el Tribunal constitucional hace una interpretación de la libertad religiosa entendida en términos católicos, como una mera implementación de las Declaraciones conciliares y Constituciones conciliares, que la Iglesia católica ha conseguido imponer a través de Acuerdos privilegiados que vinculan al Estado cada vez que legisla sobre cuestiones religiosas.

A nuestro modo de ver, el Tribunal Constitucional habla de laicidad *positiva* queriendo decir *laicidad de colaboración*, en nada similar a la laicidad de *reconocimiento*, esta última propia del modelo canadiense, como hemos visto.

Ciertamente, en Europa, la cooperación y la colaboración entre el Estado y las diferentes confesiones son la regla, no la excepción, pero, según la autora, el caso español lleva esta colaboración demasiado lejos. Donde la libertad religiosa y de conciencia canadiense privilegia al individuo, la ley española privilegia las confesiones religiosas. La libertad de conciencia, según esto, se subordina a la libertad religiosa; la ortodoxia es privilegiada por el Estado frente a la pluralidad que, *de facto*, recorre las diferentes comunidades de fe. Y esto tiene sus ventajas – facilita la relación bilateral entre las instancias políticas y las iglesias– y sus desventajas –deja desprotegido al individuo, en caso de conflicto con su comunidad religiosa. Eso significa que los heterodoxos verán peligrar sus derechos, en caso de enfrentarse a la interpretación ortodoxa de sus confesiones religiosas.

Si la religión no puede reducirse a la conciencia individual del fiel y encerrarse en las casas (nunca ha sido así históricamente), tampoco debería identificarse exclusivamente con su implementación pública institucional o eclesial. Articular ambas adecuadamente y, a su vez, proteger los derechos de conciencia de quienes no son religiosos y no forman parte de ninguna comunidad de este tipo, es tarea del Estado y de un adecuado marco de laicidad.

Ciertamente, no hay un único modelo de laicidad y, por esa razón, los debates en torno a cuál deba ser el que articule las relaciones entre el Estado, tanto con las diferentes confesiones religiosas como con el individuo, serán complejos y no estarán exentos de dificultades. No obstante, aunque no estemos de acuerdo en el punto de llegada, sí deberíamos estarlo en el de partida. A nuestro modo de ver, este no pasa únicamente por suspender los Acuerdos de España con la Santa Sede, sino por elaborar una nueva Ley Orgánica de Libertad religiosa, desligada de sus evidentes influencias conciliares.