

JULIO LUIS MARTÍNEZ, S.J. \*

## **LA RELIGIÓN EN LA VIDA PÚBLICA: DEBATE CON EL LIBERALISMO POLÍTICO CONTEMPORÁNEO**

### I. PRESENTACIÓN

En el contexto de la filosofía política norteamericana actual es opinión bastante común —incluso entre algunos distinguidos liberales— que las cautelas ante lo explícitamente religioso y teológico en el discurso público de la conversación cívica han de ser revisadas, porque la pretendida neutralidad racional con la que se creía solucionar los asuntos de la moralidad pública que los liberales encuadran bajo el título de «justicia», no sólo no ha podido solventar los problemas sino que ha visto su autoridad fuertemente erosionada por diversos frentes críticos. Eliminar totalmente de la conversación pública las razones teológicas y las motivaciones religiosas tiene que ver con la distinción liberal entre lo justo (*The right*) y lo bueno (*The good*) vinculada a la distinción público/priva-

---

\* Nació en Vigo, en 1964. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1982. En 1989 obtuvo el grado de Licenciado en Filosofía. Hizo su Bachiller en Teología en la Universidad Pontificia Comillas (1994) y su Licenciatura en Teología Moral en Weston School of Theology (Cambridge, EE.UU.), en 1994-996. Actualmente elabora su tesis sobre el consenso público en la obra de J. C. Murray, y enseña Teología Moral en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid).

do. Aunque es cierto que el pluralismo de las sociedades modernas parece llevar asociada la necesidad de centrarse en la justicia —lo público— y relegar el bien al ámbito privado, las preguntas sobre lo bueno no se pueden eliminar por completo, pues el discurso práctico público se empobrece y se enrarece, si presupone concepciones del bien que no articula. Una ética pública que en la elaboración de sus principios relegue lo bueno al ámbito de lo privado, paradójicamente, se está incapacitando para abordar los temas importantes de la moralidad pública.

Buena parte de los autores del liberalismo político<sup>1</sup> propugnan una concepción de la justicia política compatible con las creencias religiosas y las ideas morales, siempre que éstas permanezcan al margen de la vida pública, ámbito de un consenso en el que se dejan al margen las discrepancias y se afirma lo común, para hacer viable la existencia de las diversas y heterogéneas doctrinas. Admiten que las concepciones religiosas, filosóficas o morales comprensivas forman o pueden formar parte de la identidad de las personas, pero no como dimensiones de la identidad pública sino de la no pública.

Hay un interesante y provocativo debate del que quiero dar cuenta entre liberales y críticos del liberalismo. Con matices diversos, arrecian las imputaciones de un importante número de autores (sobre todo teólogos), preocupados por la contribución de la teología y la religión al consenso público, contra la falacia de la neutralidad liberal y lo que consideran que es un trato injusto hacia las convicciones religiosas en el foro público. Autores como John Courtney Murray, David Hollenbach, David Tracy, John Coleman, Martha Nussbaum, Philip Quinn, Nicholas Wolterstorff, Ronald Thiemann, Timothy Jackson, Michael Perry, John Lagan, han bus-

---

<sup>1</sup> Cito a los más representativos: J. RAWLS, *Political Liberalism* (Columbia University Press, New York 1993); trad. española de T. Doménech: *El liberalismo político* (Crítica, Barcelona 1996). La citaré con las iniciales PL y el núm. de pág. de la edición norteamericana de 1993. B. ACKERMAN, *Social Justice in a Liberal State* (Yale University Press, New Haven 1980); *What is Neutral About Neutrality?: Ethics* 93 (1983); *Why Dialogue?: The Journal of Philosophy* (Jan. 1989) 5-22; *Neutrality*, en: R. B. DOUGLAS, G. M. MARA & H. S. RICHARDSON (eds.), *Liberalism and the Good* (Routledge, New York and London 1990) 29-43; *Political Liberalism: The Journal of Philosophy and Public Affairs* 16 (1987) 215-240; *Equality and Partiality* (Oxford University Press, Oxford y New York 1991); R. AUDI, *The State, the Church, and the Citizen*, en: P. J. WHEITMAN (ed.), *Religion and Contemporary Liberalism* (University of Notre Dame, Notre Dame, In. 1997) 38-75. K. GREENAWALT, *Conflicts of Law and Morality* (Oxford University Press, Oxford y New York 1987); *Religious Convictions and Political Choice* (Oxford University Press, Oxford and New York 1988); *Private Consciences and Public Reasons* (Oxford University Press, Oxford y New York 1995).

cado o buscan, desde distintas tradiciones, combinar la cercanía a un *ethos liberal* de respeto a las diferencias, de asunción positiva del pluralismo y de creación de las condiciones idóneas para que el diálogo cívico, con una apertura mayor a las religiones que aceptan compartir la difícil tarea de trabajar por el bien común dentro de los criterios del civismo.

