

MN

"Cuando las personas sienten miedo o inseguridad, cuando su nación se enfrenta a una amenaza económica o política inusual, el respeto por la igualdad resulta todavía más difícil de mantener y el consuelo de una ortodoxia se vuelve todavía más atrayente."

\$105

isbn 978-84-92946-35-8



9 788492 946358



dixit

MARTHA C. NUSSBAUM

**Libertad de conciencia: el ataque
a la igualdad de respeto**

• "Vivir en democracia implica respetar el derecho de las personas a elegir estilos de vida con los que no estoy de acuerdo" (entrevista de Daniel Gamper Sachse)

MARTHA C. NUSSBAUM

18



Martha C. Nussbaum
(Nueva York, 1947)

ESTUDIÓ EN LAS UNIVERSIDADES DE NUEVA YORK Y HARVARD, Y ENSEÑÓ EN BROWN, OXFORD Y HARVARD. ACTUALMENTE ES TITULAR DE LA DISTINGUIDA CÁTEDRA ERNST FREUND EN DERECHO Y ÉTICA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA, EN LA FACULTAD DE DERECHO Y TEOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE CHICAGO. MARTHA NUSSBAUM HA RECIBIDO VEINTICINCO GRADOS HONORARIOS DE UNIVERSIDADES DE AMÉRICA DEL NORTE, ASIA Y EUROPA. DE LA MISMA AUTORA KATZ EDITORES HA PUBLICADO *EL OCULTAMIENTO DE LO HUMANO: REPUGNANCIA, VERGÜENZA Y LEY* (2006) Y *SIN FINES DE LUCRO. POR QUÉ LA DEMOCRACIA NECESITA DE LAS HUMANIDADES* (2010).

Martha C. Nussbaum dixit

dixit

MARTHA C. NUSSBAUM

**Libertad de conciencia:
el ataque a la igualdad de respeto**

+ "Vivir en democracia implica respetar el derecho de las personas a elegir estilos de vida con los que no estoy de acuerdo" (entrevista de Daniel Gamper Sachse)



Índice

Primera edición, 2011

© Katz Editores
Charlone 216
C1427BXF-Buenos Aires
Calle del Barco N° 40, 3º D
28004-Madrid
www.katzeditores.com

© Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona
Montalegre, 5
08001 Barcelona
www.cccb.org

© Martha C. Nussbaum, 2010
© Traducción: Patricia Soley-Beltran
© Entrevista: Daniel Gamper Sachse

ISBN Argentina: 978-987-1566-59-4
ISBN España: 978-84-92946-35-8

Diseño de colección: tholón kunst

Impreso en España por Safekat S.L.
28019 Madrid

Depósito legal: M-17685-2011

- 9 Libertad de conciencia:
el ataque a la igualdad de respeto
- 63 “Vivir en democracia implica
respetar el derecho de las personas
a elegir estilos de vida con los que
no estoy de acuerdo” (entrevista
de Daniel Gamper Sachse)

Libertad de conciencia: el ataque a la igualdad de respeto*

Sus Señorías quieren la libertad de Conciencia pero, desgraciadamente, sólo para sí (el gran Dios Yo), sólo para sus Señorías.

Roger Williams, carta a los gobernadores de Massachusetts y Connecticut (1670)

I. IGUALDAD DE LIBERTAD DE CONCIENCIA

Cada año, en el Día de Acción de Gracias, miles de pequeños niños estadounidenses se visten como los Padres Peregrinos. Con ademán grave,

* Esta conferencia –que resume los argumentos del libro de Nussbaum *Libertad de conciencia* (Barcelona, Tusquets, 2009)– tuvo lugar en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona (cccB) el 28 de junio de 2010.

ataviados con altos sombreros y zapatos con hebilla, o con cofias almidonadas y delantal, representan orgullosamente la historia de un grupo de valientes colonos que, huyendo de la persecución religiosa en Europa, emprendieron un peligroso viaje a través del océano y se enfrentaron a las duras condiciones del invierno en Massachusetts con el fin de poder adorar a Dios en libertad y a su propia manera. Los que sobrevivieron al viaje lo festejaron con los habitantes nativos y dieron gracias a Dios.

Los ciudadanos estadounidenses atesoran y celebran esta historia, pero rara vez reflexionan sobre su sentido real: que la libertad religiosa es muy importante para las personas y que a menudo se halla distribuida de forma desigual. La mayoría dominante en Inglaterra no tuvo que correr riesgos para adorar a Dios de acuerdo con su conciencia. Establecieron una ortodoxia y una iglesia oficial que los favorecía a ellos y subordinaba a otros. En la Inglaterra de la que huyeron los Padres Peregrinos, las personas no eran ciudadanos iguales, porque el gobierno bajo el que vivían no respetaba sus derechos de un modo igualitario. Si bien los Peregrinos no fueron expulsados de Inglaterra como anteriormente lo habían sido los judíos, vivían en condi-

ciones de subordinación. Se les había negado algo muy valioso, y fue con la intención de recuperar ese espacio, tanto de libertad como de igualdad, que cruzaron el océano en tres pequeñas naves.

Es fácil olvidar la lección de la primera Acción de Gracias. De hecho, la olvidaron los mismos colonos, que instauraron su propia ortodoxia represiva de la que, a su vez, otros huyeron. Hay personas que gustan de los clubes exclusivos y de las ortodoxias que las sitúan por encima de los demás. Los ancestros de mi madre desembarcaron en el Mayflower, y algunos de mis parientes están obsesionados con una genealogía triunfalista que afiance la evidencia de que pertenecieron a la exclusiva y socialmente prominente Sociedad del Mayflower, pero otros no sienten lo mismo. Siglos después, la búsqueda de la libertad de los Peregrinos se ha convertido en la búsqueda de superioridad por parte de una élite de estadounidenses. La tolerancia religiosa no gozó de buena salud entre los descendientes de los Peregrinos, como lo prueba la exclusión de judíos y católicos romanos de las escuelas privadas locales, los clubes de campo, los bufetes de abogados y los eventos sociales prestigiosos. Cuando más tarde me casé con un

judío y me convertí al judaísmo, los descendientes de los Peregrinos no aplaudieron mi elección de vivir de acuerdo con mi conciencia.

A las personas les encantan las camarillas que otorgan a sus miembros derechos especiales. A los seres humanos les resulta difícil sostener la igualdad y el respeto por la igualdad. Especialmente en el tema de la religión, que parece tan vital para la salvación de los individuos y para la salud de la nación, es muy tentador pensar que la ortodoxia es buena y que aquellos que no la aceptan son unos peligrosos subversivos. Cuando las personas sienten miedo o inseguridad, cuando su nación se enfrenta a una amenaza económica o política inusual, el respeto por la igualdad resulta todavía más difícil de mantener y el consuelo de una ortodoxia se vuelve todavía más atrayente. Fue en 1954, durante el pánico de la Guerra Fría y la carrera armamentística nuclear, que los estadounidenses añadieron “bajo Dios” al Juramento de Lealtad a la bandera, que los niños pequeños recitan cada mañana en las escuelas de muchos estados: no “una nación indivisible, con libertad y justicia para todos”, sino “una nación, bajo Dios, indivisible, con libertad y justicia para todos”. La intención era distinguir los Estados

Unidos temerosos de Dios del comunismo sin dios, pero su efecto fue la denigración de ateos, agnósticos, politeístas, miembros de religiones no teístas como el budismo y el confucianismo, y a todos los teístas a quienes no les gusta pensar que Dios juega a tener naciones favoritas, ni que cobija a los Estados Unidos bajo su ala protectora sin que importe lo que estén haciendo los Estados Unidos.

Todas las democracias modernas tienen miedo y una de las cuestiones que inspira un temor más intenso es el incremento de la diversidad religiosa. Del mismo modo que los Estados Unidos del siglo XIX fueron testigos del miedo a la inmigración católica y personas normalmente razonables se lanzaron a demonizar al conjunto de la fe católica romana, argumentando que el catolicismo y los católicos eran incompatibles con la democracia, actualmente, en Norteamérica y especialmente en Europa, es posible escuchar los mismos argumentos generalizadores y poco sutiles respecto del Islam y los musulmanes. Así como en los Estados Unidos de los siglos XIX y principios del XX sólo se trataba bien a los católicos si consentían en ser como todos los demás, si recitaban plegarias protestantes en la escuela y renunciaban a

cualquier ceremonia pública en la que afirmaran su particularidad religiosa, también hoy oímos con la misma estridencia la exigencia de que los musulmanes deberían “asimilarse”, lo que implica no realizar ninguna práctica que los diferencie de otros. (Por supuesto, se exigió lo mismo de los judíos en Europa durante el siglo XVIII con un carácter tan antisemita como el antisemitismo más violento del siglo XIX, aunque su tono fuera más amable.) El miedo a lo diferente conduce, como ha ocurrido a menudo, a una homogeneidad coercitiva —la homogeneidad del miedo—, mientras nos aferramos a lo conocido como si de ello dependiera nuestra vida, pensando que sólo en ello reside nuestra esperanza de seguridad en un mundo peligroso.

En esta conferencia voy a argumentar que el único antídoto decente contra ese miedo y contra el comportamiento injusto que a menudo inspira, se halla en la renovación del compromiso con una larga tradición de igual respeto por la libertad de conciencia que ha tenido un papel formativo en las instituciones, tanto europeas como estadounidenses, pero al que frecuentemente se honra más en su infracción que en su observancia. Abogo por la renovación del

compromiso con esa tradición y con las políticas gubernamentales y legales que conlleva.

¿Cuáles son esas políticas? Defenderé que la igualdad de libertad de conciencia requiere conceder a los ciudadanos un amplio espacio para vivir de acuerdo con su conciencia, aun cuando esto conlleve conceder exenciones respecto de algunas leyes que se aplican al conjunto de la ciudadanía. Sólo lo que la ley denomina “necesidad imperiosa del Estado” debería justificar cualquier disminución de ese espacio. En segundo lugar, también argumentaré que la libertad de conciencia es incompatible con el establecimiento de un culto oficial, aun cuando se trate de uno tan suave y benigno que la mayoría de las personas no lo perciban. La libertad de conciencia no es igualitaria cuando el gobierno postula que una ortodoxia religiosa en particular es la visión religiosa que nos define como nación. Aun cuando tal ortodoxia no sea impuesta coercitivamente, dicha declaración crea un grupo de pertenencia y uno de exclusión: afirma que una religión es la verdadera religión de la nación y que las otras no lo son.

Examinaremos dos casos que ilustran vívidamente estas cuestiones. En la década de 1950, Adell Sherbert trabajaba en una fábrica textil en

Carolina del Sur. Todos los empresarios de su ciudad tenían políticas similares con respecto a los horarios laborales. La señora Sherbert había sido considerada una buena empleada durante muchos años, pero la política cambió en una época de presión económica y competencia. En lugar del régimen laboral de cinco días semanales, se estableció uno de seis días, y fue el sábado el día que todos los empresarios de la época añadieron. Sin embargo, la señora Sherbert era adventista del séptimo día, religión que prohíbe trabajar los sábados. Trató de encontrar un trabajo similar en otros lugares de la región pero todas las empresas requerían que se trabajara el sábado. No debe sorprendernos que ninguna escogiera cerrar el sábado y abrir el domingo, dado que la mayoría de los trabajadores y de los directores eran cristianos. La señora Sherbert dimitió y solicitó el subsidio por desempleo, pero el estado de Carolina se lo denegó porque entendió que había renunciado a un “trabajo apropiado”. Ella demandó al Estado argumentando que le había impedido de manera inadmisiblemente el libre ejercicio de su religión.

En un famoso juicio de 1963 (*Sherbert v. Verner*), el Tribunal Supremo de los Estados Unidos le dio la razón. Sostuvo que la obtención

de un subsidio no podía condicionarse a la obligación de violar sus propios principios religiosos, lo que en este caso equivalía a castigar a la señora Sherbert por practicar su culto el sábado. En otras palabras, negarle el subsidio de desempleo violaba la *igual* libertad de la señora Sherbert, como ciudadana, para orar a su modo. El libre ejercicio no sólo significa que nadie puede encarcelar a la señora Sherbert por sus prácticas religiosas particulares. También significa que las condiciones de libertad deben ser las mismas para todos. El Tribunal sostuvo que ninguna persona puede sufrir un “impedimento sustancial” a su libertad religiosa a menos que exista una “necesidad imperiosa del Estado”, lo que claramente no ocurría en este caso.

