

## ÉTICA Y BIENESTAR<sup>1</sup>

JAMES GRIFFIN  
*Universidad de Oxford*

### ABSTRACT

How are human rights grounded in well-being? In this paper, Professor James Griffin tries to give an answer to the crucial question, focusing on a current—and practical—clash between Europe and Islam concerning the freedom of expression: «The Rushdie affair». This is achieved by two ways: first through the delineation of a substantive theory of rights; and secondly, by way of an argument that tries to arrive at a solution for conflicts with liberty, namely, liberty of cult vs. liberty of expression. An answer to the question about Rusdie's apparent exceeding the limits of liberty is proposed by means of the author's original concepts of personhood and practicalities. Finally, the diversity of conceptions about the «holy» is pointed out as one of the origins of the conflict. A clear defence of the primacy of liberty of expression is argued: «In future, Muslim children, Christian children, all children will grow up spontaneously questioning their way of life. The only defence is, not suppressing the questions, but having some answers».

El tema de mi trabajo es amplio —la Ética y el bienestar—. Debo darle algún enfoque. Creo que hablaré de cómo los derechos humanos se basan en el bienestar. Y se me ocurre que en Santiago de Compostela, famosa por el antiguo conflicto entre Europa y el Islam, debería centrar mi atención en un choque actual entre

<sup>1</sup> Traducción de José Luis Tasset (Universidad de La Coruña). Ponencia presentada en el I Congreso Iberoamericano de Estudios Utilitaristas celebrado en Santiago de Compostela.

ambos. Así que he escogido dos temas para esta conferencia, uno muy general, los derechos humanos y su conexión con el bienestar, y uno bastante específico, un conflicto muy reciente en torno al derecho a expresarse libremente.

Una gran dificultad al enfrentarse al tema de los derechos humanos reside en que nuestra utilización del término carece prácticamente de criterios específicos. No existe ningún criterio aceptado para determinar cuándo es usado correctamente el término y cuándo lo es incorrectamente; no existe ningún acuerdo —ni expectativas de alcanzarlo— sobre lo que ha de hacerse para demostrar que un determinado derecho humano existe. Por ejemplo, en un reciente debate en una sección de cartas al director de un diario sobre la fertilización *in vitro*, un lector escribió oponiéndose a todas esas técnicas sobre la base de que cada persona tiene derecho a ser concebida por medios naturales. Esto puede chocarnos en cuanto caso extremo e incluso ridículo. Pero los filósofos demasiado a menudo sacan, igual que los magos, derechos de donde no los hay. En un artículo justamente famoso sobre la ética del aborto, una distinguida filósofa americana construye su argumento en torno al derecho a determinar lo que ocurre en y a nuestro propio cuerpo<sup>2</sup>. Por supuesto, esta pretensión es mucho más plausible. Sin embargo, dudo de que exista un derecho tan amplio. Si lo hubiese, sería violado por un gobierno que hace a alguien donar unas pocas gotas de sangre, sin importar lo rápido e indoloro que fuera extraerlas ni cuántas vidas se salvaran como consecuencia de ello. ¿Cómo hemos de proceder?

La idea de que en el Occidente liberal poseemos una vigorosa tradición de derechos es un engaño. De hecho, la actual invocación sin medida a los derechos es una desgracia intelectual. Lo que la Filosofía necesita, y el debate político también precisa, es una explicación sustantiva de los derechos —esto es, una explicación de las condiciones de su existencia, que nos diría también cómo fijar sus fronteras y cómo resolver los conflictos entre ellos. Déjenme presentarles ahora un rápido bosquejo de dicha teoría general de los derechos humanos y, luego, a continuación volver a una controversia actual y específica acerca de la libertad de expresión.

<sup>2</sup> JUDITH JARVIS THOMSON: «A defense of Abortion», en R. DWORKIN (ed.), *The Philosophy of Law*, Oxford, Oxford University Press, 1977. [N.T.: Existe traducción española, DWORKIN, R. (ed.): *Filosofía del derecho*. México, FCE, 1980].

## I. BOSQUEJO DE UNA TEORÍA SUSTANTIVA DE LOS DERECHOS

Hay ciertos valores importantes para nosotros por una razón especial. Tenemos una concepción de lo que es llevar una existencia específicamente humana, de lo que es ser una persona. Y valoramos nuestro *status* como seres humanos de modo particularmente elevado, a veces de modo más elevado que nuestra felicidad. Creo que los derechos humanos son vistos de modo más adecuado como protecciones de lo que podríamos llamar nuestra *personabilidad* (personhood). Se puede descomponer esta noción de *personabilidad* en sus elementos analizando la noción de agente. Para ser un agente, debe escogerse el propio camino en la vida — esto es, no se ha de estar dominado o controlado por ninguna otra persona o cosa (autonomía). Y la propia elección debe ser real; debe disfrutarse al menos de un mínimo de educación y de la oportunidad para aprender lo que otros piensan. Mas, habiendo escogido el propio camino, debemos ser capaces de seguirlo; esto es, debemos tener al menos la mínima cantidad de bienes y capacidades que ello requiere. Nada de esto irá bien si, luego, alguien nos cierra el camino; así que otros no deben impedirnos llevar a cabo lo que creemos que es una vida buena (libertad).