Presentaré, en primer lugar, las líneas básicas del liberalismo político rawlsiano, para, en segundo término, entrar en el tratamiento de los puntos de debate que suscita hoy la teoría liberal en su siempre difícil relación con la religión<sup>2</sup>. La última parte estará dedicada a presentar los ejes de una propuesta crítica, dialogal y alternativa.

## 2. LA IDEA DE LA RAZÓN PÚBLICA, CLAVE DE LA RENOVADA RELACIÓN ENTRE LIBERALISMO POLÍTICO Y RELIGIÓN

En *Political Liberalism* (en adelante, *PL*), Rawls abandona la defensa que reconoce haber hecho del liberalismo, en *A Theory of Justice* (1971) (en adelante, *TJ*<sup>3</sup>), como filosofía fundada en una ideal moral particular, para promover un liberalismo político, no metafísico y no comprensivo, en el que las categorías «razón pública» (*public reason*, *RP*) y «consenso entrecruzado» (*overlapping consensus*<sup>4</sup>, *OC*) se convierten en claves hermenéuticas del giro rawlsiano.

<sup>2</sup> En mi comprensión, la *religión* se expresa de formas diversas en: *ideas*, *instituciones* y miembros que forman *comunidades* eclesiales y que en determinadas circunstancias asumen responsabilidades personales en las que su fe religiosa queda directamente afectada. Sigo a: J. B. HEHIR, *Religion and Politics in the 1980s and 1990s: Evaluating the Catholic Position and Potential*, en: MICHIGAN CATHOLIC CONFERENCE, *Action on Behalf of Justice* (Michigan Catholic Conference, Lansing, Mich. 1989) 121-139, p. 129.

<sup>3</sup> J. RAWLS, *PL*, 23-25.

<sup>4</sup> Las traducciones de esta expresión son variadas: A. Domènech en la traducción española de *PL* ha optado por llamar «consenso entrecruzado»; otras traducciones hablan de «consenso por solapamiento» (M. J. GONZALEZ ALTABLE, *El contrato como método de justificación de principios en J. Rawls: Agora* 11 (1992) 149-158. De forma parecida tenemos las traducciones oscuras, aunque en un correcto castellano, de «consenso solapante» o «consenso a solapo», «consenso por superposición» (esta es la traducción que adoptan J. Begetón y J. R. de Páramo: J. RAWLS, *La idea de un consenso por superposición*, en: J. BEGETON y J. R. PARAMO (eds.) *Derecho y moral* (Ariel, Barcelona 1990) 63-85. M.X. Agra Romero está entre los estudiosos de Rawls que siguen esta terminología); «consenso abarcador», en: M. GIUSTI, *Tras el consenso. Sobre el giro epistemológico-político de John Rawls: Isegoría* 14 (1996) 111-126; «consenso por intersección», en: A. CORTINA, *Religión y ética civil: Iglesia viva* 187 (1997) 63-74, en p. 69. Ricoeur emplea el «consensus por recoupement», es decir, consenso por superposición