El Palacio de Justicia de la región de Allegheny está situado en una propiedad pública del centro de Pittsburgh. A fines de la década de 1980, en época de vacaciones, se organizaron en la región dos exposiciones. La primera, en el interior del Palacio de Justicia, consistía en un belén (escena de la Natividad) donado por una organización católica romana que se identificaba como tal. Situado en la escalinata del Palacio de Justicia, sin otras exposiciones a su alrededor, el belén mostraba un lema —sostenido por un

ángel situado sobre el pesebre – que rezaba “Gloria in Excelsis Deo”.

La segunda exposición se montó en el exterior, en el parque del Palacio de Justicia. Consistía en una Hanukkah menorah de casi seis metros de alto, situada junto a un árbol de Navidad de trece metros. Al pie del árbol, un mensaje del alcalde afirmaba que la muestra era un “saludo a la libertad”. (De hecho, la menorah es un símbolo de la libertad, pues la festividad de la Hanukkah conmemora la valiente rebelión de los macabeos contra la opresión política.* Es difícil sostener que un árbol de Navidad representa la libertad, pero se trata de un símbolo útil para tantos propósitos que es probable que el alcalde haya podido hacer esta declaración sin perder credibilidad.) Los residentes locales presentaron una demanda en contra de ambas exposiciones, bajo la acusación de que violaban la Cláusula de Establecimiento, que prohíbe que las leyes establezcan una religión.

Obviamente, el Tribunal lo consideró un caso muy difícil. Finalmente, un Tribunal dividido

* Dicha festividad judía celebra la recuperación del templo de Jerusalén tras la revuelta contra el imperio de la monarquía de los seléucidas. Su símbolo es un candelabro de nueve brazos denominado menorah. [N. de la T.]

juzgó que la primera exposición violaba la Cláusula de Establecimiento, pero que la segunda no lo hacía (región de Allegheny v. ACLU, 1989). La cuestión crucial que se planteó fue si las exposiciones comunicaban el mensaje de que la región apoyaba a un conjunto particular de creencias y prácticas religiosas, amenazando así la igualdad. A la mayoría le pareció que la primera muestra efectivamente comunicaba dicho respaldo: sólo mostraba a la religión cristiana, en una posición de especial prominencia y honor. No ocurría lo mismo con la segunda exposición: el hecho de que se honrara más de una religión y de que el tema que conectaba el árbol con la menorah fuera el de la libertad, que podía incluir a todos los ciudadanos, cualquiera que fuera su religión o no religión, significó para la mayoría del Tribunal que no era probable que la población de Pittsburgh “percibiera la combinación del árbol, el lema y la menorah como un ‘respaldo’ o una ‘desaprobación [...] de las elecciones religiosas individuales’”.

Podemos conceder que se trata de un caso de difícil resolución, e incluso podemos disentir respecto a la corrección del fallo, y a la vez podemos estar de acuerdo sobre la inmensa impor-

tancia del principio que implica. Algunos símbolos religiosos expuestos por el gobierno amenazan la igualdad de los ciudadanos en el ámbito público: atribuyen el imprimátur de la ortodoxia a la práctica de la observancia cristiana, mientras que rebajan las creencias y las prácticas de las demás religiones.

En una democracia plural estos casos ponen de relieve la labor de legislación como una cuestión delicada que requiere gran sensibilidad hacia una variedad de factores contextuales y culturales. También revelan, sin embargo, que no todo está bien ni es justo por el hecho de que no se ejerza una violencia abierta entre los miembros de distintas religiones. Los Estados Unidos han tenido su ración de violencia manifiesta, especialmente contra miembros de religiones nuevas o impopulares —católicos, mormones, testigos de Jehová—. Sin embargo, lo que estos casos recientes también ponen de relieve es que hay violencia en el ataque sutil a la igual dignidad cuando se te dice que no eres un ciudadano de pleno derecho debido a tu compromiso con tu religión. Europa y los Estados Unidos se precian por su respeto al pluralismo y al comportamiento civilizado con las religiones minoritarias, y, aun así, problemas como éste

son constantes. Mientras no contrarrestemos realmente estas amenazas más sutiles y nos comprometamos a desarrollar democracias que verdaderamente sean espacios de igual respeto, especialmente de igual respeto por los nuevos inmigrantes que no nos gustan y a quienes tememos, no tendremos derecho de enorgulcernos sólo porque no haya una gran cuota de violencia física. Roger Williams, el gran pensador sobre el pluralismo religioso del siglo XVII y fundador de la primera colonia en la que genuinamente se obtuvo la igualdad religiosa, denominó “violación del alma” a esta sutil violencia contra la conciencia (Williams, 1644: 219). Debemos pensar en cómo desarrollar democracias que no sean espacios para la violación del alma.

Esta conferencia se centrará en los Estados Unidos y en su tradición jurídica, porque es la tradición que mejor conozco y porque creo que cuando una se dispone a criticar siempre es mejor empezar por casa. Creo que las naciones europeas tienen que lidiar con muchas de estas mismas cuestiones y que en cierto modo se hallan en desventaja, pues hace mucho menos tiempo que se preocupan por la diferencia religiosa y porque han tenido menos tiempo

para desarrollar los recursos políticos necesarios para tratar correctamente esta cuestión. Por supuesto, la diferencia siempre ha estado presente en Europa, dado que los judíos, así como muchas otras minorías, siempre vivieron allí, pero la mayoría cristiana era tan contundente que, hasta recientemente, fue posible evitar largas confrontaciones. En cambio, al menos desde 1640 en adelante, los colonos americanos sabían que para sobrevivir debían aprender a vivir juntos en términos de respeto mutuo y esto resultó muy útil para que las personas bajaran de su pedestal y cooperaran genuinamente. No hablaré hoy de las tradiciones políticas y jurídicas de naciones que no sean la estadounidense y las europeas, no porque no crea que haya mucho que aprender de ellas —como he enfatizado en el caso de la India— sino, más bien, porque creo que las naciones europeas y los Estados Unidos se comportan de un modo arrogante en el exterior, cuando acusamos a otros de fanatismo religioso mientras obviamos las enormes vigas en nuestros propios ojos, bajo la forma de un amor complaciente a la homogeneidad que teme a la diferencia real.

II. EL CONSENSO DEL SIGLO XVII:

WILLIAMS Y MADISON

La tradición que quiero examinar se inicia con la idea de que cada ser humano tiene una preciosa facultad interna para indagar sobre las bases éticas de la vida y sobre su sentido último. A dicha facultad los fundadores de esta tradición la llaman “conciencia” (y dado que esta tradición ha sido muy influida por el estoicismo de la Antigüedad grecorromana, la idea de conciencia está emparentada con la idea estoica de un poder de elección moral). La conciencia está presente en todos los seres humanos: en esclavos y en personas libres, en protestantes y en católicos, y merece un profundo respeto y reverencia. Aun cuando se equivoque, es una de las fuentes más importantes de nuestra dignidad en el mundo, y por ello debe ser respetada por los individuos y también por las leyes y las instituciones.

¿Qué significa conceder un respeto igual a todas las conciencias? Ante esta pregunta los antiguos pensadores estoicos se tornan quietistas: piensan que nuestras habilidades morales son tan invulnerables, tan resistentes, que no pueden ser dañadas por nada que el mundo pueda infligirles, de modo que realmente no importa qué puedan

hacer la legislación y las instituciones. Un esclavo siempre es libre en su interior, un tirano cruel no puede destruir la verdadera libertad moral de una persona. Los pensadores americanos del siglo XVII que se apropiaron de las ideas estoicas en un contexto protestante pensaban de un modo diferente, pues creían que dicha facultad es frágil. Lo que el mundo le haga puede inmovilizarla, e incluso deformarla o dañarla. Roger Williams —cuya gran obra *The Bloody Tenent of Persecution*, publicada en 1644, es la base principal de las ideas que estoy defendiendo— comparó la primera forma de perjuicio con el encarcelamiento y la segunda con la violación. Y prosiguió calificando como “violación del alma” el hecho de que algunas personas sitúen su propia religión como la ortodoxa y nieguen igual libertad a la conciencia de otros (Williams, 1644: 219).

Williams argumenta que para desarrollarse, para seguir su propio camino, la conciencia necesita espacio. Por lo tanto, respetar a los seres humanos implica proteger ese espacio, de un modo igualitario e imparcial para todos ellos. Expresa su indignación cuando alguien

que habla con ternura de los suyos tiene tan poco respeto, clemencia o compasión hacia las

convicciones de conciencia de otros Hombres... ¿Es que los miles de millones de millones de Conciencias, en casa y en el extranjero, avivan sólo para la prisión, el látigo, la pira, o las Horcas? ¿Es que no hay Conciencias que respiren el Aire más que las que se acomodan a su propio ejemplo? (Williams: 1988, vol. 1, p. 338).

Con su fino olfato para las súplicas especiales y la injusticia, Williams las encuentra dondequiera que existan restricciones desiguales a la libertad de conciencia. En la cita que figura como epígrafe de este trabajo, Williams afirma que los gobernadores de las dos colonias que habían establecido legalmente religiones oficiales dicen que están a favor de la libertad de conciencia, pero que, de hecho, sólo la quieren para sí mismos. Rhode Island, la colonia que él fundó, proclamó la libertad total e igual para todas las personas consideradas desiguales en otros lugares: los baptistas, los cuáqueros, los católicos, los judíos, los nativos americanos (con los que Williams trabó especial amistad y cuya tierra defendió celosamente) e incluso los musulmanes, quienes de hecho no vivían en Rhode Island, según lo que he podido averiguar, pero a

quienes incluyó en su teoría, e incluso, sorprendentemente, también lo hizo con los ateos, a quienes no defendían otros filósofos del siglo xvii que escribían sobre el tema.

De una manera que anticipa llamativamente los argumentos de John Rawls en el siglo xx (Rawls, 1986), Williams afirma que la protección de la libertad de conciencia en condiciones de igualdad para todos los ciudadanos no significa que las instituciones públicas deban estar vacías de contenido moral. Es posible argumentar, acordar y coincidir en un espacio *moral* compartido aun cuando no estemos de acuerdo sobre verdades religiosas fundamentales, las cuales, para muchas personas, se hallan directamente conectadas con las verdades morales (Williams, 1644: 398-399). Las instituciones políticas tienen una naturaleza moral, pero expresan sus ideas morales independientemente de su base teológica o religiosa —lo que Rawls (1986: 12-13) denomina un modo “autónomo”—. Así pues, su misma sobriedad expresa un ideal de igual respeto por todos los ciudadanos.

Nos tomaría mucho tiempo trazar la influencia que tuvieron estas ideas sobre los autores de la Constitución de los Estados Unidos. Es suficiente decir que, directa y/o indirectamente,

estas ideas prevalecieron gradualmente en las colonias y que el arquitecto principal de nuestra Declaración de Derechos, James Madison, tenía unos puntos de vista muy similares a los de Williams. Como veremos a continuación, Madison se opuso vivamente a toda forma de establecimiento de un culto oficial, sobre la base del principio de igualdad. Tras muchas riñas, el texto que surgió declaraba que “el Congreso no sancionará ley alguna respecto al establecimiento de una religión, o a su libre ejercicio” (Enmienda 1, Constitución de los Estados Unidos). Aunque inicialmente esta disposición era sólo vinculante para el gobierno federal, las enmiendas añadidas después de la Guerra Civil la convirtieron en vinculante también para los gobiernos estatales y locales.

III. EL CONSENSO CONSTITUCIONAL MODERNO: LA ADAPTACIÓN DEL LIBRE EJERCICIO DE LA RELIGIÓN

¿Qué se necesita para defender la libertad religiosa de un modo verdaderamente imparcial? Una tradición filosófica iniciada por Locke

(quien escribió quince años después de Williams) sostiene que se necesitan sólo dos cosas: primero, una legislación que no penalice la creencia y la práctica religiosas, y, segundo, leyes que sean justas, que establezcan las mismas condiciones para todos los ciudadanos en aquellas materias relacionadas con su religión (Locke, 1689: 40, 42, 53). Por ejemplo, según Locke, si es legal hablar latín en una escuela, debería ser legal hablar latín en una iglesia: una ley que dictara lo contrario sería una forma encubierta de injusticia hacia los católicos romanos. Si se permite sumergirse a uno mismo en agua por razones de salud o de placer, entonces debería estar permitido sumergirse en agua para realizar el bautismo. Las leyes que dictaran lo contrario serían injustas con los bautistas. Pero la ecuanimidad para con las minorías no requeriría más; otorgarles dispensas especiales de cualquier tipo sería innecesario e incorrecto. Si rehúsan obedecer alguna ley por causa de una objeción religiosa, simplemente tendrán que pagar la multa legal (Locke, 1689: 48).