Esta es la idea intuitiva central. ¿En qué deberíamos decir que se basan los derechos? Bien, de modo primario en la *personabilidad*, en los valores propios de nuestra elección autónoma de un modo de vida, en nuestra posesión de los medios para llevarlo a cabo y en la ausencia de alguien que nos lo impida. A partir de la noción de *personabilidad* podemos extraer la mayor parte de la lista de derechos civiles. Tenemos derecho a la vida (sin ella, la *personabilidad* es imposible), a la integridad física (por la misma razón), a tener voz en las decisiones políticas (un ejercicio clave de autonomía), a la libertad de expresión y de reunión, y a la libertad de prensa (sin ellas, el ejercicio de la autonomía sería algo vacío), así como a la libertad de culto (un ejercicio clave para con lo que se considera el sentido de la vida). También genera aquélla una libertad positiva, a saber, un derecho a los recursos materiales mínimos para llevar una vida humana, lo que es algo más que la mera supervivencia física. También genera un derecho a no ser torturados, ya que la tortura destruye la propia capacidad para decidir y para mantener las decisiones. Y etc.

¿Podría la *personabilidad* ser el único fundamento exigido por los derechos humanos? Creo que no. La *personabilidad* es el más importante, pero no puede ser el único fundamento. Deja a los dere-

chos demasiado indeterminados. La *personeidad* nos dice que cada uno de nosotros tiene derecho a contar con *alguna* voz política. Pero, ¿cuánta? ¿En qué forma? Nos dice que tenemos derecho a la integridad física. Pero esto me conduce de nuevo a mis dudas iniciales acerca del supuesto derecho a determinar lo que ocurre dentro de —y a— nuestros cuerpos. Sospecho que el derecho no es tan amplio como se pretende y la fundamentación en la *personeidad* nos dice por qué. El derecho se refiere sólo a lo que es necesario para llevar una existencia humana, y un derecho a determinar todo lo que ocurre dentro de y a nuestros cuerpos va más allá de eso. Si mi sangre poseyera un componente maravilloso y unas pocas gotas extraídas de modo indoloro de mi dedo durante un minuto pudieran salvar docenas de vidas, mis derechos no me permitirían negarme a ello. El minuto que durara todo esto a duras penas disminuiría mi categoría humana. ¿Y qué ocurre si aumentamos los riesgos? ¿Es que mi derecho a la integridad corporal no me protege de la Autoridad Sanitaria que quiere uno de mis riñones? Después de todo, las dos semanas que me llevaría recobrar de una extracción de riñón no me impedirían llevar una vida valiosa de nuevo. ¿Dónde debe establecerse el límite? No podemos pensar sólo en la *personeidad*. Tenemos que pensar en la sociedad en la que vivimos. Existen consideraciones prácticas: para que sea efectivo, el límite debe ser claro y no adoptar posiciones demasiado complicadas; dada nuestra predisposición a hacer excepciones, probablemente deberíamos dejar un margen de seguridad. De ese modo, para concretar el derecho a la integridad corporal, necesitamos otro fundamento más; lo llamaremos *practicalidades* (practicalities)<sup>3</sup>. Para establecer ese límite, necesitamos también consultar la naturaleza humana, la naturaleza de nuestra sociedad, etc.

Por consiguiente, propongo dos fundamentos para los derechos humanos: la *personeidad* y las *practicalidades*. Las condiciones de existencia de un derecho humano serían, por tanto, esas. Establecemos la existencia de dicho derecho mostrando, primero, que protege un rasgo esencial de la condición humana y, segundo, que su contenido preciso deriva de la clase de consideraciones prácticas sobre las que he hecho hincapié<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> [N. del T.: Como el término empleado por James Griffin es propio y específico, no lo hemos traducido sino tan sólo castellanizado. No obstante, su sentido parece claro, por cuanto el autor explícitamente manifiesta referirse con él a las condiciones prácticas que enmarcan un determinado fenómeno moral].

<sup>4</sup> Este bosquejo de una teoría sustantiva de los derechos humanos es bastante burdo. Discuto estos temas de una manera menos tosca en *Well-Being*

Esta propuesta asienta los derechos humanos sobre elementos del bienestar. Los derechos son protecciones de los valores vinculados con la condición humana, por ejemplo la autonomía, y estos son cualidades que hacen que una vida individual sea, en sí misma, buena.

## II. LOS LÍMITES DE LA LIBERTAD

Ahora bien, esta teoría sustantiva de los derechos propone sólo una concepción estrecha de la libertad. La concepción amplia de la libertad considera cualquier restricción de mi capacidad para hacer lo que quiero como una restricción —sin duda a menudo justificada— de mi libertad. Si, por ejemplo, quiero conducir en dirección contraria por una vía de un único sentido, entonces, para la concepción amplia, las prohibiciones de tráfico van en contra de mi libertad. Más aún, creo que resulta difícil encontrar algún fundamento para esta concepción amplia de la libertad. Los importantes valores que los derechos protegen no incluyen nuestra capacidad de satisfacer *cualquier* deseo que por casualidad tengamos, sino nuestra capacidad para formar nuestras propias concepciones de la vida buena, así como de que otros no nos impidan al llevarlas a cabo. Así que la libertad, dentro de la libertad, dentro de la concepción restringida que me parece correcta, protege tan sólo lo que es, desde este punto de vista, crucial para que vivamos una existencia humana. Y mi capacidad para conducir en dirección contraria por una calle de sentido único a ciencia cierta no lo es.

En consecuencia, tan sólo tengo una libertad de expresión o publicación limitada. Si publicase la más cruda pornografía por motivos económicos, de acuerdo con la teoría que propongo, no sería una vulneración de mi libertad por parte del gobierno si me lo impidiera. Mi publicación de tales materiales no tiene nada que ver con mi capacidad para formarme un concepto de vida buena y realizarlo. Y tu lectura de ellos no tiene que ver nada con tu capacidad de hacer eso mismo. Esto no quiere decir que no existan otras consideraciones relevantes. Existen muchas razones para

---

(Oxford Press, 1986), aunque he cambiado algo mi modo de pensar desde entonces.

dejar que las personas hagan lo que quieran (por ejemplo, normalmente son más felices de esa forma y los gobiernos han de estar bajo un estricto control). Y, por otro lado, existen cuestiones que tienen que ver con el daño. Algunos creen que la pornografía puede causar violaciones o abusos sexuales para con los niños. En mi opinión, no costaría mucho justificar la prohibición de la pornografía, porque no hay aquí ningún derecho que tenga que ser sopesado.