## 2.1. LA NOCIÓN «RAZÓN PÚBLICA»

El último Rawls de *PL*<sup>5</sup> afirma que dentro de una sociedad hay lo que llama *PR*, es decir, la razón<sup>6</sup> del público, es decir, de los ciudadanos cuando, como cuerpo colectivo, ejercen poder político y coercitivo aprobando leyes y mejorando su constitución, esto es, no en relación a todas las cuestiones políticas sino sólo a las que implican las «esencias constitucionales y asuntos de justicia básica»<sup>7</sup>. La *PR* no rige para las deliberaciones personales sobre cuestiones políticas, ni para el debate de estas cuestiones al estilo del que se puede dar en asociaciones tales como iglesias y universidades. Rige de manera especial para los ciudadanos que son funcionarios del Estado: para los legisladores cuando hablan en el parlamento, para el ejecutivo en sus declaraciones y actos públicos, para el poder judicial y, sobre todo, dentro de éste, para los miembros del Tribunal Supremo<sup>8</sup>, puesto que tienen que explicar y justificar sus decisiones fundándolas en su interpretación de la Constitución y en las leyes y otras instituciones relevantes al caso. No obstante, sí está vigente para los ciudadanos cuando éstos se comprometen en la defensa de una determinada política en el foro público o cuando han de votar en elecciones<sup>9</sup> en las que están en juego las esencias constitucionales y las cuestiones básicas de la justicia.

---

o por recopilación, en: P. RICOEUR, *Lo justo entre lo legal y lo bueno* en: *Amor y Justicia* (trad. T. Domingo Moratalla) (Caparrós, Madrid 199 ) 48-55, en p. 51. Dominique Gonet utiliza la expresión «consensus tuilé», en su tesis *La liberté à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray S.J.* (Les éditions du Cerf, Paris 1994) 258.

<sup>5</sup> Cf. Especialmente *lecture VI* de *PL* titulada «The Idea of Public Reason».

<sup>6</sup> La *razón* de una sociedad política es su modo de formular planes, de ponerse fines ordenados jerárquicamente o de tomar sus decisiones de acuerdo con esos planes y esa jerarquía de fines. También es el poder intelectual y moral de ese cuerpo político, arraigado en las capacidades de sus miembros.

<sup>7</sup> J. RAWLS, *PL*, 262.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 266-275. «Para comprobar si estamos siguiendo a la razón pública podemos preguntar: ¿qué nos parecería si nuestro argumento nos fuera presentado en forma de una opinión del Tribunal Supremo?», p. 289.

<sup>9</sup> A este respecto votar no es un asunto privado o personal (*PL*, 254), ni se compeadece con el ideal de *RP* del liberalismo político decir que la gente puede votar porpiamente según sus preferencias o intereses sociales, económicos, etc., ni según lo que considere correcto y verdadero de acuerdo a sus convicciones comprehensivas sin tener en cuenta las razones públicas. El primer criterio no respeta el deber de civilidad al absolutizar la regla de la mayoría y elaborar desde ella el significado del bien común, el segundo prescinde del deber de civilidad al no considerar que el pluralismo es un hecho irrenunciable que la razón pública ha de asegurar y que el bien común no coincide con un verdad global. Aquí conecta Rawls la idea del *PR* con la idea

La *razón es pública* porque es la que corresponde al *público* (como sujeto), porque su objeto es el bien público, y porque su contenido y naturaleza son públicas, es decir, versa sobre ideales y principios de la justicia política desarrollados abierta y visiblemente<sup>10</sup>. Lo dicho respecto a la categoría de *público* implica necesariamente que los mismos ciudadanos, que como cuerpo constituyen la instancia básica del poder político, tienen dimensiones de vida *no públicas*. Es un rasgo no pasajero sino permanente que las sociedades democráticas liberales se caracterizan por la diversidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables, esto es, ajustadas a un marco social ordenado por la *RP* cuya fuerza, por ser *pública*, es vinculante. La legitimidad de la *RP* según el liberalismo político implica que el ejercicio del poder político sólo es justificable si se realiza de acuerdo con una constitución cuya aceptación pueda razonablemente presumirse por todos los ciudadanos a la luz de principios razonables y racionales.

## 2.2. EL «CONSENSO ENTRECruzADO», ENCUADRE DE LA *RP*

Lo público es sinónimo de lo político, siendo así que una concepción política (esto es, públicamente justificada) debe conseguir dos cosas: 1. que las instituciones políticas sean concebidas y diseñadas de manera que no sólo satisfagan los requerimientos de la justicia sino la necesidad de estabilidad política; y 2. que los principios e instituciones se conciban de modo que permitan un *OC* en una sociedad política marcada por un pluralismo razonable<sup>11</sup>. No hay otro camino para lograr esos dos objetivos que elaborar una concepción política como noción independiente (*freestanding political values*) respecto de doctrinas particulares o comprensivas y partiendo de la idea fundamental de la so-

---

del *OC*, puesto que cuando la concepción política se funda en un consenso entrecruzado de doctrinas comprensivas razonables, la paradoja de la razón pública desaparece.