La posición de Locke tiene defensores modernos en el Tribunal Supremo, en especial el juez Antonin Scalia, quien está dispuesto a rechazar leyes que discriminen expresamente a las mino-

rías, pero se opone a cualquier adecuación especial o exención por razones religiosas. Por ejemplo, se mostró a favor de revocar una ordenanza de la ciudad de Hialeah, Florida, que ilegalizaba los sacrificios animales en base a que estaba claro que el objetivo de la ordenanza era echar de la ciudad a los practicantes de Santería (Church of the Lukumi Babalu Aye v. City of Hialeah, 1993). Lo que hacía problemática la ordenanza para el seguidor de Locke fue que se permitía a la industria alimentaria matar animales, a menudo de formas mucho más dolorosas, y que sólo se estaba ilegalizando a los practicantes de la Santería. El juez Samuel Alito fue un paso más allá cuando ejerció en el Tribunal Federal de Apelaciones. Se denegó el derecho a llevar barba —un requisito religioso para un grupo específico de musulmanes— a los oficiales de policía musulmanes del estado de New Jersey. Alito señaló que las ordenanzas de la policía permitían que las personas no religiosas con alergias en la piel llevaran barba; argumentó que si se esto se permitía, entonces se debería permitir también a los oficiales musulmanes mantener la suya. En esta cuestión fue más allá que Scalia, puesto que no existía evidencia de que la ordenanza de la policía tuviera por

objetivo penalizar a los musulmanes o echarlos de la fuerza policial; sencillamente, tenía como consecuencia secundaria cargar contra ellos injustamente (*Fraternal Order of Police v. City of Newark*, 1999).

En relación a la tradición estadounidense iniciada en el siglo xvii, la posición de Locke-Scalia es insuficiente y tampoco basta la modesta extensión que lleva a cabo Alito. En esta tradición se contempla que en democracia las leyes siempre están hechas por la mayoría. Expresan las ideas de la mayoría sobre lo que es conveniente, e incorporarán las preferencias religiosas de la mayoría. En las naciones cristianas, por ejemplo, el domingo será el día libre del trabajo porque la religión de la mayoría requiere descansar los domingos. Aunque no conlleven ninguna hostilidad hacia las minorías, dichas leyes pueden incurrir en negligencias, pues no son conscientes de las cargas especiales que deben enfrentar las minorías. Ya antes de la Guerra de Independencia, los colonos se habían acostumbrado a dichos problemas. Los cuáqueros rehusaban sacarse los sombreros en los tribunales, aunque la ley lo requiriera. Cuando se los citaba a prestar testimonio en sábado los judíos rehusaban presentarse. Tanto los cuáque-

ros como los menonitas rehusaban realizar el servicio militar.

La posición que surgió favoreció exenciones especiales para dichos casos. En una famosa carta a los cuáqueros escrita poco después de la Independencia, George Washington, el primer presidente de los Estados Unidos, afirmó:

Les aseguro explícitamente que, en mi opinión, los escrúpulos de conciencia de todos los hombres deben ser tratados con gran delicadeza y ternura: es mi aspiración y mi deseo que las leyes estén siempre lo suficientemente desarrolladas como para ajustarse a ellos, con la debida consideración a lo que la protección y los intereses esenciales de la nación puedan justificar y permitir (McConnell, Garvey y Berg, 2006: 42).

No se les exigió realizar el servicio militar y tampoco se les pidió, como hubiera hecho Locke, que pagaran una multa legal. De forma parecida, no se exigió a los judíos que se presentaran en los tribunales en sábado y tampoco se los multó por ello. Poco después de la Independencia, en un precoz y memorable fallo del tribunal se permitió a un sacerdote católico

romano negarse a contestar a las preguntas en un caso de crimen cuando protestó aduciendo que su información sobre la identidad del criminal le había sido comunicada en el confesionario. El juez, un protestante, razonó que requerir a un sacerdote que divulgara dicha información o penalizarlo por no hacerlo tendría como consecuencia abolir el sacramento de la confesión e impondría así una dura carga sobre todos los católicos (*People v. Philips*, 1813). (La idea de la “violación del alma” de Roger Williams atraviesa todas estas opiniones como una corriente poderosa.)

Fue gracias a esta tradición que Adell Sherbert consiguió su subsidio de desempleo. El Tribunal Supremo razonó que sólo se podría imponer una carga tan desigual si el Estado pudiera mostrar que era “una necesidad imperiosa” mantener la uniformidad, por ejemplo, si la paz y la seguridad estaban en peligro. No era éste el caso. Además, durante la Guerra de Vietnam se amplió la idea tradicional de la adecuación basada en razones religiosas para incluir en dicho principio a muchas personas cuya objeción de conciencia contra la guerra no surgió de una creencia o de una práctica religiosa tradicional, sino simplemente de su propio examen

de conciencia (*United States v. Seeger*, 1965, *Welsh v. United States*, 1970).

Esta tradición se dañó cuando en 1900 la mayoría del Tribunal Supremo, influido por las durísimas opiniones del juez Scalia, revertió a la posición de Locke en un caso relativo al consumo de drogas por parte de los nativos americanos: el consumo de peyote, una droga ilegal según la legislación vigente, en las ceremonias sagradas de una tribu de Oregón (*Employment Division v. Smith*, 1990). El juez Scalia dijo que se originaría el caos si se permitieran exenciones a las leyes generales y ganó. La comunidad se enfureció; dos años más tarde el Congreso aprobó una ley (denominada Ley de Restauración de la Libertad de Cultos),* que restauró una tradición más protectora. Entonces el Tribunal Supremo reprobó la ley con el argumento de que excedía el poder del Congreso (*City of Boerne v. Flores*). Aunque aún haya fragmentos de la ley que siguen vigentes, hasta el momento el Congreso ha corregido los desequilibrios más flagrantes al legalizar el uso sacramental del peyote. Mientras, por su parte,

* En inglés, *Religious Freedom Restoration Act* o RFRA.
[N. de la T.]

muchos estados han aprobado una legislación que protege y restaura el espacio para adecuaciones o exenciones por razones religiosas. En este momento, incluso parece que el Tribunal se ha vuelto a encarrilar. En 2006, una pequeña secta brasileña ganó el derecho de utilizar una infusión alucinógena llamada *ayahuasca* en sus ceremonias (Cutter v. Wilkinson, 2005; Gonzalez v. O Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, 2006). En ese mismo caso, durante la audiencia oral, el juez Scalia anunció que podemos llevar a cabo exenciones para minorías religiosas sin incitar a la anarquía, lo cual parece una gran concesión y quizás un indicio de que se está acercando a la tradición a la que previamente se había opuesto.

Actualmente Europa es lockeana a todos los efectos. Desde el siglo XVIII, la tradición dominante ha sido siempre la libertad religiosa combinada con la asimilación. Como analizaré más adelante, el código de indumentaria de las escuelas en Francia impone cargas especiales a las minorías y es prácticamente seguro que sería inconstitucional bajo la tradición que he descrito. Así como también lo sería la reciente ordenanza británica que negó a una joven musulmana la exención del código de indumen-

taria de su escuela. La tradición afirma que vivir con otros en términos de una absoluta igualdad de respeto implica permitirles un amplio espacio para vivir del modo que les dicte su conciencia, incluso cuando parezca que le resulta extraño a la mayoría y conlleve no seguir las reglas de la mayoría. Multar por responder a los dictados de la propia conciencia en cuestiones en las que la paz y la seguridad no están en entredicho es una afrenta a la persona y a la igualdad de las personas. Creo que los europeos deberían al menos contemplar y considerar la tradición que he descrito.

IV. EL CONSENSO CONSTITUCIONAL MODERNO: EL NO ESTABLECIMIENTO CON IGUAL RESPETO

Como he expuesto, la tradición de la libertad de conciencia rápidamente contempló con escepticismo cualquier tipo de entidad religiosa, dado que implica una “violación del alma” imponer cualquier tipo de ortodoxia a la esforzada conciencia individual. Los sistemas religiosos eran peores cuando amenazaban la libertad,

penalizaban a las personas por practicar cultos no ortodoxos, las forzaban a afirmar sentimientos ortodoxos en los que podían no creer o imponían la ortodoxia religiosa como condición para gozar de los derechos civiles o para ejercer cargos públicos. Sin embargo, pronto se comprendió que incluso el establecimiento de una religión en apariencia benigna promovía la desigualdad al estipular que el gobierno de la nación debe apoyar un tipo particular de religión. Inevitablemente, este respaldo implica a su vez un desamparo, pues crea un grupo de pertenencia y otro de no pertenencia. Como dijo James Madison, “debe considerarse que todos los hombres entran en la Sociedad en igualdad de condiciones”, e incluso un sistema religioso no coercitivo viola dicha igualdad (Madison, 1785, en McConnell, Garvey y Berg, 2006: 49-53). Madison hacía estas declaraciones en 1785 en oposición a una propuesta para imponer gravámenes a todos los ciudadanos de Virginia con el fin de apoyar a la iglesia anglicana establecida. Según la propuesta, a los ciudadanos que no fueran anglicanos se les permitiría desviar los pagos de impuestos a sus propias iglesias. No obstante, Madison pensó que el mero anuncio de que la iglesia anglicana era la iglesia del

Estado creaba rangos y tipos de ciudadanos. Durante un debate celebrado en 1984 acerca de la prohibición de la Constitución americana al establecimiento de un culto oficial, la jueza Sandra Day O’Connor recapituló la larga tradición de Madison:

La Cláusula de Establecimiento prohíbe al gobierno adherirse a una religión que sea en cualquier sentido relevante para la posición de la persona en la comunidad política. El respaldo a una religión comunica a los que no se adhieren a ella que son forasteros, no miembros plenos de la comunidad política, y lanza también un mensaje a los adherentes de dicha religión como miembros de plena pertenencia, miembros preferentes de la comunidad política. Desaprobar una religión envía el mensaje opuesto (*Lynch v. Donnelly*, 1984).

Según el muy provechoso análisis de la jueza O’Connor, la pregunta correcta que debe plantearse respecto de cualquier política potencialmente problemática en el área del establecimiento de una religión oficial es la siguiente: ¿un observador objetivo, conocedor de todos los hechos históricos y contextuales relevantes, consideraría

que la política en cuestión efectúa una declaración pública de respaldo o de desaprobación, enviando así un mensaje de desigualdad?

Teniendo esta idea presente, examinemos brevemente tres áreas de controversia del pasado y de la actualidad: las plegarias escolares, las demostraciones públicas y la financiación estatal de las escuelas religiosas. Examinaré tan sólo un caso representativo de la tradición por cada cuestión.

Todas las escuelas públicas estadounidenses acostumbraban a incluir muchas observancias religiosas: la plegaria, la lectura de la Biblia y demás. Invariablemente, estas observancias eran de carácter protestante y la gente ni se daba cuenta de lo injusto que esto resultaba para los católicos. Las lecturas de la Biblia procedían de la Versión del Rey Jaime, los Diez Mandamientos se citaban en su versión protestante, etc. Cuando los católicos se quejaron, no se los atendió correctamente: a menudo se castigaba a los niños católicos por negarse a recitar la versión protestante de los Mandamientos. A mediados del siglo xx, ya no se admitían aquellas barbaridades y en ocasiones se permitía a las personas elegir entre versiones de la Biblia, pero aún había un rechazo implícito a lo no cristiano. En la década de 1950,

la ordenanza de una pequeña ciudad de Pensilvania obligaba a leer la Biblia al inicio del día escolar. Cada día se elegía un estudiante para realizar la lectura, que se difundía a todas las aulas desde el sistema de megafonía pública. Ellory Schempp, un brillante y reflexivo joven de 16 años que es ahora un distinguido investigador de Física, reflexionó sobre esta costumbre; pensó que probablemente estaba equivocada y que era inconstitucional. Decidió desafiarla. El día que le tocó hacer la lectura de la Biblia, llevó una copia del Corán y la leyó. (Esto ocurrió mucho antes de que hubiera más que un puñado de musulmanes en América, y nadie en absoluto tenía en consideración su sensibilidad religiosa. Schempp era un miembro de la iglesia unitaria, y todavía lo es; simplemente ponía en evidencia el carácter de exclusión que tenía la ordenanza escolar.) Inmediatamente el director de la escuela dispuso una acción disciplinaria en contra de Schempp y escribió a todas las universidades a las que Schempp había solicitado su admisión advirtiéndoles en contra de este personaje subversivo. Schempp tomó prestada la máquina de escribir de su padre y escribió una carta a la American Civil Liberties Union (Asociación Americana de Libertades Civiles),

adjuntó diez dólares que había ahorrado de su estipendio y le solicitó que defendiera su caso. (Éste es uno de los pocos casos en los que un niño no es simplemente la ocasión para que sus padres desafíen la ley; los padres de Schempp lo apoyaron, pero el instigador fue él.)