La propuesta que hago abandona el criterio (*test*) del daño de John Stuart Mill. El análisis de la libertad de Mill se centra en una distinción entre una esfera privada (esto es, un área en la que las acciones propias sólo afectan a uno, o si afectan a otros, entonces lo hacen de forma no dañina o con su consentimiento) y una esfera pública (el área en la que las acciones propias dañan a otros sin su consentimiento). El famoso principio de libertad de Mill, lo que él llama «un principio verdaderamente simple», dice que el Estado puede controlar las acciones públicas pero no las privadas<sup>5</sup>. Lo que propongo como área protegida no es el área *privada* sino la esfera de la *personalidad*. Si llevo o no una corbata de lazo ni ahora ni nunca tendrá ningún efecto sobre si llevo o no una vida buena. Así que debería decir que el llevar o no corbata de lazo queda fuera del área protegida de libertad. Mi *College* de Oxford exige a todo el mundo llevar traje académico para cenar en el comedor, pero en consecuencia esto no implica violar la libertad de nadie, ni siquiera una libertad menor. La exigencia puede ser pesada, remilgada o convencional, pero ese es un asunto diferente. Así pues, llevar o no traje académico entra dentro de mi esfera privada; no daño a otros vistiéndome como quiera (dentro de unos límites). De este modo, considero impausible la adopción por parte de Mill de la «privacidad» como definitoria de la libertad.

¿Por qué adopto el criterio de la *personalidad* mejor que el de la privacidad? Creo que por dos razones. En primer lugar, como ya he sugerido, no hay ninguna prueba racional en favor del criterio de la privacidad. No atribuimos valor a lo privado en cuanto tal. Si no me preocupa llevar toga en el almuerzo y de hecho no la llevo, el que me obliguen a hacerlo constituye una intromisión en mi esfera privada, pero resulta complicado encontrar algún fundamento para mi enfado. Los fundamentos que podrían esgrimirse de modo plausible para justificar el enfado, de acuerdo con el

<sup>5</sup> Citado por Ruthven, *A Satanic Affair* (Un asunto satánico), pp. 86-7.

propio Mill, serían en realidad apelaciones encubiertas a la *personeidad*. Impedirme llevar las ropas que deseo, afecta a algo tan poco esencial para mi condición humana como es un conjunto particular de vestimentas, aunque incide sobre mi autorrespeto. Denegarme la libertad de expresar mi propio gusto empieza a ser un reto a mi condición de ser autónomo. Qué ropas escojo exactamente puede ser trivial, pero mi estatuto en cuanto núcleo individual de gusto y elección no lo es. En este momento está empezando a parecer algo valioso porque comienza a ser una apelación a la *personeidad*. Puede parecer que estoy pasando por alto un valor obvio que está ligado a la esfera privada en cuanto tal. Lo privado es definido como lo no-daño, y como el daño es una simple privación de valor, el no-daño será el valor. Pero creo que esto no es así. La esfera privada, entendida así, incluye una amplia zona neutra desde un punto de vista valorativo, a saber, el área entre, por un lado, la clase de mis acciones que son parte esencial de mi condición humana y, por otro, la clase de mis acciones que dañan a otros. A menudo hay razones para las normas (por ejemplo, «debe llevarse traje académico en el comedor»), en las que las razones no son lo único que tiene peso (en el caso del traje académico, supongo, el valor del simbolismo y del ceremonial) pero no importa que no lo tengan porque no existe nada contrario a la razón (o a la libertad) que sopesar.

La segunda razón para adoptar el criterio de la *personeidad* es que existe un fundamento teórico de gran peso para mantener el concepto de libertad bastante restringido. Podría disgustarme llevar traje académico. Por consiguiente, podría ser menos feliz por el hecho de que me obliguen a llevarlo. Esto, diría, que constituye una razón *prima facie* para no hacerlo. Pero creo que es mejor verlo como una razón basada en mi felicidad mejor que en mi libertad. Mi sugerencia es que la *personeidad* incluya sólo lo que es necesario para la *condición* humana, y sería mejor no dejar que la libertad crezca hasta incluir lo que es necesario para la plenitud, el bien o la felicidad humanas. Si tenemos derecho a todo lo necesario para llevar una vida buena, los derechos serían demasiado extensos. Tendríamos, entonces, derecho no sólo al mínimo material, o a compartir por igual, sino a cualquier componente insustituible de una vida buena. Si la libertad creciera tanto, entonces oscureceríamos la distinción —sin ninguna compensación— existente entre, por un lado, lo que aumenta el bienestar y, por otro, lo que exigen los derechos. Creo que es mejor seguir la tradición filosófica de mantener la noción de derechos en general, y de libertad en particular, dentro de un uso restringido. Mas, esta segunda razón en favor de la *personeidad* no es

tanto una cuestión de certeza cuanto una recomendación sobre el modo de hablar.

Si aceptamos el criterio de la *personalidad*, sin embargo, esto no nos lleva a negar que el daño sea un fundamento para la intervención. El que yo esté en disposición de causarte daño es una buena razón para que los otros me lo impidan. Obviamente constituye una razón importante en favor de la intervención del Estado. Mi idea es que resulta mejor no unirla a las razones basadas en la libertad. Así que volveré al daño como fundamento para la acción del Estado en breve.