<sup>10</sup> El recurso a la *OP* con su «velo de ignorancia» son traducciones de la condición de publicidad a la metodología filosófica que pretende determinar principios de justicia que regulen las instituciones de una *well-ordered society* que respondan a los fines compartidos por todos, independientemente de sus planes de vida particulares. La posición inicial de igualdad garantiza que todos argumenten según el modo de la imparcialidad que demanda la condición de publicidad. Pasajes en que Rawls exponga este argumento los encontramos en: *TJ*, 141-2; *Fairness to Goodness*, 536-537; *KC*, 542-43; *PL*, 70.

<sup>11</sup> J. RAWLS, *PL*, 133.

ciudad como sistema equitativo de cooperación y las otras ideas que la acompañan. La convicción subyacente al *OC* es que los que apoyen el régimen constitucional justo acepten la concepción política también desde sus visiones comprensivas. Así se entiende mejor la necesidad de un pluralismo *razonable*<sup>12</sup>.

El último Rawls niega que haya que eliminar las doctrinas comprensivas para asegurar el consenso. Al contrario, lo que sucede es que cuando la concepción política de la justicia es sustentada por un *OC* de doctrinas comprensivas razonables, la paradoja de la *RP* desaparece. Y se articula la adhesión por parte de las diversas visiones comprensivas a un régimen constitucional más o menos justo, un régimen cuyo criterio de justicia es la concepción política misma<sup>13</sup>. En medio de la diversidad de doctrinas religiosas y filosóficas razonables, la *RP* exige a los ciudadanos que expliquen el fundamento de sus razones en términos que los demás puedan aceptar como consistentes con su propia igualdad y libertad, así como que se sustraigan libremente de apelar a la verdad entera que guía sus vidas personales, en el ámbito no público, en favor de la afirmación de derechos, deberes y valores políticos que hacen posible las libertades e igualdades de las sociedades democráticas.

### 2.3. RAZÓN PÚBLICA Y RAZONES NO PÚBLICAS

Hay muchas razones no públicas y una sola *RP*. Entre las razones no públicas están las de asociaciones como iglesias y universidades, sociedades científicas y asociaciones profesionales<sup>14</sup>. Las razones de estas asociaciones son públicas respecto de sus miembros pero no lo son respecto del conjunto de la sociedad política y de los ciudadanos en general. Rawls reinterpreta la distinción público/privado, al desechar que haya algo que sea «razón privada» (ni siquiera le da este título a la razón del ámbito familiar a la que prefiere llamar «razón doméstica»). Lo que

---

<sup>12</sup> Tres rasgos caracterizan el *OC*: 1) Buscamos un consenso de doctrinas comprensivas razonables. 2) La concepción pública de la justicia en una democracia constitucional debe presentarse hasta donde sea posible como independiente de doctrinas religiosas, filosóficas o morales comprensivas. 3) La concepción política es una parte constitutiva esencial que, de diferentes formas, cuadra con varias doctrinas comprensivas razonables que perduran en una sociedad regulada por ella y que puede ser sustentadas por esas doctrinas.

<sup>13</sup> J. RAWLS, *PL*, 39.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 255.

sí cree es que hay una *RP* y otras razones sociales (pertenecen al «trasfondo cultural» en contraste con la cultura política pública) que no son públicas y, al mismo tiempo, tampoco son privadas.

Los criterios y métodos de esas razones no públicas dependen de cómo se conciba la naturaleza (el objetivo y el propósito) de cada asociación, así como de las condiciones en las que persiguen sus fines. Por una parte, el ejercicio de la autoridad de la iglesia sobre sus miembros es aceptado libremente por ellos, y cualquier ruptura de la disciplina o doctrina dentro de los límites de la asociación voluntaria que constituye la Iglesia no supone delito legal; en cambio, entra dentro del campo de la *RP* lo que cae bajo directa competencia y responsabilidad del Estado, que no puede inhibirse de sus funciones, y que ninguna persona puede eludir aduciendo que uno tiene unas determinadas convicciones religiosas, filosóficas o morales. Por otra, la capacidad para profesar determinadas creencias es garantizada por un orden político definido por los derechos y libertades básicas: cualesquiera que sean las ideas comprensivas religiosas, filosóficas o morales que uno tenga, políticamente hablando, todas son aceptadas libremente (dentro del respeto a los principios de la justicia política), pues, en virtud de la libertad de cultos y de pensamiento, cada uno libremente elige sus creencias. La libertad de culto se concibe como protección del individuo frente a la Iglesia, y al mismo tiempo, tanto la libertad de culto como la de asociación protegen a las iglesias de las intrusiones del Estado y de otras asociaciones poderosas. De aquí concluye el profesor de Harvard que no es correcto decir que el liberalismo se concentra sólo en los derechos de los individuos, antes bien, los derechos de los individuos sirven para proteger derechos de asociaciones, de grupos más pequeños y de individuos entre sí, en un marco regido por los principios de la justicia política.