En último término el caso llegó al Tribunal Supremo de los Estados Unidos y la ordenanza de la escuela que decretaba la lectura de la Biblia fue declarada inconstitucional (*Abington School District v. Schempp*, 1963). Creo que no es difícil advertir que ésta fue una sabia decisión, y que está muy bien que los niños pequeños de religiones no estándares, o no religiosos, no tengan que enfrentarse a tal presión coercitiva. El hinduismo y el budismo son las dos religiones que están creciendo más rápidamente en los Estados Unidos, y la costumbre impugnada por Schempp conllevaba la afirmación de que los niños de estas religiones, así como los del islam, no eran ciudadanos completamente iguales.

Ya he tratado la cuestión de las demostraciones públicas al analizar el caso del belén y la menorah de Pittsburgh. Déjenme mencionar ahora otro caso que se dio hace varios años y que creó una gran división. Para muchos estadounidenses los Diez Mandamientos son un

signo muy importante de las tradiciones judeo-cristianas que atesoran. Por una parte, nadie cree que sería correcto exigir el juramento sobre los Diez Mandamientos como una condición para ocupar un cargo público, como se hacía en varios estados. Por otra parte, nadie cree que pueda objetarse que en el edificio que alberga al Tribunal Supremo de los Estados Unidos haya una escultura de Moisés sosteniendo los Diez Mandamientos –junto con un gran número de otras representaciones de famosos legisladores a lo largo de la historia–. Esto a todo el mundo le parecía bien porque el tema que claramente conecta todas las esculturas es “el Derecho”, o “el Derecho y su lugar en la historia”, y no se da ninguna prominencia especial a Moisés. Ningún observador razonable podría llegar a la conclusión de que las esculturas afirman que los no judeocristianos no son miembros de la comunidad en plena igualdad.

Entre estos dos extremos hay acuerdo. En el medio, hay mucho terreno para el desacuerdo. Los dos casos que llegaron al Tribunal en 2005 fueron los siguientes: en la región de McCreary, Kentucky, se requería por ley que los Diez Mandamientos se exhibieran en todos los juzgados y las escuelas públicas. La legislatura anunció

que su propósito era afirmar la herencia judeocristiana de América. Cuando esto fue cuestionado en los tribunales de primera instancia, de mala gana se añadieron otros documentos, como la Declaración de Independencia y otros documentos históricos, junto al texto religioso, afirmando que ahora su propósito era mostrar el papel formativo que tuvieron los Diez Mandamientos en la historia jurídica de los Estados Unidos. (Esta alegación es más bien absurda, puesto que el énfasis de los mandamientos o bien es tan religioso que no sugiere orientación alguna para el Derecho en una sociedad plural, o bien es tan general –como “No matarás”– que no sugiere ninguna orientación específica o particular de utilidad para el legislador).

En lo que respecta al segundo caso, vemos, en cambio, que durante cuarenta años el estado de Texas mostró en su capitolio un gran monumento que incluía el texto completo de los Diez Mandamientos, en una versión preparada por un comité interreligioso formado por protestantes, católicos y judíos. Fue donado por una organización privada y se encuentra entre muchos otros monumentos donados por otras organizaciones privadas que conmemoran asuntos diversos que los varios donantes que-

rían conmemorar, como a los héroes de El Álamo, a los soldados confederados caídos, a los bomberos voluntarios, a los Texas Rangers,* a los vaqueros de Texas, a los niños de Texas, a las mujeres pioneras de Texas, a los Veteranos de Pearl Harbor, a la Estatua de la Libertad, a los veteranos de la Guerra de Corea, a los veteranos de la Primera Guerra Mundial, a los veteranos discapacitados, a los agentes de las fuerzas del orden de Texas, y a algunos otros.

En casos separados, ambas exhibiciones habían sido declaradas inconstitucionales por los tribunales de primera instancia. La tarea del Tribunal Supremo era resolver los dos casos. De forma inevitable y correcta, los análisis se centraron en cuestiones de respaldo e igualdad. La muestra de Kentucky se desmontó, porque el mensaje que comunicaba era que se prefería la religión judeocristiana y que se desfavorecían otras fuentes de valor y sentido (*McCreary County v. ACLU*, 2005). (Debería añadir que se trataba de la versión protestante de los Mandamientos, así que realmente el mensaje era que la cristiandad protestante era la preferi-

* Los Texas Rangers son el equipo de béisbol local.
[N. de la T.]

da.) La muestra de Texas se mantuvo por un margen muy estrecho (*Van Orden v. Perry*, 2005). Este caso, como el de Pittsburgh, es difícil, puesto que, acertadamente, el análisis se centra en sutiles cuestiones de contexto y percepción. Creo que se falló correctamente, pero también se podría argumentar en el otro sentido. Lo que es importante considerar es la gran diferencia con el caso de Kentucky: el Estado simplemente permite a diferentes grupos efectuar sus propias declaraciones y no toma partido. La “prueba del respaldo” de la jueza O’Connor, la versión legal de las ideas muy anteriores de James Madison, es una buena guía y formula las preguntas adecuadas.

Finalmente, la ayuda gubernamental a la religión. Es posible que el dinero de los impuestos no favorezca a una religión específica sobre otras y también es posible que no implique un trato favorable a la religión por encima de la no religión. En esto se está generalmente de acuerdo. Pero también está claro, o debería estarlo, que sería injusto para el Estado tratar a la religión con especial *desaire*. Dado que el Estado administrativo moderno es tan vasto y está presente en tantos aspectos de la vida cotidiana de los ciudadanos, es muy difícil negar toda ayu-

da estatal a la religión sin provocarle enormes perjuicios. Supongan que las iglesias no tuvieran acceso al suministro público de agua o al sistema de alcantarillado. Supongan que una iglesia que se está quemando no fuera socorrida por los bomberos con el argumento de que el Estado no puede ayudar a la religión. Esto sería una gran equivocación y nadie siquiera sugiere que debería ser así. ¿Por qué? Porque vemos que lo que está en cuestión es la igualdad: si se adoptaran estas políticas, la vida, la salud y la seguridad de las personas religiosas correrían mayor riesgo que los demás, y el Estado estaría afirmando que su seguridad es menos importante que la de los no religiosos. De modo que éste es el acuerdo en un extremo del espectro. En el otro extremo, la mayoría de las personas están de acuerdo en que sería una gran equivocación si el estado de Texas, por ejemplo, declarara que sólo se concederá financiación proveniente de los impuestos a las escuelas religiosas.

De nuevo, sin embargo, hay una amplia gama de opiniones y ello es causa de una encarnizada división en los Estados Unidos, especialmente acerca de las varias fórmulas de ayuda pública a las escuelas religiosas. En gran parte, la persistencia de la división se debe al anticatolicismo.

La fórmula más controvertida son los diversos programas de “cupones”. Se trata de una pequeña cantidad de dinero que, bajo ciertas circunstancias, en un distrito donde no hay una escuela pública disponible, se concede a los padres para que puedan pagar la matrícula del niño en una escuela privada o en la de la parroquia, si así lo desean. Estas políticas son problemáticas pues amenazan socavar las escuelas públicas. Por otra parte, si estas políticas quedan confinadas a casos especiales en donde las escuelas ya hayan sido nacionalmente declaradas zona de desastre, entonces parecen aceptables, al menos para mucha gente y también para mí misma (Zelman v. Simmons-Harriss, 2002).

Aquí, como en el caso anterior, es primordial percibir la importancia del análisis de la igualdad. Debemos averiguar siempre si una forma de ayuda expresa el trato favorable del gobierno a la religión, o a una religión en particular, o si, por el contrario, una negativa de ayuda expresa el menoscabo real de la religión.

Hasta el momento, en esta charla no he utilizado las palabras “separación de Iglesia y Estado” que tan a menudo utiliza la izquierda en relación con este tema. Evito estas palabras deliberadamente. Este eslogan, de hecho, no formó parte

de nuestra tradición constitucional originaria. No se encuentra en nuestra Constitución y ninguno de sus creadores lo utilizó; prefirieron el lenguaje de la libertad y la igualdad. El eslogan, que surgió a mediados del siglo XIX, durante una época de pánico a causa de la inmigración católica, expresaba el temor de la gente a que la iglesia católica fuera a asumir el control de las instituciones americanas (Hamburger, 2002). Hasta cierto punto, las palabras pueden elevarse por encima de su escabrosa historia, y en boca de algunos liberales atentos expresan los admirables valores de la libertad y la igualdad. Pero la idea de la separación no orienta el pensamiento en la dirección correcta. La total separación de Iglesia y Estado, concebida de un modo literal, es tanto imposible como indeseable. No queremos negar a la iglesia los beneficios de contar con el cuerpo de bomberos o con la policía. Tampoco queremos negar a los sacerdotes ni a los ministros el derecho a presentarse a cargos, aunque en algunas ocasiones durante nuestra historia muchas personas sostuvieran semejante opinión. ¿Qué grado de separación es bueno y cuál es malo? Ésta es la pregunta que debemos hacernos. Y sólo podemos contestarla correctamente recurriendo a otros valores más fundamentales, en

concreto, a los valores referentes a la igualdad de posición en la comunidad política y a la igualdad de libertad.

Una vez más, creo que esta área del pensamiento jurídico de los Estados Unidos es valiosa para la deliberación de los europeos. Sobre muchas de las cuestiones que han surgido de modo relativamente reciente en Europa (el crucifijo en las escuelas públicas italianas, la palabra “cristiano” en el borrador de la Constitución europea) ya se ha reflexionado minuciosamente en esta tradición y el marco analítico de la tradición también parece apropiado para ser aplicado al escenario europeo, pues Europa también apoya la idea básica de la igualdad de libertad de conciencia.

V. EL ATAQUE A LA TRADICIÓN DE LA IGUALDAD DE LIBERTAD

La tradición que he alabado tiene muchos enemigos, pero podemos reducirlos a dos, ambos muy extendidos en las modernas democracias liberales; y con estos atacantes quiero concluir. Ninguno de ellos es un villano ruin,

pero creo que no llegan a comprender algo esencial acerca de lo que requiere el igual respeto por las personas. Al primer oponente lo llamaré el partidario del establecimiento de un culto oficial (*establishmentarian*). Esta persona piensa que el buen orden y la seguridad pública requieren un compromiso público con la ortodoxia religiosa, una tradición religiosa dominante. La vida con muchas religiones diferentes es caótica, demasiado tensa, a menos que podamos afirmar muy claramente qué somos como nación: éste es nuestro credo, nuestra tradición, éstos son nuestros valores religiosos, y cualquiera que quiera vivir en paz entre nosotros debe reconocerlos y asimilarse a ellos.

Por supuesto que el punto de vista que defienden requiere una nación que adopte una posición *moral* diciendo “esto es lo que somos”. Nuestros principios políticos autónomos tienen un contenido moral, incluyendo de forma prominente la idea del igual respeto. Pero el partidario del establecimiento de un culto afirma que debemos ir más lejos: debemos afirmar que “ésta es la religión principal de nuestra comunidad”.

En ocasiones, los partidarios del establecimiento son manifiestamente dañinos: así, en los Estados Unidos del siglo xvii, en Massachusetts,

los puritanos encarcelaron o expulsaron a personas cuyas creencias no se adecuaban a la norma dominante. En los Estados Unidos del siglo XIX, como ya he mencionado, se castigaba a los pequeños niños católicos, ferozmente en ocasiones, si no recitaban la versión protestante de los Diez Mandamientos en las escuelas públicas. Se atacó y asesinó a gran número de mormones y testigos de Jehová.

Sin embargo, hoy en día, el tipo maligno de partidarios del establecimiento de un culto no está muy extendido en Europa y en Norteamérica, y una forma más amable y aparentemente benigna ha tomado su lugar: una forma que dice que lo único que necesitamos es tener claro quiénes somos principal y sustancialmente; entonces aquellos que sean diferentes podrán vivir en paz entre nosotros. Éste es el punto de vista que he atacado durante mi charla. Es un punto de vista que sostienen muchos europeos: los que piensan que es importante afirmar que la Unión Europea es fundamentalmente cristiana, los que quieren retener los crucifijos en las aulas de las escuelas públicas italianas y muchos otros. En los Estados Unidos, éste es el punto de vista de la derecha religiosa, del ex presidente George Bush y, en el Tribunal

Supremo, de los jueces Scalia y Thomas. En su opinión disidente en el caso de los Diez Mandamientos de Kentucky, el juez Scalia declaró explícitamente que la nuestra es básicamente una nación monoteísta y que es perfectamente correcto que todos los monumentos públicos y las ceremonias públicas afirmen la verdad del monoteísmo (bajo la cual se incluye explícitamente el cristianismo, el judaísmo y el islam), mientras que se desfavorece a religiones como el politeísmo hindú o el no teísmo budista, así como al ateísmo y al agnosticismo. El punto de vista, ligeramente más sutil, de Rehnquist, presidente del Tribunal ya fallecido, consideraba que nunca es correcto favorecer un credo o credos en particular, pero que sería propicio y estaría permitido por la Constitución favorecer a la religión por encima de la no religión. Este punto de vista es sólo aparentemente mejor, dado que permite clasificar a los agnósticos y a los ateos como ciudadanos de segunda clase.