Del mismo modo que el criterio de la privacidad es puesto en cuestión por las cosas irrazonables, incluso irracionales, que molestan o dañan a algunas personas, así el criterio de la *personabilidad* es puesto en cuestión por las cosas irrazonables, incluso irracionales, que las personas incluyen en su concepto de vida buena. Jacobo podría pensar que su vida sería buena dependiendo de si se casa con Juana, lo cual no forma parte de la idea que Juana tiene acerca de su vida buena. O el ideal de Jacobo podría ser vivir en una teocracia fundamentalista en el que todo el mundo (Juana incluida) viviera de acuerdo con las sagradas escrituras. Hay casos en los que la idea de la vida buena de una persona es incompatible con la de otra; la libertad para una persona parece que puede significar la falta de libertad para otra. Mas creo que, a pesar de las apariencias, estos no son casos de conflictos de libertades. La libertad de una persona no puede incluir la negación de la libertad de otros. Pensar de otra manera sería minar la explicación de la libertad de todos. El único principio plausible de libertad es: igual libertad para todos. Así que el reconocimiento de sus derechos por parte de Jacobo implica el reconocimiento de que Juana tiene similares derechos. Por tanto, no puede sostener que el matrimonio no deseado de Juana con él es su derecho. Pero, esto no significa afirmar que aquí no existe un conflicto de valores sino tan sólo que no existe un conflicto de libertades. Si Jacobo no consigue lo que quiere, sufrirá el dolor de ver rotos sus sueños.

### III. RESOLVIENDO LOS CONFLICTOS DE LA LIBERTAD

Esto nos lleva a la resolución de los conflictos. Los derechos, sostengo, están ligados a valores tales como la autonomía y la libertad. La teoría sustantiva que propongo sugiere que los dere-



chos han de ser vistos como protecciones de tales valores. Esto constituye la primera parte de una teoría sustantiva: mostrar en que están basados los derechos. La segunda parte contesta cuestiones ulteriores: ¿cómo vamos a resolver conflictos entre los derechos mismos y entre los derechos y el bienestar individual? ¿difieren los derechos en importancia no sólo entre ellos mismos sino incluso en el caso de un derecho particular en una u otra ocasión? ¿cómo ha de estimarse dicha importancia? Etc. Como la primera parte de la teoría sustantiva vincula los derechos con ciertos valores, estas cuestiones plantean preguntas paralelas acerca de esos valores relacionados. ¿Entran en conflicto estos valores? ¿Pueden ser reducidos a un solo valor, a una medida única?

En consecuencia, obtendremos cierta comprensión de la estructura de los derechos comprendiendo la estructura de tales valores relacionados. Las libertades no son todas igualmente importantes. Mi libertad (si en realidad ha de contarse como una libertad) de nadar desnudo no es tan importante como para estar por encima de una gran molestia causada a los demás. Pero mi libertad para vivir los aspectos centrales de mi concepción de una vida buena es tan importante que estaría por encima de una gran cantidad de molestias y disgustos. Y la libertad no está tampoco por encima del bienestar, no es (como dicen los filósofos) léxicamente prioritaria. Podría correctamente escoger vivir en un país en el que faltaran algunas libertades centrales si las personas a las que quiero estuvieran allí. Y como el valor del hecho de que seamos libres de escoger y recorrer un determinado sendero en la vida depende en parte de nuestra disposición de los medios materiales necesarios para ello, y como algunos caminos valiosos en la vida además son costosos, podría ser correcto, incluso si nos encontramos ligeramente por encima de un mínimo, aceptar restricciones a la libertad durante un corto período a cambio de un gran desarrollo material.

De modo que la teoría sustantiva de los derechos que propongo no otorga a la libertad la clase de dominio —esto es, potestad o prioridad léxica— que algunos filósofos esperan. La libertad es un valor entre otros muchos, en el mismo nivel, en absoluto por encima de la competencia con otros valores. Si la libertad muestra alguna clase de dominio es porque demuestra ser, en muchos conflictos, un contendiente de un peso especial. A mí me parece plausible que esto sea así. Creo que ésta, de modo característico, aunque no universal, tiene mayor peso que otros valores. Valoramos nuestra humanidad de modo muy alto incluso en compara-

ción con nuestra felicidad. La libertad puede mostrar la clase de inconmensurabilidad que me parece que ponemos en juego cuando evaluamos dos encuentros temporales: a saber, dos valores *A* y *B* son tales que una determinada cantidad de *A* tiene mayor peso que *cualquier* cantidad de *B*. No me parece improbable que nuestra libertad para llevar a cabo los rasgos centrales de nuestra concepción de una vida buena tenga mayor peso que *cualquier* cantidad de fastidio provocado a los demás (en la medida en que siga tratándose de mero «fastidio») al hacerlo así.

Este es mi breve esbozo de la que me parece mejor teoría sustantiva de los derechos humanos. Déjenme ahora volver de lo general a lo específico, de la teoría de los derechos a sus aplicaciones a un caso particularmente explosivo —la publicación por Salman Rushdie de los *Versos Satánicos*.

#### IV. ¿HA SOBREPASADO SALMAN RUSHDIE LOS LÍMITES DE LA LIBERTAD?

Sobre la base del test de privacidad de John Stuart Mill, la pregunta crucial acerca de la novela de Rushdie es si su publicación *daña* a otros. Con lo que esta pregunta nos coloca en los borrosos confines de la noción de «daño». Es una pregunta extremadamente difícil de contestar. Más aún, en mi opinión, resulta una pregunta errónea. El test no es el de la privacidad sino el de la *personidad* y deberíamos preguntar si la publicación de la novela de Rushdie forma parte de su concepto de una vida sólida y sustanciosa, y de la nuestra. En breve, ¿es su propósito serio? A lo que se añade una nueva pregunta, ¿se viola la libertad de otros?. No. ¿Se fastidia y contraría a otros hasta el extremo de provocarles daño? ¿Se vuelve imposible para otros construir y llevar a cabo su concepción de una buena vida? La respuesta a esta segunda pregunta me parece sencilla: No. Y la respuesta a la primera pregunta es que es una novela seria (aunque si es o no una *buena* novela sea una cosa diferente). Sea cual sea la acusación que podamos esgrimir en contra de Rushdie, no podrá ser la de que ha sobrepasado los legítimos límites de la libertad de expresión.