Una consideración que subyace a todo lo que vengo exponiendo es que, en cuanto ciudadanos, participamos, según los ámbitos en los que nos movamos, de los distintos tipos de razón, o sea, la ciudadanía no se agota en la *RP* sino que es mucho más rica y pluriforme, y se expresa en niveles diversos. Los ciudadanos tienen tanto objetivos y compromisos políticos (públicos) como propósitos y compromisos no políticos (no públicos). Desde esa distinción se entiende el apunte que hace Rawls sobre la ausencia de implicaciones públicas de una conversión religiosa, por citar su mismo ejemplo: «Asumo que, a efectos de la vida pública, Saulo de Tarso y San Pablo el apóstol son la misma persona. La conversión es irrelevante desde el punto de vista de nuestra identidad pú-

blica o institucional»<sup>15</sup>. Para completar el razonamiento, habría que decir que la conversión sólo es relevante para la identidad no pública de Pablo, es decir, en los grupos en que sus creencias religiosas constituyesen algo relevante.

#### 2.4. UNA VISIÓN QUE ENFATIZA LA VIRTUD CONFLICTIVA DE LAS CREENCIAS RELIGIOSAS

Un tema recurrente en las obras de Rawls es el de la virtud disgregadora que el pluralismo religioso contiene. Rawls remite a la historia de Europa para apoyar con fundamento esta idea. Hay que constatar que apenas presta atención al papel unificador y movilizador de las energías morales y políticas que tuvo la religión en el proceso fundacional de su país. Cuando menos, en ese doble rasero, descubro elementos que abren a la sospecha sobre el tipo de comprensión que el profesor Rawls alberga en torno a la fe religiosa.

Nuestro autor pone en la Reforma y en el período subsiguiente el origen del liberalismo político y del liberalismo en general. Es la clave religiosa la que utiliza para dar cuenta de la inflexión entre los planteamientos de la filosofía política moderna y la antigua. El pluralismo religioso al que la Reforma dio origen irá alcanzado otras dimensiones, hasta convertirse en rasgo permanente de la cultura occidental. La Reforma junto al desarrollo del Estado moderno y el de la ciencia moderna son los tres factores determinantes del nuevo escenario político<sup>16</sup>.

Es interesante apreciar que mientras que el pluralismo religioso es tenido por motor del cambio epocal, su materia prima, la fe religiosa, es sometida a un proceso de despolitización y es puesta bajo sospecha por sus dañinos efectos en la actuación política-pública. En un primer momento, la solución que se adoptó para hacer posible la coexistencia mínima, fue que la religión de los súbditos viniese determinada por la religión de los príncipes o reyes. Un paso siguiente en esta lógica

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, 32, n. 34.

<sup>16</sup> En el frontispicio de *PL* se topa el lector con estas páginas dedicadas a presentar con cierto lujo de detalles tres momentos históricos del devenir de las religiones: Grecia, la Europa medieval y la Europa de la Reforma son los hitos elegidos, con toda intención, por Rawls. Grecia le permite referirse a una religión civil, la Edad Media a una religión con pretensiones de absolutez salvadora y la Reforma a una situación de pluralidad mal aceptada pero inapelable. Sólo en la última tesitura se hizo posible el nacimiento del liberalismo, en J. RAWLS, *PL*, XXI-XXIV, 17-20.

de tolerancia religiosa como *modus vivendi* será la privatización de las creencias religiosas y su expresión no pública junto a otros que voluntaria y libremente elijan asociarse para realizar actos religiosos comunitarios. De la ruptura religiosa se siguió el horrendo mal de las guerras de religión<sup>17</sup> que llenaron de dolor y de muerte a la Europa de los siglos XVI y XVII. Pero de aquel mal se sacó un bien: el pluralismo (no simple sino razonable) y su correlato, la tolerancia, que se convirtieron en marcas distintivas del liberalismo.