Lo erróneo de esta postura es que no trata a las personas en condiciones de igualdad. Solicita a unos que subordinen sus compromisos de conciencia a los de otros. Incluso la postura de un partidario benigno del establecimiento de un culto puede tener consecuencias de largo alcance

que conlleven desventajas para las minorías. Puede apoyar políticas que utilicen el dinero del contribuyente para financiar únicamente escuelas de un tipo específico de religión, que permitan la realización de exámenes de religión como requisito para ocupar cargos públicos, etc. Pero incluso cuando una entidad no lleve a cabo estos gestos —como el estado de Virginia, criticado por James Madison, que permitía a la gente no donar sus impuestos a la iglesia establecida—, sin embargo, como Madison afirmó, por el simple hecho de anunciar un credo como el preferido del Estado, dicha política ya comunica a las minorías que no pueden ingresar a la plaza pública “en igualdad de condiciones”. Se les dice que han de vivir permanentemente como ciudadanos de segunda clase y se las somete a cierto grado de humillación, como en las ceremonias públicas que afirman una y otra vez que los forasteros no son realmente iguales.

Es fácil fruncirle el ceño a este oponente —al menos para los intelectuales estadounidenses para quienes estos puntos de vista están asociados con la derecha religiosa, y que acostumbran considerarlo como muy diferente de sí mismos y no muy inteligente—. Es menos fácil fruncirle el ceño a mi segundo oponente, que se encuen-

tra, sobre todo, en la izquierda. A este oponente lo llamaré *antirreligioso*. Esta posición, como ustedes verán, es el anverso de la de Rehnquist. El antirreligioso cree que toda religión debería ser desfavorecida en la esfera pública —no por razones de igualdad o libertad, sino porque cree que la religión es algo embarazoso, una reliquia de una era precientífica y una fuente de problemas—. El antirreligioso piensa que podemos construir democracias duraderas desalentando la religión y construyéndolas sobre la racionalidad científica secular. Por supuesto que no deberíamos reprimir a la religión o penalizar legalmente a las personas religiosas o la observancia religiosa. Pero ciertamente deberíamos desalentarla y no contempla absolutamente ninguna razón para modificar dicha posición con el fin de darle espacio para desarrollarse.

El antirreligionismo es la política oficial en Francia, aunque en una versión que no valora la ciencia, como han tendido a hacer fórmulas posteriores. Es el credo intelectual semioficial de la India posterior a Nehru, donde no es fácil hallar a intelectuales progresistas, sean hindúes, musulmanes o cristianos, que no hablen con desdén de la religión del mismo modo que hizo Nehru, tratándola como una reliquia del pasado

que impide a la India alcanzar sus más grandes logros. Éste fue el punto de vista del gran filósofo y educador americano John Dewey, cuya influencia tuvo un importante papel en el impulso para acabar con la financiación de las escuelas religiosas. Es un punto de vista que actualmente muchos intelectuales expresan apasionadamente a título individual.

¿Qué problema tiene el antirreligionismo? Bien, en primer lugar, lo equivocado en la mayoría de sus versiones actuales es que tiende a ser particularmente duro con las religiones minoritarias. El credo de la mayoría no parece especialmente religioso, porque forma una parte tan importante de las leyes y las costumbres dominantes que no llama la atención. Dewey tenía pocas objeciones hacia el protestantismo porque los protestantes iban a las escuelas públicas: después de todo, ¿por qué no iban a hacerlo? Esas escuelas eran básicamente protestantes, con plegaria protestante y todo. Los protestantes no debían armar un alboroto para conseguir una versión diferente de los Diez Mandamientos: después de todo, la versión ubicua ya era la suya. Los protestantes no solicitaban dispensas especiales en relación con sus días laborales: después de todo, ya tenían libre el

domingo. Así pues, se podía tratar a los protestantes como si ya no tuvieran religión. Encajaban y no pedían nada por motivos religiosos. A los anticatólicos les gustaba añadir que el protestantismo compartía el compromiso antirreligioso con la autonomía de la razón de las personas, de modo que los aspectos religiosos del protestantismo podían ser vistos como una versión anterior de no religión.

Con los católicos la cuestión era otra: tenían extrañas jerarquías, las monjas y los sacerdotes vestían ropajes raros, celebraban ceremonias estridentes y protestaban por todo: querían su propia Biblia, sus propios Diez Mandamientos e incluso sus propias escuelas. De modo que Dewey y sus estudiantes llevaron a cabo estudios de comunidades católicas y escribieron que los católicos no estaban capacitados para la democracia, que eran serviles y sumisos. Uno de los estudiantes de Dewey, Paul Blanshard, fue el autor de un libro extremadamente popular e influyente –*American freedom and Catholic power* (Blanshard, 1949)–, que difundió entre los estadounidenses la idea de que el poder de la Iglesia Católica era una amenaza a sus valores tan grande como el comunismo. De manera que el primer problema con el antirreligionismo es

que a menudo no juega limpio y que cualquiera que quiera presentarse de un modo diferente es tratado peor que a una persona igualmente religiosa, pero que se presente según la norma dominante –lo que ha implicado que el antirreligionismo haya sido típicamente injusto con los judíos y con los musulmanes, como ocurre hoy en Francia–. Las kipás judías y los pañuelos musulmanes están prohibidos en clase así como las grandes cruces cristianas: pero raramente se menciona que esto es una carga claramente desigual, pues para los hombres judíos y las mujeres musulmanas los artículos de indumentaria prohibidos son de uso obligado por su religión, mientras que el cristianismo no obliga a los cristianos a llevar grandes cruces.

El segundo problema del antirreligionismo es que tiende a restringir las exenciones por causas religiosas. Dado que cree que la religión no es fundamentalmente muy importante, difícilmente hará alguna modificación para otorgar a las personas dispensas de leyes de aplicación general por escrúpulos de conciencia. La legislación sobre drogas, días laborales, todo deberá organizarse adecuadamente a lo que convenga al Estado administrativo moderno. Si los antirreligiosos piensan que una guerra específica está

mal, entonces pueden defender un derecho limitado a la objeción de conciencia durante el período de esa guerra; pero no por escrúpulos de conciencia en el sentido tradicional. Los antirreligiosos simplemente no otorgan mucho respeto a la facultad de la conciencia en tanto su ejercicio se lleve a cabo de un modo religioso.

El tercer punto y el más básico: incluso un antirreligionismo justo no es compatible con un compromiso exhaustivo con el igual respeto. El antirreligionismo dice: aquí estamos los ilustrados –el filósofo Daniel Dennett se denomina a sí mismo y a sus compañeros antirreligiosos los “brillantes” (Dennett, 2003, 2006). Nosotros los “brillantes” vemos más claramente que vosotros, esas gentes ignorantes. Esta posición no es muy considerada hacia los propios conciudadanos en un mundo lleno de misterio y complejidad donde se puede apostar con seguridad a que nadie, ni tampoco los antirreligiosos, tienen la solución definitiva a las preguntas sobre el sentido de la vida y la muerte, que han plagado el camino de la humanidad desde que inició su existencia. Deberíamos protestar si los antirreligiosos científicos creen que tienen la respuesta –en la forma, por ejemplo, de un recuento fisiológico reduccionista de la vida y la

muerte de los organismos—, pues esta respuesta está tan vacía de misterio y de curiosidad genuina que resulta ser ella, y no las tradiciones religiosas, la que degrada a la humanidad y compromete el proyecto de construir un Estado rico y multifacético, basado en el respeto a la humanidad. (Los redactores de la Declaración Universal de los Derechos Humanos acordaron no basar la declaración en ninguna doctrina religiosa o ética concreta, pero creyeron necesario acordar una visión moral de la dignidad humana que no contemplara a los seres humanos como meros haces de materia, simples objetos para lograr la eficiencia.)

Por supuesto, ni Nehru ni John Dewey eran del tipo del antirreligioso burlón, y es insultante mencionarlos junto a Dennett. Pero deberían haber entendido, como Dennett nunca haría o podría, que los complejos misterios de la vida humana solicitan muchos tipos diferentes de búsqueda comprometida desde la capacidad interna de la conciencia de los seres humanos; algunos tipos son no religiosos y otros son religiosos, y la habilidad mediante la cual las personas llevan a cabo esta búsqueda se merece todo el respeto, una absoluta igualdad de respeto, tanto si la búsqueda es religiosa como si no

lo es. El día de su muerte, en su mesita de noche, Nehru copió, de su puño y letra, estos versos de Robert Frost:

¡Qué bellos son los bosques, y sombríos!
 Pero tengo promesas que cumplir,
 y andar mucho camino sin dormir,
 y andar mucho camino sin dormir.

Que un hombre con una sensibilidad tan penetrante hacia la profundidad de la conciencia humana y su búsqueda denigrara tan a menudo las formas religiosas que esta búsqueda toma entre la gran mayoría de sus conciudadanos es un hecho triste que quizá pueda explicarse por la extraña confluencia de elitismo y marxismo que recibió en su educación. En cualquier caso, deberíamos seguir el alma poética de Nehru y no la visión estrecha que tenía de sus conciudadanos, al tiempo que tratamos de cultivar la humanidad en cada uno de nosotros para sostener nuestro creciente compromiso con la democracia.

La conciencia es un ente delicado y vulnerable. Necesita el respaldo de las leyes y de las instituciones. Dado que se merece el igual respeto, también merece un respaldo igual. Con el fin de ser totalmente respetuosos y justos con

todos los seres humanos, un acercamiento a los principios políticos basados en la idea de igual respeto debería aprender de la tradición que he descrito, y rechazar tanto el tomar partido por el establecimiento de un culto como por la anti-religiosidad.

REFERENCIAS

- Blanshard, P. (1949), *American freedom and Catholic power*, Boston, Beacon Press.
- Dennett, D. (2003), “The bright stuff”, *The New York Times*, 12 de julio.
- (2006), *Breaking the spell: Religion as a natural phenomenon*, Nueva York, Viking [trad. esp.: *Romper el hechizo. La religión como un fenómeno natural*, Buenos Aires/Madrid, Katz 2007].
- Hamburger, P. (2002), *Separation of Church and State*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Locke, John (1983) [1689], *A letter concerning toleration*, Indianápolis, Hackett Publishing.
- Madison, J. (1785), “A Memorial and Remonstrance against Religious Assessments”, en McConnell, Garvey y Berg (2006), pp. 49-53.
- McConnell, M. W., J. H. Garvey y T. C. Berg (2006), *Religion and the Constitution*, 2ª ed., Nueva York, Aspen Publishers.
- Nussbaum, M. C. (2008), *Liberty of conscience: In defense of America's tradition of religious equality*, Nueva York, Basic Books [trad. esp.: *Libertad de conciencia*, Barcelona, Tusquets, 2009].
- Rawls, J. (1996), *Political liberalism*, Nueva York, Columbia University Press [trad. esp.: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 2003].
- Williams, R. (1963) [1644], *The bloody tenent of persecution*, en *The Complete Writings of Roger Williams*, Nueva York, Russell and Russell, vol. 3.
- (1988), *The correspondence of Roger Williams*, ed. de Glenn W. LaFantasie, Providence, Brown University Press, 2 vols.

CASOS DEL TRIBUNAL SUPREMO DE LOS ESTADOS UNIDOS (en orden alfabético, utilizando la alfabetización estándar en la que los vocablos comunes, como Estados Unidos, Región o Junta Educativa, se sitúan después de los otros vocablos)

- Abington School District v. Schempp, 374 U. S. 203 (1963).
- Agostini v. Felton, 521 U. S. 203 (1997).
- Aguilar v. Felton, 473 U. S. 402 (1985).
- Allegheny, County of, v. American Civil Liberties Union, 492 U. S. 573 (1989).
- Barnette, Board of Education v. 319 U. S. 624 (1943).
- Boerne, City of, v. Flores, 521 U. S. 507 (1997).
- Church of the Lukumi Babalu Aye v. City of Hialeah, 508 U. S. 520 (1993).
- Cutter v. Wilkinson, 544 U. S. 709 (2005).
- Employment Division v. Smith, 494 U. S. 872 (1990).
- Everson v. Board of Education, 330 U. S. 1 (1947).
- Fraternal Order of Police v. City of Newark, 170 F. 3d 359 (3d Cir. 1999).
- Gonzalez v. O Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, 126 S. Ct. 1211 (2006).
- Lynch v. Donnelly, 465 U. S. 668 (1984).
- McCreary County v. American Civil Liberties Union, 125 S. Ct. 2722 (2005).