En mi opinión, la seriedad de los propósitos de Rushdie es crucial en relación con los derechos (de los que estamos tratando). Rushdie podría haber pretendido denigrar a Mahoma, ya sea con

un propósito literario o sin él. O podría no haberlo pretendido, pero virtualmente cualquier lector habría interpretado el libro como una denigración de Mahoma. O podría no haberlo pretendido y sólo aquellos que no son capaces de leer la novela específicamente como una novela la verían como una denigración. Rushdie y muchos de sus defensores insisten en que el libro es una obra de ficción; las escenas y afirmaciones supuestamente ofensivas ocurren dentro del sueño de una persona que sufre una crisis psicótica. Rushdie describe a un hombre cuyas certidumbres se tambalean y que acaba suicidándose<sup>6</sup>. Shabbir Akhtar, uno de los críticos más inteligentes de Rushdie del lado de los Musulmanes, no acepta en absoluto esta defensa. La intención del autor, piensa él, cuenta realmente y la intención de Rushdie era hostil. «Creo que los *Versos Satánicos* constituyen un intento calculado de vilipendiar y difamar a Mahoma... mientras que las libertades de creencia, expresión, conciencia y divergencia son adecuadamente valoradas en una sociedad democrática liberal, resulta inmoral defender, en el nombre de tales libertades, arrogantes ataques contra las tradiciones religiosas (y humanistas) establecidas»<sup>7</sup>. A diferencia de Akhtar, yo me creo la relación de los propósitos que Rushdie ha dado en su reciente artículo titulado «De Buena Fe». Pero, dejemos a un lado al Rushdie presente; resulta imposible para nosotros asegurarnos de cuáles fueron sus intenciones. Supongamos que otro novelista o poeta se plantea premeditadamente denigrar a Mahoma, aunque como parte integral de un serio intento para comprender la vida humana. Esa intención, creo, sería suficiente: dicho trabajo estaría bajo la protección de la libertad de expresión. El hecho de que el autor pretenda denigrar, ridiculizar, despreciar no importa. Por ejemplo, no hay duda de las intenciones hostiles de Dante; resulta claro que el autor de *La Divina Comedia*, quien confina a Mahoma dentro del octavo círculo del Infierno, lo que pretende es sembrar discordia y cisma<sup>8</sup>.

Me he referido a la «vaguedad» de los confines del daño, aunque podría parecer que mi criterio no va a ser tampoco diáfano. Para mí, la libertad de expresión se centra en si el propósito ge-

<sup>6</sup> V. SALMAN RUSHDIE, «In Good Faith» [De buena fe], *The Independent*, London, 4 Feb. 1990.

<sup>7</sup> *Be Careful with Muhammad!* [¡Cuidado con Mahoma!], London, Bellow, 1989, p. 6.

<sup>8</sup> *Infierno*, Canto 28, vv. 22-7; cit por MALISE RUTHVEN en *A Satanic Affair: Salman Rishdie and the Rage of Islam* [Salman Rushdie y la cólera del Islam], London, Chatto and Windus, 1990, pp. 2-3.

neral de un autor al decir algo es serio y si lo que dice resulta esencial para ese propósito; si es que los confines de la «seriedad» y de lo «esencial para» están más allá de toda duda. Pero aquí, creo, es donde radica la disputa acerca de la libertad de expresión.

Supongamos, y yo lo creo así, que Rushdie se sitúa dentro del ámbito de la protección de la libertad de expresión. Eso, desafortunadamente, no resulta suficiente. La vida moral es mucho más complicada que eso. Importa demasiado que se pierdan vidas. La libertad no está por encima de cualquier daño causado a los demás, sin importar lo grande que éste sea.

Esto no nos abandona, después de todo, en los nebulosos confines de la noción de «daño». No lo hace porque no necesitamos distinguir dentro de la clase de los perjuicios una subclase de «daños» que señalen el límite de la libertad. Pero, tenemos que enfrentarnos a la difícil pregunta acerca de en qué medida inclina la balanza el daño ante la libertad. Si una sociedad actúa en contra de la violación, entonces la consistencia exige que se actúe contra el libro de Rushdie si éste es, como algún musulmán ha dicho, equivalente a una violación<sup>9</sup>.

Sin embargo, una sociedad debe distinguir cuidadosamente dos clases de daño. Cierta clase de daño es natural: si te tuerzo el brazo, te dolerá en proporción a cuánto te lo doble; cuánto te duela es independiente de los actos y de las actitudes de la sociedad; es una cuestión de fisiología humana. Otra clase de daño es aprendida, en el sentido siguiente: si te «golpeo» en un debate filosófico, entonces si te hago daño, y en qué medida te lo hago, dependerá de lo confiado que seas, de lo duros que sean los debates corrientes en el círculo que frecuentas, y del sentido de las reacciones adecuadas que hayas desarrollado a lo largo del tiempo; en este caso, el daño que te provoque dependerá de los actos y las actitudes de tu sociedad. Estos son casos extremos; se pueden identificar otros dentro del espectro que delimitan estos casos extremos. Cuando una sociedad considera qué actitudes debería adoptar en relación con el daño, ha de ocuparse de algo que tiene que ver con sus propios actos y actitudes. Hasta cierto punto, las sociedades determinan lo que es el daño.

<sup>9</sup> V. el comentario del Dr. Zaki Badawi, cit. por Ruthven en *A Sanatic Affair*, p. 29.