En el proceso que desemboca en la privatización de lo religioso siempre opera la convicción de que las confesiones religiosas tienden al sectarismo y a la intolerancia<sup>18</sup>, por cuanto creen ser depositarias de la verdad y no una verdad de tipo práctico sino de la «Verdad». La tendencia hacia la intolerancia sería, pues, la tentación persistente en las religiones. Es patente la duda sobre la razonabilidad de los creyentes y sobre la racionalidad de las creencias. En definitiva, el criterio que se impone en la Modernidad es el de que la reconciliación mediante el ejercicio de la *RP* libre requiere dejar fuera la religión y la metafísica, para que la intolerancia y la imposición de una determinada visión del bien no pasen a dominar el escenario público de la vida política.

*PL* trasmite una visión eminentemente negativa de la versión política de las razones religiosas. Su orientación primera y fundamental es la representada por el punto de vista excluyente de doctrinas comprensivas (religiosas y no religiosas) de la *RP*. Ahora bien, el filósofo de Harvard ya no se muestra completamente cerrado, como lo había estado en *TJ*, a la posibilidad de incluir, bajo determinados considerandos, algún tipo de participación de razones no públicas en la *RP*. En *PL*, Rawls reconoce que ese tipo de argumentos con base religiosa no siempre son generadores de conflicto público, de discordia civil o de división social.

---

<sup>17</sup> Los lugares donde Rawls hace referencias directas a las guerras de religión son: *Kantian Constructivism*, 519; *Justice as Fairness: Political Not Metaphysical*, 225-230; *The Idea of an Overlapping Consensus*, 4. En *PL* se alude directamente en p. XXIV, 20.

<sup>18</sup> Y no sólo de las confesiones que profesaban la sentencia *extra ecclesia, nulla salus* frase que se pone como ejemplo de la intolerancia, con la consiguiente utilización del poder político para corregir o castigar a aquellos que no aceptan la salvación que se considera única. En *PL* dos veces se refiere a esa frase, una explícitamente (p. 138) y otra aludiéndola (p. 152). Barry cita este ejemplo para ilustrar su punto de que *PL* es una especie de puzzle compuesto por distintos textos: Rawls, según Barry, da dos respuestas a la afirmación de que fuera de la Iglesia no hay salvación, sin mayor clarificación. Vid.: B. BARRY, *John Rawls and the Search for Stability: Ethics* 105 (1995) 874-915, en p. 875.

Bajo determinadas condiciones pueden ser admitidos en el discurso político.

## 2.5. PUNTO DE VISTA EXCLUYENTE Y PUNTO DE VISTA INCLUSIVO<sup>19</sup>

En su obra de 1993, Rawls renuncia a ser rigorista en la exclusión de razones no públicas, a condición de que tal modo de proceder redunde en bien de la *RP*<sup>20</sup>. Los ejemplos históricos de Abraham Lincoln y los *Abolicionistas* en el siglo XIX y el de Martin Luther King y el *Movimiento Pro Derechos Civiles*, en el XX, son hitos históricos de máxima relevancia para la nación norteamericana que no permiten la complacencia con ideas de *PR* fácilmente asépticas.

El Rawls del liberalismo político no ve importantes dificultades con los argumentos de matriz y hechura religiosa en favor de los derechos civiles de todos los ciudadanos y en contra de la segregación. Para él, es patente que en el discurso de King<sup>21</sup> hay doctrinas religiosas, pero que, al expresarse de un modo general, dieron pleno apoyo a valores consti-

---

<sup>19</sup> *Excluyente* quiere decir que, en asuntos políticos fundamentales, las razones dadas explícitamente en términos de doctrinas comprensivas no pueden introducirse nunca en la razón pública. *Inclusivo* es el planteamiento que permite a los ciudadanos, en determinadas situaciones, presentar fundamento de los valores políticos, arraigada en su doctrina comprensiva, mientras lo hagan por vías que fortalezcan la razón pública, en: J. RAWLS, *PL*, 282-290.