Philips, *People v.* N. Y. Court of General Sessions, June 14, 1813,
privately recorded and reprinted in McConnell, Garvey y
Berg, pp. 103-109.

Seeger, *U. S. v.* 380 U. S. 163 (1965).

Sherbert v. Verner, 374 U. S. 398 (1963).

Van Orden v. Perry, 125 S. Ct. 2854 (2005).

Welsh v. U. S., 398 U. S. 333 (1970).

Zelman v. Simmons-Harriss, 536 U. S. 639 (2002).

**“Vivir en democracia implica
respetar el derecho de las personas
a elegir estilos de vida con los que
no estoy de acuerdo”**

(entrevista de Daniel Gamper Sachse)*

Profesora de Filosofía y Derecho en la Universidad de Chicago, Martha C. Nussbaum (Nueva York, 1947) es autora de numerosos libros y uno de los filósofos más citados en humanidades. El núcleo de sus reflexiones gira en torno a la vulnerabilidad humana, el detonante de toda ética. A pesar del tono incontestablemente liberal de sus propuestas filosófico-políticas, Nussbaum mantiene también una argumentación sobre la vida buena. Prueba de ello es su recuperación del legado helenístico. Ajena al racionalismo que en ocasiones encapsula a la filosofía en una torre de marfil, Nussbaum, en un gesto neo-estoico, incluye las emociones en su investigación sobre las sociedades modernas, no sólo analizando

* Realizada en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona –cccbb– el 28 de junio de 2010.

cuáles son las emociones que nos constituyen, sino también proponiendo cuáles deben ser promovidas o desincentivadas por los sistemas educativos. Su discurso aúna, pues, el nivel descriptivo y el normativo. Con esta finalidad, bebe de las más diversas tradiciones: textos de filosofía, sentencias judiciales, numerosas novelas así como obras musicales, logrando de los lectores un efecto de reconocimiento que facilita la comprensión de los argumentos y una democratización de la filosofía. En el ámbito filosófico-político, son relevantes sus críticas al liberalismo de John Rawls, basadas en una perspectiva que pone el énfasis en la vulnerabilidad humana y animal, y que extiende las exigencias de justicia más allá de las fronteras nacionales. En este mismo sentido cabe entender su idea, trabajada junto con Amartya Sen, del enfoque basado en las capacidades. Se trata de un instrumento conceptual que permite identificar las injusticias sin por ello abandonar el núcleo argumentativo universalista del liberalismo. El enfoque de las capacidades humaniza, por así decir, las frías teorías contractualistas que predominan en la filosofía política, y las encamina hacia la práctica. Las teorías de la justicia deben estimular la imaginación ciuda-

dana, salir de los recintos académicos y afrontar las circunstancias reales. En sus libros, Nussbaum combate la imagen del ser humano como aquel que persigue sus propias finalidades y que colabora con los otros en pos del beneficio mutuo. Si, como propone, se presta atención a la necesidad que tienen las personas de evitar el dolor y la enfermedad, y a la importancia de la integridad física, el amor y el confort, la teoría política estará en situación de realizar con mayor plenitud el ideal de dignidad que la inspira.

Daniel Gamper (DG): En su libro *Libertad de conciencia*,¹ concentra usted su reflexión en este concepto y lo equipara con la libertad religiosa. Esta equiparación no está libre de controversias. Por ejemplo, desde el Vaticano, las altas jerarquías del catolicismo insisten en diferenciarlas para otorgarle un papel específico a la libertad religiosa.

Martha C. Nussbaum (MN): Desde mi punto de vista, es injusto privilegiar a los que buscan el

1 Martha C. Nussbaum, *Libertad de conciencia. En defensa de la tradición estadounidense de igualdad religiosa*, Barcelona, Tusquets, 2009.

sentido de la vida de manera religiosa en detrimento de los que lo hacen de manera secular. No hay duda de que esta equiparación plantea grandes problemas, porque cuando se trata de proteger la conciencia hay que poder distinguir, en algunos casos, entre la conciencia como categoría amplia y otros tipos de proyectos personales que tal vez no merecen el mismo sostén. Si, por ejemplo, hablamos de la exclusión del servicio militar, debemos preguntarnos qué tipo de razones deben ser tomadas en consideración y ocupar un lugar destacado. Creo que, por principio, no sólo deben aceptarse las razones religiosas, sino también otras motivaciones de conciencia. Pero, ¿qué hacemos con alguien que se limita a decir que no quiere realizar el servicio militar? Hay que establecer los criterios para admitir las objeciones. Con esta finalidad, la Constitución de los Estados Unidos utilizó la palabra religión, pero después intentaron ampliarla, a propósito del servicio militar, para que incluyera a personas que sin ser religiosas son renuentes, por motivos de conciencia, a participar en la guerra.

DG: Según usted, por tanto, ambos, el que actúa por motivos de conciencia y el creyente religioso, merecen el mismo tratamiento.

MN: Efectivamente, y es muy importante enfatizar esto, porque hay ateos y agnósticos que tienen ideas morales de conciencia muy profundas y que, en muchas ocasiones, reciben un tratamiento injusto.

DG: En relación con esto, es interesante estudiar las sentencias de la Corte Europea de Derechos Humanos de Estrasburgo, en las que se observa la tendencia a rechazar las objeciones presentadas por las personas seculares, mientras se aceptan sin apenas discusión las de los católicos o las de personas que forman parte de religiones organizadas.² ¿Cómo valora este intento de la Corte de evitar que la objeción se convierta en algo arbitrario?

MN: Reitero que, en lo que se refiere a la objeción de conciencia, la delimitación entre aquellas que merecen respaldo jurídico y las que no es extremadamente complicada. Las decisiones tomadas por las personas seculares pueden ser consideradas más idiosincrásicas, pues no están

2 Cf. José Ignacio Solar Cayón, “Cautelas y excesos en el tratamiento del factor religioso en la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos”, en *Derechos y libertades*, 20, 2009, pp. 117-161.

organizadas como un grupo, lo que plantea dudas acerca de su sinceridad. Pensemos en una persona que reclama un tratamiento especial en relación con una ley militar o con el consumo de drogas, y que lo reclama apoyándose exclusivamente en su palabra. En el caso de una religión, en cambio, se puede examinar su cuerpo doctrinal para verificar esta posición. En los Estados Unidos, las personas con una educación superior son mejor tratadas por las leyes, mientras que aquellos que no pueden justificar bien sus creencias tienen muchos más problemas para que la administración de justicia atienda sus demandas.

DG: Desde hace unas décadas, los sociólogos de la religión constatan un cambio en el modo de afiliación religiosa de las personas. El modelo de la herencia está siendo paulatinamente sustituido por el de la conversión. Usted misma cuenta en *Libertad de conciencia* su propia conversión al judaísmo. ¿En qué medida este modelo es relevante en su tratamiento de la libertad de conciencia?

MN: La tradición americana es muy distinta de la europea, porque los primeros colonos eran muy solitarios y adherían a formas disidentes

del protestantismo, estaban inventando cosas nuevas todo el tiempo. Por ejemplo, Roger Williams, sobre quien escribo en mi libro, primero era anglicano, después decidió hacerse baptista, más tarde tampoco lo convencía esta opción e inventó una cosa propia. Se consideraba a sí mismo como alguien que estaba siempre buscando, en pos de algo que le resultara satisfactorio. Toda la tradición legal americana está basada en la idea de la elección voluntaria y en la búsqueda personal. Tenían dificultad en crear un espacio para las religiones comunales, tradicionales, de ahí que el incipiente sistema legal americano topara con enormes problemas ante la posterior llegada de los católicos, o que no fuera capaz de desarrollar los conceptos para comprender el alcance de las religiones de los americanos nativos que son extremadamente comunales, y que implican la adoración de la tierra mediante rituales compartidos.

DG: De la lectura de su libro se podría concluir que, para usted, la libertad de conciencia es incompatible con el establecimiento de una religión. Esta afirmación la llevaría a rechazar los sistemas escandinavos o el británico. ¿Piensa usted que los ateos noruegos, por ejemplo, tie-

nen motivos para sentirse discriminados por el hecho de vivir en un país con una iglesia oficial?

MN: En primer lugar, me parece evidente que el sistema de religiones establecidas en los países nórdicos es muy benigno, porque nadie es efectivamente penalizado por no adherir a la religión oficial. El asunto, sin embargo, puede complicarse en los casos en que se aplican pruebas religiosas para acceder a cargos oficiales o cuando se penaliza a los que no observan la religión del Estado. Pero, en general, sostengo que la mera afirmación, constitucionalmente refrendada, “ésta es nuestra religión oficial” crea una clase privilegiada y una menos privilegiada. El problema no es ajeno a la tradición jurídica americana, pues ya en 1785 James Madison, en su famosos *Memorial y manifiesto contra los impuestos para la enseñanza de la religión*, se opuso a una ley de Virginia que se parecía mucho a los sistemas escandinavos y británico de establecimiento de una religión, porque permitía que las personas pudieran elegir pagar sus impuestos para mantener a la iglesia anglicana establecida, o, si así lo deseaban, a otras iglesias o a un fondo general. A pesar de que, a primera vista, el acuerdo parece ofrecer un trato de

igualdad entre las diversas sectas, y que por tanto no establece una religión como la oficial, Madison se opuso a ella. Su argumento era que se privilegiaba a algunas religiones, en concreto a las cristianas, lo cual debía ser considerado como un caso de establecimiento, que creaba desigualdad, que consideraba que un determinado tipo de ciudadano era aceptable y que todos los que no pudieran ser encasillados como tales eran considerados extraños a la sociedad. Me adhiero a la interpretación madisoniana, y pienso que el hecho de que gran parte del dinero público en Gran Bretaña se destine a la iglesia anglicana, así como el hecho de que muchas de las funciones oficiales tengan un sabor anglicano, efectivamente puede provocar que las personas de otras religiones, católicos o judíos, se sientan excluidas. En conclusión, en mi opinión el sistema de iglesias establecidas no es un ideal digno de ser perseguido. Lo mejor es un acuerdo que no otorgue privilegios a ninguna religión, ni tampoco a la religión en general en contraposición con las organizaciones no religiosas.

DG: ¿Cómo se debe afrontar, entonces, el argumento de la identidad nacional? ¿No cree que es importante que en algunos países se mantenga

el reconocimiento constitucional del vínculo nacional histórico con una religión?

MN: No estoy de acuerdo con la afirmación basada en la historia, porque todos los países que la invocan han acogido siempre minorías, que, ciertamente, no han sido reconocidas. He tenido conversaciones con amigos italianos que dicen que la presencia de religiones distintas en su país es un acontecimiento nuevo. Pero la verdad es que los judíos estuvieron en Italia durante muchos siglos, y lo mismo se puede decir de toda Europa. Y nunca fueron reconocidos. Creo que la experiencia actual de una diferencia manifiesta, debida al aumento de la inmigración, es mucho más antigua de lo que se dice. Lo cual nos lleva a concluir que si se aspira a un respeto igual, esto debe implicar una forma equitativa de gobierno.

DG: Los profesionales del derecho eclesiástico, de lo que en la academia anglosajona se denomina *Law and Religion*, se acercan contextualmente a los asuntos relativos a la libertad religiosa. En cambio, usted analiza todos los contextos a partir del modelo americano, juzgándolos desde esa perspectiva.

MN: No, yo me limito a adoptar la tradición americana, como una tradición filosóficamente normativa. Si se hace un acercamiento contextual, entonces hay que plantearse en qué medida pueden mejorar sus instituciones interpretando su constitución vigente o en qué medida deben necesitar una nueva constitución. Por ejemplo, en Alemania acabo de tener esta discusión con dos prominentes juristas que defendían las protecciones constitucionales para las iglesias, pero que al mismo tiempo sostenían que si la finalidad es acabar con los privilegios de la iglesia luterana sería necesaria una modificación constitucional. Está claro que la interpretación legal siempre debe ser contextual, y requiere un trabajo detallado con los documentos existentes, pero si éstos resultan poco satisfactorios, entonces tal vez la gente sienta que es necesario crear una nueva ley fundamental.