Ahora bien, sabemos que algunas sociedades transmiten un sentido muy fuerte de la ofensa —a veces tan fuerte que las ofensas se convierten en cuestión de vida o muerte. Alguien que insulta a la propia religión, familia o comunidad, podemos pensar que mancilla nuestro honor y, por consiguiente, se convierte en un blanco legítimo: la mancha puede lavarse sólo con la sangre del ofensor; o, de un modo menos severo, el insulto podrá ser lavado no con la muerte del ofensor sino con la eliminación de las palabras ofensivas o con su renuncia a ellas.

Así pues, ¿es bueno tener una sociedad que transmite un sentido tan fuerte de la ofensa? Sabemos lo que muchos musulmanes responderán: «Por supuesto que sí; forma parte y es un elemento del hecho de tomarse *en serio* la propia religión, la propia familia, el propio país»<sup>10</sup>. A continuación señalarán el papel marginal a que ha sido conducida la religión en Occidente, así como la permisividad moral reinante. Este no es un mero ejemplo de conflicto entre el Oriente musulmán y el Occidente liberal. Encontramos los mismos sentimientos también entre occidentales. El novelista norteamericano Philip Roth observa que en los países totalitarios todo importa y no vale todo, mientras que en las democracias liberales nada importa y todo vale<sup>11</sup>. ¿Quién desea una sociedad en la que nada importa? Uno de los rasgos más sorprendentes de la reacción británica ante el caso Rushdie fue el gran número de clérigos de la iglesia de Inglaterra que escribieron en la prensa manifestando su acuerdo con la furia de los musulmanes. En sus cartas pretenden sugerir que los musulmanes —los cristianos ya no— se toman su religión en serio; con lo que muestran una nostalgia del tiempo en que la fe cristiana era más ferviente (olvidando por un momento, creo, el llamativo record alcanzado por el Cristianismo a la hora de habérselas con la herejía, la apostasía, el cisma y la blasfemia). Aún continúa existiendo en Gran Bretaña una ley contra la blasfemia, aunque sólo castiga la blasfemia contra la fe cristiana. Cuando al comienzo del caso Rushdie, la gente pidió la derogación de la ley contra la blasfemia, el Arzobispo de York, segundo de la jerarquía anglicana, se opuso. Dicho cambio, escribió, mostraría «que en última instancia nuestra sociedad no considera sagrado nada, a excepción de la libertad de los escritores para escribir lo que gusten. Por razones obvias, esto resulta atractivo —prosigue— para los

<sup>10</sup> SHABIB AKHTAR es un reconocido portavoz de esta posición; v. *Be Careful with Muhammad!*, pp. 102-6.

<sup>11</sup> Cit por AKEEL BILGRAMI en *The Independent*, 22 Feb. 1990.

escritores... [pero] ¿por qué debería tener una prioridad absoluta sobre todas las demás pretensiones de sacralidad?»<sup>12</sup>.

Pero la conexión que se da por supuesta aquí constituye una terrible confusión. Es completamente falso que no puedan tomarse las cosas en serio sin poseer este fuerte sentido de la ofensa. Muchas personas que carecen de él son mucho más serias que muchas que lo tienen en lo que respecta a su religión, su familia y su país, y poseen un sentido más cálido y efectivo de su valor. Incluso no es más probable, en términos estadísticos, que las personas acaben tomándose en serio estas cosas si crecen en ambientes con este fuerte sentido de la ofensa. Algunos fundamentalistas cristianos se han ofendido profundamente ante los intentos de los teólogos contemporáneos de reinterpretar la Resurrección de Cristo y la Virginitad de María. Pero estos fundamentalistas no son quienes se toman en serio su religión, sino más bien lo contrario. Cuando Nikos Kazantzakis intentó explorar en su novela *La última tentación de Cristo* lo que pudo significar para Jesús ser tan completamente humano como completamente divino, muchos cristianos se enfurecieron, gritaron blasfemia e intentaron que se prohibiera la película, porque Jesús era retratado como susceptible de sentir atracción sexual. La preocupación de Kazantzakis por la religión me parece más seria que la de sus críticos. El fanatismo no es seriedad. La única manera de volver plausible la supuesta conexión entre seriedad y sentido de la ofensa es falsear el test de la seriedad, eligiendo en su lugar, por ejemplo, una prueba de rapidez para alcanzar una pistola o simplemente una ley de censura. Pero nadie debería dejarse engañar por esa defensa por definición; se trata de una defensa espuria de la seriedad.

Debido a que la seriedad puede venir acompañada de pistolas y censores, deberíamos desaconsejar este fuerte sentido de la ofensa y fomentar otras formas más auténticas. Esta recomendación les parecerá a algunos musulmanes simplemente otra forma de imperialismo occidental. Shabbir Akhtar se pregunta: «Así pues, ¿cuál es la verdadera razón de la universal y ciertamente espontánea furia del mundo occidental [liberal] [ante la reacción musulmana contra el libro de Rushdie]? Me parece que los musulmanes responderían... que ha supuesto un reto frente al imperialismo cultural implícito en la perspectiva occidental. ¿Por

<sup>12</sup> *The Times*, London, 4 de Marzo de 1989; cit. por Ruthven, *A Satanic Affair*, p. 122.

qué debería Occidente dictar la moda mental y moral del resto del mundo civilizado?»<sup>13</sup>. La respuesta a la retórica pregunta de Akhtar es, como él supone, que no debería. Las únicas cosas que debería dictarse son las razones, que se dictan para todos sin discriminación. El vínculo entre insulto y seriedad es una demanda causal, y es falso. No hay buenas razones para querer una sociedad que estimula un sentido de la ofensa como ese.