DG: Su propuesta normativa no se limita al no intervencionismo, sino que va más allá y apuesta por la acomodación. ¿Es así?

MN: Efectivamente, porque si no se hace así, seguirá existiendo una forma sutil de discrimi-

nación. En las democracias siempre hay una mayoría que logra que sus ideas y sus tradiciones culturales y religiosas se encarnen en el sistema. Una mayoría que determina, por ejemplo, cuáles son los días de fiesta, qué drogas son legales, etc. Por ejemplo, en los países cristianos, el día de descanso es el domingo y las personas cuyas religiones las conminan a descansar el sábado, como los judíos o los adventistas del séptimo día, son discriminadas a no ser que acepten perder su trabajo. Lo que el Tribunal Supremo americano decidió en un caso semejante fue que esto era como imponer una multa a las personas que no comparten las festividades de la mayoría. Lo mismo se puede decir sobre las leyes relativas a las drogas: en los países cristianos el alcohol es legal pues ésta es la droga utilizada en los rituales de la religión mayoritaria, pero el peyote, utilizado por los americanos nativos por motivos religiosos, suele ser ilegal. Para evitar discriminaciones es necesario que las leyes se acomoden a estos casos.

DG: ¿Piensa que los sistemas plurilegales pueden resolver de manera plausible las exigencias de la acomodación?

MN: No creo. He estudiado en profundidad el sistema en la India,³ y creo que el problema es que cualquier sistema plural contiene grandes desigualdades: las personas son tratadas de manera diferente en función del lugar o del grupo en el que han nacido. En el caso de la India cada grupo religioso tiene sus propios sistemas legales, de ahí que si una mujer ha nacido hindú tiene desventajas en el reparto de la tierra de cultivo, si nace musulmana las tiene cuando se divorcia, y, hasta hace poco, si nacía cristiana tenía desventajas cuando solicitaba el divorcio por motivos de violencia de género. El sistema plural mantiene desigualdades. Por otra parte, tenemos que preguntarnos quién lo controla. Suele ser un grupo de hombres. Debido a la tardanza en alcanzar un acuerdo entre los sacerdotes católicos y los protestantes, no fue sino hasta el año 2001 que se aceptó el divorcio para las mujeres cristianas por motivos de crueldad. El problema es que este sistema plurilegal daba excesivo poder a los hombres.

DG: Pero, ¿no son las mismas diferencias que permite un sistema federal?

3 Martha C. Nussbaum, *India. Democracia y violencia religiosa*, Barcelona, Paidós, 2009.

MN: No, porque las leyes de los estados están sometidas al escrutinio de la Carta de Derechos y de la Constitución. De modo que si la ley de un estado sostiene que está prohibido usar peyote, entonces se puede apelar al sistema federal.

DG: A propósito de la acomodación por motivos de conciencia o religiosos, usted sostiene que el límite de la acomodación es la medida en que no vaya en contra de un interés nacional de orden superior (*compelling state interest*). ¿Quién debe decidirlo?

MN: No es posible decidirlo de una vez por todas, hay que ir caso a caso y se da una enorme arbitrariedad. Pensemos en los amish, que tienen muchos recursos y que son una sociedad muy ordenada. A ellos no se les suele aplicar el argumento del interés nacional de orden superior. En su caso, el Estado no sostuvo que hubiera un interés nacional en que los niños no asistieran a la escuela hasta los 16 años, lo cual se explica porque son una comunidad rica que no utiliza recursos fiscales del Estado. Se necesita una teoría, pero los que deben decidir no la tienen. En mi libro *Las mujeres y el desarrollo*

*humano*⁴ sugerí que una buena teoría debía centrarse en las diez capacidades centrales, que pueden ser consideradas como intereses nacionales de orden superior: vida; salud; integridad corporal; sentidos, imaginación y pensamiento; emociones; razón práctica; afiliación; respeto a otras especies; juego y control sobre el propio entorno. Pero no creo que los tribunales puedan utilizar esta lista, porque la interpretación se debe basar en precedentes y en pruebas. Con todo, pienso que es importante trabajar duro para lograr una visión coherente de los límites de la acomodación.

DG: Para seguir con las objeciones, ¿qué opinión le merece la masiva objeción de conciencia ejercida en España en contra de la asignatura Educación para la ciudadanía?

MN: En este caso, pienso que la objeción se enfrenta a un interés nacional de orden superior: esta asignatura pretende mejorar la calidad de la vida democrática y educar a futuros ciudadanos en sus derechos y deberes. Lo que está en

4 Martha C. Nussbaum, *Las mujeres y el desarrollo humano*, Barcelona, Herder, 2002.

juego es el futuro de la democracia, y ése es, sin duda, un interés nacional de orden superior.

DG: Escribe usted que la “historia nos enseña que nuestra Constitución se encuentra siempre amenazada por el miedo de las personas a lo diferente y por su deseo de mantener a raya lo diferente”.⁵ ¿Qué papel piensa que desempeña el miedo en la polémica actual en Europa a propósito del velo islámico? ¿Es el miedo el mayor enemigo de la libertad de conciencia?

MN: Las recientes propuestas legislativas europeas sobre el velo integral me parecen muy injustas. Si prestamos atención, por ejemplo, al caso de Alemania, vemos que en algunos *Länder* prohíben que las maestras lleven un pañuelo que les cubre el pelo, pero permiten que las monjas y los curas vayan con su uniforme completo. Cuando se les pregunta cómo es eso posible, dicen que eso no es religión, que es cultura. En realidad, lo que sucede es que hay unos símbolos con los que se sienten cómodos, mientras que otros los incomodan. Luego está el argumento que sostiene que, dado que tenemos que relacionarnos recíproca-

mente como ciudadanos, es necesaria la transparencia, tenemos que poder vernos las caras. A este argumento siempre respondo que yo vengo de una ciudad muy fría, Chicago, en la que durante gran parte del año nos tapamos la cara con gorros y bufandas y sólo se nos ven los ojos, y a pesar de ello podemos relacionarnos unos con otros como ciudadanos. Lo mismo se puede decir de Holanda, donde tienen el mismo debate, y donde van a patinar durante todo el invierno con pasamontañas. También podemos hablar de algunas profesiones en las que depositamos nuestra confianza, como los cirujanos que se cubren toda la cara excepto los ojos. Por otra parte, la tecnología puede aportar soluciones, como la identificación mediante el análisis del iris, que no exige que el rostro quede descubierto. De modo que no creo que el argumento de la ciudadanía y la transparencia sean claves aquí. De lo que se trata es del miedo al otro.

DG: ¿Qué hay del argumento según el cual las mujeres actúan forzadas por sus maridos, padres o hermanos?

MN: Siempre que haya amenaza de violencia en los hogares, deberían investigarse estos casos y la

5 Martha C. Nussbaum, *Libertad de conciencia*, op. cit., p. 40.

policía debería usar todos sus medios para detener la violencia doméstica de cualquier tipo. Esto se debe aplicar por igual a cristianos y a musulmanes. Mi propio país, los Estados Unidos, tiene uno de los índices de violencia doméstica más elevados del mundo y no se puede decir que sea un problema propio de determinadas religiones. Lo que necesitamos son, sin duda, buenas políticas contra la violencia doméstica. Pero no es de eso de lo que se trata aquí, porque una mujer que sale a la calle con el velo integral no va a ser sometida a violencia en la calle si no lo lleva. Pensemos en la situación de Turquía hace cincuenta años: en aquel momento estaba justificada la prohibición de llevar el pañuelo, simplemente porque era la única manera de que las mujeres pudieran elegir, ya que antes si salían sin el velo podían sufrir violencia en las calles. En una situación como ésta, está legitimada la prohibición durante un cierto período de tiempo, es decir, hasta que la sociedad se acostumbre a ver mujeres sin velo sin que sean objeto de violencia por ello. Pero en España, ¡las mujeres no sufren violencia por ir sin velo! Yo misma he salido del hotel con un vestido corto sin mangas y nadie me ha sometido a violencia. De modo que la prohibición del

burka no pretende evitar la violencia en la calle, y por ello no veo ningún motivo para este tipo de reglamentaciones. Lo importante es enseñar en las escuelas cuáles son los derechos de las mujeres. Para que las chicas sean plenamente conscientes de sus derechos, hay que ofrecerles una gran variedad de elecciones mediante un buen sistema educativo y buenas oportunidades de empleo. Ésta es la manera de contrarrestar la discriminación.

DG: Es extraño este argumento de parte de una feminista. ¿No debería usted decir que esas mujeres actúan bajo la dominación masculina?

MN: Las personas toman muchas decisiones con las que no estoy de acuerdo, y es de eso de lo que se trata cuando se vive en una democracia: respetar el derecho de las personas a elegir estilos de vida con los que no estoy de acuerdo. Por ejemplo, no entiendo cómo una mujer puede querer hacerse monja, pero esto no me lleva a concluir que se debería ilegalizar a las monjas. Creo que este caso es muy parecido. Las personas buscan maneras distintas de darle un sentido a la vida. Y dado que eso es muy difícil, dejémoslas que lo hagan a su manera. Por otra

parte, hay también muchas otras prácticas, más dolorosas e invasivas, que expresan dominación masculina. Por ejemplo, los implantes de pecho, enormemente extendidos, son un caso claro. Si nos centramos en la dominación masculina, debemos atender a todas las prácticas, no sólo al velo integral. El velo o cualquier prenda de ropa te lo puedes quitar. En cambio, los implantes, no sin cirugía.

DG: Otro caso de reciente polémica en Europa es el de la presencia de símbolos religiosos estáticos, en concreto, el crucifijo en las escuelas. En su sentencia al respecto, la Corte Europea de Derechos Humanos denegó el derecho de los estados a imponer un símbolo religioso en las aulas escolares, pero ha sido impugnada. En su alegato a favor de los demandantes, el prestigioso jurista estadounidense Joseph H. H. Weiler⁶ sostuvo que la pared en blanco, a diferencia de la pared con el crucifijo, no es un signo neutral, sino que representa una visión secular del mundo. ¿Qué opinión le merece este asunto?

6 Cf. Joseph H. H. Weiler, “Il crocefisso a Strasburgo: una decisione ‘imbarazzante’”, en *Quaderni Costituzionali. Rivista Italiana di Diritto Costituzionale*, 1, 2010, pp. 148-152.

MN: No he leído el artículo, ni la intervención de Weiler en Estrasburgo, y no lo puedo comentar. Puedo decir que la cruz es un símbolo muy particular. Hay un caso reciente en los Estados Unidos referido a una cruz situada en territorio estatal para conmemorar a los veteranos de la guerra. Los que la defienden dicen que se trata de un símbolo general. Pero luego hay personas que piensan que no es justo que sus soldados sean honrados por un símbolo que ellos no comparten. La cruz es un símbolo, indudablemente, de una religión, no de todas las religiones. Y es también un símbolo religioso por oposición a la no religión. Lo que necesitamos es algo equilibrado entre lo religioso y lo no religioso. Esto significa que hay que buscar maneras de conmemorar, por ejemplo, las festividades en espacios públicos incluyendo tanto símbolos religiosos como no religiosos que también se refieran a esa festividad. Hay un caso en una ciudad muy católica americana (Lynchburg vs Donald) en la que se expuso públicamente un pesebre, acompañado de Santa Claus con sus renos, un muñeco de nieve y un árbol de navidad. El tribunal decidió que era lo bastante inclusivo y que nadie puede pensar que el gobierno está apoyando a una religión por

oposición a lo no religioso. Creo que esto es correcto y no me parece que la solución sea dejar el espacio vacío, la pared en blanco. El criterio debe ser que lo que decidan exponer las instituciones sea inclusivo.

DG: Desde la Ilustración hay una importante tradición de pensamiento que vincula la razón con el agnosticismo o con el ateísmo. ¿Es posible defender la libertad religiosa y mantener vivo el proyecto ilustrado?

MN: Creo que el proyecto ilustrado consiste precisamente en respetar por igual a las personas y concederles el máximo espacio para que conduzcan su vida de la manera que mejor les parezca. No se trata de que todo el mundo guíe su vida según un único modelo secularizado. Creo que Kant estaba demasiado interesado en cambiar a las personas. Era, por supuesto, un defensor de la libertad de expresión y de pensamiento, pero, por otra parte, defendía una manera racional de guiar la propia vida, de buscar una religión racional. La ilustración partía del supuesto de que la religión, lentamente, iría desvaneciéndose. El hecho es que no ha sido así, porque las personas tienen muchas maneras distintas de

ocuparse de la vida, la muerte y todos los misterios de la existencia humana. La manera de respetar mejor estas elecciones es conceder importancia a la libertad de conciencia.