Permítaseme volver atrás hasta las diversas preguntas que formulé hace un momento. La libertad de expresión no es absoluta. El valor que protege debe ser sopesado junto con el daño que su ejercicio puede ocasionar. ¿El indudable dolor que el libro de Rushdie causó a los musulmanes sobrepasa en importancia a los valores puestos en juego con su publicación? No, y por dos razones. La primera, porque dudo de que el fastidio y el disgusto, genuinos e intensos como a menudo son, superen a algo de tanto peso moral como nuestra capacidad para pensar seriamente acerca de cómo es la vida humana. Y segundo, porque el fastidio y el disgusto son una consecuencia hasta cierto punto, incluso en gran medida, de lo que una sociedad acepta y estimula. Las violentas reacciones de los fundamentalistas son desestimadas mejor por esta razón que he dado. ¿Deberían los gobiernos europeos occidentales forzar la retirada del libro o censurar su edición de bolsillo? No pueden hacerlo, tal y como están las leyes. ¿Deberían modificar la ley? ¿O debería el editor evitar voluntariamente más ediciones? No, por similares razones. Requisar el libro o no publicar su edición de bolsillo significaría rendirse a una amenaza. Es un tópico señalar que rendirse a una amenaza da lugar a más amenazas, pero me parece algo cierto (aunque comúnmente ello no dé cuenta de toda la historia).

Mas, ¿vale algún libro aunque sea tan sólo una vida? Según mis cálculos, hasta el momento han muerto veintitrés personas —veintitrés seres humanos que, aunque otros son más directamente responsables, no hubieran encontrado la muerte si Rushdie no hubiese publicado su novela. Lo que he propuesto puede ser la línea de actuación correcta para los gobiernos europeos occidentales. La pérdida de vidas, sin embargo, no se produjo en Europa sino, en su mayor parte, en el subcontinente indio. Los gobiernos europeos no tienen ninguna jurisdicción allí, pero un autor tiene alguna responsabilidad moral por las previsibles consecuencias de sus actos en cualquier sitio. ¿Debería haber publi-

<sup>13</sup> *Be Careful with Muhammad!*, p. 131.

cado Rushdie su obra si hubiese sabido que era probable que se produjeran alrededor de veinte muertos? ¿Debería haberla publicado si hubiese sabido que si, no eran probables, al menos no eran improbables? ¿Y si los muertos fueran inocentes transeuntes? Me parece difícil que el mero fastidio y disgusto pesen más que nuestro pensamiento serio acerca de lo que convierte en buena una vida. Pero una vida humana es una cosa de mucho más peso. Y nuestro pensamiento serio acerca de lo que convierte en buena una vida puede orientarse de muy diversas maneras, y de modo más o menos circunspecto. ¿Debería escribir de modo circunspecto, en la medida en que persista en su empeño, un autor que es probable que prenda fuego a ese inflamable sentido de la ofensa? Sí, por supuesto. ¿De forma más circunspecta a la empleada por Rushdie? Sí, ciertamente.

## V. LO SANTO

¿He abordado el caso Rushdie a un nivel demasiado general? ¿He ignorado la posición muy especial que debería garantizarse a lo que otros consideran sagrado? Mi colega en Oxford, Michael Dummett, el profesor de Lógica, publicó una carta abierta a Salman Rushdie, que decía «desde mi punto de vista, es algo repulsivo profanar lo que otras personas consideran sagrado; y ningún propósito literario, por muy elevado que sea, puede servir de excusa para ello»<sup>14</sup>.

Lo que uno considera sagrado se encuentra en el centro de nuestra visión de la vida humana, de modo que la libertad misma protege nuestra posesión de esa vida y responde de ella. En la medida en que la libertad posee un peso especial, ocurre lo mismo con la protección. Pero la libertad nos protege de interferencias en lo que hacemos, no de la crítica o del ridículo. Bastantes personas van más lejos. Por ejemplo, el rabino mayor de Gran Bretaña, recomienda no una extensión de la ley de blasfemia a las religiones no-cristianas, sino una prohibición legal no muy diferente «sobre la conducta intolerable que de modo calculado o probable incite a la aversión o a la violencia, provocando el des-

<sup>14</sup> *The Independent*, Londres, 11 de Febrero de 1990.



precio de las creencias religiosas»<sup>15</sup>. ¿Deberíamos llegar tan lejos? Probablemente esto significaría repudiar la *Divina Comedia*. Significaría repudiar muchas religiones, porque una religión considera a menudo como un anatema a las demás. Los judíos y musulmanes niegan la divinidad de Cristo, lo que ha originado siglos de un fiero desprecio por parte de los cristianos. Los hindúes aceptan el politeísmo, lo que constituye un anatema para los musulmanes<sup>16</sup>.

Implicaría repudiar diversas formas de crítica a las religiones. Lo que Jim y Tammy Baker —los evangelistas televisivos norteamericanos— necesitarían es el tipo de tratamiento satírico de una novela de Evelyn Waugh, lo que lograría de modo muy adecuado lo expresado por las palabras del rabino mayor: «incitar de modo calculado o probable a la aversión», provocando el desprecio por ellos, por su iglesia y por su culto. El desprecio es la respuesta adecuada a lo despreciable y no existe razón alguna por la que las formas religiosas eviten siempre lo despreciable. Podría implicar repudiar la teoría evolucionista. El criterio del rabino mayor consiste en saber si se provoca el desprecio de las creencias religiosas. Y sabemos que los cristianos fundamentalistas han sostenido algo similar respecto al hecho de que los evolucionistas reemplacen la digna historia bíblica de la creación por la degradante —en su opinión— historia de la descendencia del mono. Podría incluso significar el repudio de las obras de filosofía procedentes de la tradición del positivismo lógico porque consideran el lenguaje religioso un «sinsentido».

Otro problema es que prácticamente no hay límites para lo que la gente puede considerar sagrado. Los rastafaris consideraban divino al emperador Haile Selassie. ¿Deben, por tanto, los historiadores de África reprimirse en sus críticas hacia él?<sup>17</sup> ¿Estaban equivocadas las autoridades británicas de la India durante el siglo diecinueve cuando condenaron —en realidad, suprimieron— la secta hindú de los Thugs (de la que procede la palabra inglesa «thug», «ladrón»), que practicaba el «Thuggee», el robo y el asesinato sistemáticos en el nombre de Kali, esposa de Shiva, a la que normalmente se representaba adornada con un collar de calaveras humanas, con una sarta de cadáveres humanos por pendientes y con unos protuberantes colmillos saliéndole de la boca? ¿No

<sup>15</sup> *The Times*, Londres, 4 de Marzo de 1989; cit. por Ruthven: *A Satanic Affair*, p. 122.

<sup>16</sup> *A Satanic Affair*, pp. 56-7.

<sup>17</sup> Algo señalado por Ruthven, *A Satanic Affair*, p. 127.

podemos presentar el Satanismo como la perversión —a menudo sexual— que de hecho es?

¿Deberían las naciones europeas legislar en la línea del rabino mayor? Por las razones que acabo de exponer, no. Las sociedades europeas pueden capear fuertes tormentas de críticas. Eso no significa que todos los países puedan. El artículo 295A del código penal hindú dice: «Quienquiera que, con intención deliberada o maliciosa de ofender los sentimientos religiosos de cualquier ciudadano de la India, por medio de palabra ya sean dichas o escritas... o expresadas de cualquier otro modo, insulte o pretenda insultar la religión o las creencias religiosas de dichos ciudadanos, deberá ser castigado con pena de prisión... o con una multa... o con ambas cosas»<sup>18</sup>. Quizás una ley como ésta resulte necesaria en un país como la India, dividido entre dos religiones con una historia de conflictos sangrientos. Esto nos lleva de nuevo a la cuestión que señalé antes. La libertad tiene más peso que el fastidio o el dolor, pero no siempre tiene más peso que la muerte.

¿Está en lo cierto mi colega Michael Dummett cuando dice que «ningún propósito literario, por muy elevado que éste sea», puede tener más peso que la «ofensa hacia lo que otros hombres estiman sagrado»? Si «ofender» incluye adoptar una postura de desprecio, debe estar equivocado. Dadas las cosas tan locas, desagradables e incluso malas que la gente puede convertir en sagradas, y dado el peso de algunos propósitos literarios (por ejemplo, distinguir entre verdadera y falsa religión), no puede ser cierto que *ningún* propósito literario pueda justificar nuestro desprecio por *algunas* religiones.

Hay musulmanes europeos que ven en el *affaire* Rushdie tan sólo una batalla de una guerra mucho más amplia —una guerra en la que lo que se halla en juego es la supervivencia de su forma de vida. Este es el más profundo de los diversos conflictos que se pueden apreciar dentro del *affaire* Rushdie: el Occidente liberal y secularizado *versus* una cierta visión del Islam. Cuando se plantean problemas en relación con la censura, miramos hacia los valores que constituyen el «liberalismo». Aunque, en la disputa sobre Rushdie puede ser el mismo liberalismo el que está siendo rechazado. ¿Por consiguiente, cómo puede justificarse a sí mismo el liberalismo? Pero, no creo que los dos bandos se queden simplemente mirándose desde trincheras distintas. La disputa se

<sup>18</sup> Citado por Ruthven, *A Satanic Affair*, pp. 86-7.

convierte, creo, en una cuestión empírica y, por tanto, da lugar a un tribunal de apelación neutra: los hechos. Akhtar defiende que «Ninguna religión o ideología que carezca de un temperamento interno de cólera militante pero constructiva puede salvaguardar y perpetuar su herencia»<sup>19</sup>. A diferencia de los musulmanes, los cristianos de la época post-renacentista no lograron controlar los «elementos subversivos» existentes dentro de su propia cultura<sup>20</sup>, y como resultado se encontraron con que «las continuas blasfemias contra su fe la habían minado casi por completo»<sup>21</sup>. Esto abunda en la confusión acerca de las causas. El Cristianismo no ha sido minado por la blasfemia —por ejemplo, los casos de la especulación de Katantzakis sobre los sentimientos heterosexuales de Cristo o del *Gay News* de Londres sobre si estos habían sido homosexuales. Ha sido minado por el hecho de que millones de personas, y no por causa de la blasfemia, lo han abandonado. Ocurre algo parecido a lo que con la famosa frase ostentosa de Lenin: «Dejadnos a un niño durante ocho años y será un bolchevique de por vida». Sin duda alguna, las comunidades aisladas del mundo exterior transmiten sus creencias de generación en generación mejor que las no aisladas (aunque la reciente historia de la Unión Soviética constituye un claro testimonio del limitado valor del aislamiento). Ahora bien, los musulmanes de los países europeos occidentales no se encuentran aislados y no podemos esperar razonablemente que lo vayan a estar. Las religiones no sucumben normalmente a causa de ataques externos. Por el contrario, florecen ante ellas, como demuestra el *affaire* Rushdie. Por lo general sucumben por un lento desmembramiento interno. Los creyentes religiosos de la Europa occidental viven en sociedades mixtas; a sus hijos no pueden prohibirles que contemplen otras formas de vivir. De hecho, el mundo es demasiado pequeño para que esto constituya una opción para alguien en algún lugar. En el futuro, los niños musulmanes, los niños cristianos, todos los niños, crecerán cuestionándose de modo espontáneo su forma de vivir. La única defensa ante esto no es suprimir las preguntas sino dar algunas respuestas.

<sup>19</sup> *Be Careful with Muhammad!*, p. 102.

<sup>20</sup> *Be Careful with Muhammad!*, p. 105.

<sup>21</sup> *Be Careful with Muhammad!*, p. 102.