DG: Pasemos a cuestiones más genéricas referidas a la totalidad de su pensamiento. ¿Hay una clave autobiográfica en su obra?

MN: En todo corpus filosófico es así. Pensemos por ejemplo en Séneca, un modelo para mí, que utilizó muchos ejemplos que aparentemente había sacado de su propia vida, aunque no lo podemos saber pues sólo conocemos su vida a partir de su obra. En mi caso, cuando escribí *Paisajes del pensamiento*,⁷ que comienza con una larga descripción de la muerte de mi madre, lo hice porque quería que todos los lectores, antes de introducirlos en el análisis filosófico de las emociones, tuvieran un ejemplo potente de una emoción que ellos también conocieran, como es el caso de la muerte de un progenitor o de una persona querida, y que pudieran relacionarla con sus propias vidas. De este modo, los lectores

⁷ Martha C. Nussbaum, *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, Barcelona, Paidós, 2008.

podían poner a prueba el análisis filosófico sobre el trasfondo de esta experiencia común y compartida. Ciertamente, gran parte de los detalles en ese fragmento eran muy autobiográficos, pero no era necesario que lo fueran. Podría haber citado ejemplos de ficción, como he hecho en otros de mis libros en los que he usado la mitología griega, o novelas. En muchos casos son textos de otras personas, porque pienso que de este modo es más fácil discutir algunos de los asuntos que me interesan. Sin embargo, es verdad que en ocasiones utilizo la historia de mi infancia, como en *Libertad de conciencia*, para recordar a los lectores que las personas olvidan fácilmente de donde vienen. Es lo que sucedió en mi propia familia, descendiente de disidentes británicos, los primeros colonos del Mayflower, que buscaban la libertad religiosa y que acabaron discriminando a los miembros de otras religiones. Uso esta historia con una finalidad filosófica.

DG: ¿Sus padres?

MN: Sí, ellos descendían de los colonos del Mayflower, y se enorgullecían de formar parte de la prominente sociedad del Mayflower, se consideraban, en cierto modo, mejores que los

otros. Las personas tienen una profunda tendencia a definir la propia posición como superior una vez que han logrado una situación de seguridad. Durante mucho tiempo he estudiado este fenómeno —por ejemplo, en mi libro sobre la repugnancia y la vergüenza—.⁸ Esos ejemplos me sirven para recordar a los lectores que siempre tenemos que estar atentos a estos casos para evitar que se repitan.

DG: ¿En qué sentido su obra es feminista?

MN: Definiría el feminismo de manera muy amplia como la constatación de las grandes injusticias sufridas por las mujeres a lo largo de la historia y la necesidad de corregirlas. Ésta es una definición muy amplia, porque cuando doy clases de filosofía feminista en mi universidad, tengo estudiantes con muy diversas posiciones políticas, y quiero que todos se sientan a gusto en el aula. No quiero que piensen que el feminismo exige aceptar un conjunto concreto de afirmaciones políticas, porque mi objetivo es que se dé una buena discusión, para lo cual me

⁸ Martha C. Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, Buenos Aires, Katz, 2006.

basta con que estemos de acuerdo en que la sociedad ha sido injusta con las mujeres, y que, con todo, siguen existiendo importantes desacuerdos sobre las motivaciones de esta injusticia y sobre las posibilidades de repararlas.

DG: Se afirma que el hilo conductor de su pensamiento es la vulnerabilidad. Esto se observa, por ejemplo, en su lectura del *Protágoras* en *La fragilidad del bien*, que usted interpreta a partir de la antítesis entre la fortuna y el arte o la ciencia humanas, entre *tyché* y *techné*.⁹

MN: La vulnerabilidad es, sin duda, una de las cuestiones centrales de mi obra. En ella se vinculan dos grandes temas de mi trabajo: las emociones y la filosofía política. Ahora mismo estoy trabajando en un libro que los conecta, y que trata de las emociones que debería tener una sociedad decente, de la necesidad de una educación de las emociones. Las emociones que analizo implican el reconocimiento de nuestra vulnerabilidad ante elementos externos que no

⁹ Cf. Martha C. Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Boadilla del Monte, Antonio Machado, 1995, pp. 135-176.

controlamos. Siempre que trabajo en filosofía política me pregunto cómo es posible que la sociedad enfrente la vulnerabilidad humana, cómo es posible hacer desaparecer algunas formas de vulnerabilidad, dar más seguridad, haciendo disponibles para las personas las formas buenas de vulnerabilidad a través del amor, la amistad y otras.

DG: Ha mencionado el concepto de decencia. ¿Qué es decente e indecente según usted?

MN: En el pasado, la indecencia estaba vinculada con determinados comportamientos sexuales. La obra de George Bernard Shaw, *Mrs. Warren's profession*, en la que, por cierto, interpreté un papel cuando estudiaba para actriz, trata de una mujer muy pobre que se gana la vida prostituyéndose. En una escena le explica a su hija que ésa era la menos indecente de las opciones que tenía, porque las otras implicaban trabajar en una fábrica en condiciones miserables, o limpiar los pisos de amos que la trataban como una esclava. La mayor forma de indecencia es permitir que alguien viva en la pobreza cuando podría hacer otra cosa. Creo que cuando las personas no tienen la oportunidad de vivir una vida de

acuerdo con lo que consideran digno, eso es la indecencia.

DG: ¿Pero no es eso lo mismo que la injusticia?

MN: La verdad es que no uso con mucha frecuencia el término “indecencia”, pero en general suscribo lo que dice al respecto Avishai Margalit,¹⁰ a saber, que una sociedad decente es aquella que respeta un mínimo de justicia. Es decir, una sociedad puede ser decente, pues cumple con unos mínimos estándares de justicia, pero eso no la hace completamente justa.

DG: En uno de sus libros eleva tres objeciones a la teoría de la justicia de John Rawls: los derechos de los animales, la inclusión de los discapacitados y la cuestión de la justicia internacional.¹¹ ¿Se resumen todos en otorgar prioridad a los más necesitados?

MN: Sí, efectivamente. Los asuntos que me han ocupado se refieren a la justicia para las mujeres,

¹⁰ Avishai Margalit, *La sociedad decente*, Barcelona, Paidós, 1997.

¹¹ Martha C. Nussbaum, *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós, 2007.

para gays y lesbianas, la justicia internacional y la justicia para los animales. Siempre tenemos que mantener nuestra mirada hacia los grupos más vulnerables. Lo que digo en *Las fronteras de la justicia* es que no se trata únicamente de aplicar a estos asuntos las teorías que ya tenemos, sino de repensarlas desde la base.

DG: ¿Por qué tenemos que ocuparnos de los animales?

MN: Pienso que los animales son criaturas que no sólo experimentan dolor, sino que, al igual que nosotros, buscan una forma de tener una vida plena, a su manera aspiran a una vida completa. Es deshonesto reconocer esto en nuestra propia especie y negarlo a otras. En otras épocas, piense en Descartes, se creía que los animales no experimentaban nada, que eran como autómatas. Esto cambia cuando comprendemos que no sólo experimentan dolor, sino que también tienen formas de vida muy complejas que requieren organizaciones peculiares, que implican la amistad, afiliaciones específicas, necesidad de movimiento y de aire puro. Se trata de cosas que nosotros y los animales tenemos en común. No hay ningún motivo coheren-

te por el que debamos privilegiar nuestra forma de vida.

DG: Usted propone una filosofía compasiva y práctica al servicio de los humanos, que debería tratar de hacer más felices a las personas. Su reivindicación de los pensadores helenistas en *La terapia del deseo* es un buen ejemplo de ello.¹² ¿Cuál debe ser el rol de la filosofía en la actualidad?

MN: Si reconocemos el pluralismo en la sociedad, el rol de la filosofía se ve limitado. Si hablo con un grupo de personas que me piden consejo, que desean escucharlo, que quieren conocer mis ideas sobre el desarrollo humano, puedo hacerlo, pero como filósofa de la política debo ir con mucho cuidado para no imponerles nada. Si no están de acuerdo con lo que les digo, entonces deberían ir a buscar el consejo de otra persona, no el mío. A mí, como filósofa, me interesan más las condiciones sociales compartidas que permiten que todo el mundo pueda realizar su búsqueda individual de sentido. La

¹² Martha C. Nussbaum, *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona, Paidós, 2003.

filosofía puede, naturalmente, ofrecer buenas guías para el florecimiento humano, pero sólo servirán para las personas que busquen el consejo de la filosofía.

DG: ¿Qué objetivo le corresponde entonces a la filosofía en una sociedad democrática?

MN: La filosofía aclara los espacios compartidos en los que se fundan los principios globales, los objetivos comunes, lo que deberíamos perseguir entre todos. Esta búsqueda y estos principios se basan en una moralidad que no es completa, que es parcial, y que está basada en argumentos. Creo que ahí hay una tarea importante para la filosofía: la búsqueda de consensos morales en la sociedad.

DG: Con ello, ¿no se reduce en exceso el papel de la filosofía? ¿No supone el abandono de toda reflexión sobre la vida buena? ¿Una excesiva abstinencia epistémica, como cuando Rawls propone aplicar la tolerancia a la filosofía misma?

MN: La filosofía no ha abandonado todas las grandes preguntas, pues, al fin y al cabo, la

preocupación de la filosofía liberal es la justicia social, y no se puede decir que ésa no sea una cuestión importante. Por lo que se refiere a las preguntas sobre la vida buena, cabe decir que los filósofos en general siguen interesados en ellas, pero desde el momento en que se acepta la democracia y el pluralismo social, la filosofía también debe reconocer que la suya es una perspectiva entre otras que también existen en la sociedad. Si pensamos, por ejemplo, en el discurso sobre las virtudes, la filosofía debería ser humilde y reconocer que en la sociedad hay otras personas, a menudo con motivaciones y discursos religiosos, que también hablan y reflexionan sobre las virtudes. Eso no obliga a la filosofía a dejar de hablar sobre estos asuntos. La línea entre ambas, filosofía y religión, es muy difícil de trazar. Pensemos en la bioética, donde es muy difícil delimitar ámbitos de competencia: en algunos casos se habla sobre cómo deberían ser las leyes políticas generales, las que todo el mundo debe compartir. Sin embargo, los consejos se piden para asuntos que van más allá de esto. En esos casos, el desafío importante para la bioética consiste en tener muy claro cuál es la función que el experto está desarrollando.

DG: En relación con la posmodernidad, son conocidas sus críticas a algunos de sus representantes. Pienso en concreto en un artículo suyo sobre Judith Butler.¹³ ¿Cuál es su diagnóstico sobre los pensadores posmodernos?

MN: No todos los autores son iguales, es importante hacer distinciones. He aprendido mucho de Foucault, por ejemplo, y lo sigo utilizando en mis clases. Pienso que fue demasiado lejos cuando abandonó toda base normativa, como el concepto de verdad. Creo que la crítica que le hicieron Chomsky y otros es correcta cuando apunta a que para hacer una crítica de la sociedad establecida necesitamos los modelos normativos. Pero, en general, su pensamiento es muy potente. En cuanto a Derrida, pienso que si uno quiere saber algo sobre realismo o antirrealismo aprenderá mucho más si lee a Nelson Goodman, W. V. O. Quine o H. Putnam, que tratan este asunto de manera más rigurosa y sutil. En el caso de Butler, lo que le reproché en el artículo que usted menciona es que use un

¹³ Martha C. Nussbaum, “La parodia académica de Judith Butler: el feminismo exige más y las mujeres merecen algo mejor”, en *sinpermiso*, 2, 2007, pp. 151-174.

lenguaje oscuro para cubrir un pensamiento extremadamente débil. Parece defender una especie de libertarismo que es sorprendente. Una vez que se lo despoja de todo el ropaje sofisticado, su pensamiento se parece al de mi colega Richard Epstein: necesitamos grandes áreas de libertad, el gobierno no debería controlarnos, etc. Pienso que es mucho mejor mostrar los propios argumentos. Mi objeción más profunda tiene que ver con la oscuridad, la misma objeción que le hago a Heidegger y a algunas otras figuras de la tradición continental. Pienso que la filosofía debería ser socrática, una actividad compartida, transparente, a la que todo el mundo pueda acceder a partir de un concepto de igualdad. Debería estar alejada de toda oscuridad y autoridad. La tradición con la que simpatizo es la habermasiana, comprometida con la transparencia y con el libre intercambio.

Este libro se terminó de imprimir
en abril de 2011 en Safekat S.L.
28019 Madrid.