<sup>20</sup> P. J. Weithman ha concretado las condiciones para abrir la *PR* a doctrinas comprensivas en los siguientes puntos: *a*) Condición general para plantearse cualquier aceptación de razones religiosas en el discurso público es que no haya posibilidad de que tal admisión genere contiendas civiles (como puede decirse, en términos generales, de las sociedades de cultura liberal); *b*) cuando el uso de argumento religioso no ponga en peligro la confianza, el carácter cívico, el respeto y la seguridad de la sociedad en cuestión; *c*) cuando su empleo facilite la construcción de coaliciones y mayorías sin perjuicios para la vida cívica, la confianza y el respeto hacia los intereses fundamentales de todos, en: P. J. WEITHMAN, *Rawlsian Liberalism and the Privatization of Religion. Three Theological Objections Considered: The Journal of Religious Ethics* (1994) 3-27, en pp. 24-27.

<sup>21</sup> «La ley justa es un código hecho por el hombre que cuadra con la ley moral o ley de Dios. Una ley injusta es un código que no está en armonía con la ley moral. Por decirlo con palabras de Santo Tomás de Aquino, una ley injusta es una ley humana que no arraiga en la ley eterna y natural. Cualquier ley que enaltezca la personalidad humana es justa. Cualquier ley que la degrade es injusta», en KING, M. L., (JR) *A Letter from Birmingham City Jail* (Abril 1963) en: J. M. WASHINGTON (ed.) *A Testament of Hope: The Essential Writings of Martin Luther King* (Harper and Row, San Francisco 1986) 293 ss., citado por J. RAWLS, *PL*, 285, n. 39.

tucionales y fueron compatibles con la *RP*. Análisis más detallado le merecen los argumentos del XIX en contra de la esclavitud expresados en términos netamente religiosos. Rawls cree que Lincoln y los *Abolicionistas* no siempre prescindieron de argumentos apoyados en valores políticos, aunque Rawls da por seguro que el fundamento y referencia religiosa de sus razones fue siempre evidente<sup>22</sup>. Para valorar tales acciones públicas no se puede prescindir de un dato fundamental: el hecho de que Lincoln ostentaba un cargo público por mandato de sus conciudadanos, y, por tanto, fue en el ejercicio de sus poderes públicos cuando se produjo el empleo de símbolos e ideas explícitamente religiosas<sup>23</sup>.

¿Fueron ambos movimientos o, por lo menos, los *Abolicionistas* en contra del ideal de *RP*? Rawls da la respuesta siguiente: No fueron si pensaron que apelar a las razones comprensivas a las que apelaron era necesario para que la concepción política pudiera ser realizada y avanzar. En efecto, los límites apropiados de la *RP* varían de acuerdo a las condiciones históricas y sociales, por lo cual, para valorar la adecuación del discurso lincolniano, no hemos de utilizar nuestros criterios axiológicos y nuestro contexto<sup>24</sup>. Así, pues, invocar sólo valores políticos es el modo más directo y obvio de respetar y potenciar el ideal de *RP* y de cumplir, por tanto, con el inexcusable deber de civilidad. Ahora bien, bajo condiciones especiales, el ideal de razón práctica puede conseguir-

<sup>22</sup> Un ejemplo en el que argumentación filosófica y teológica aparece entreverada: «Mi argumento central en contra de vender y usar un hombre como propiedad. Un hombre no puede ser propiedad a los ojos de Dios y de la justicia porque es un ser racional, moral e inmortal, porque fue creado a imagen de Dios, y, por consiguiente, es, en el más elevado sentido, su hijo, porque fue creado para desplegar facultades divinas y para gobernarse a sí mismo por una Ley Divina escrita en su corazón y reproducirla en la palabra de Dios...», en: W. PEASE y J. PEASE, *The Anti-slavery Argument* (Bobbs-Merrill, New York 1965) 115, cit. por: J. RAWLS, *PL*, 285, n. 38.

<sup>23</sup> Hubo otros momentos, además del debate en torno a la esclavitud, en los que las creencias religiosas intervinieron en la vida pública en el siglo XIX. Las proclamaciones hechas por Lincoln de una Día de Ayuno Nacional, en agosto de 1861, o sus dos Proclamaciones de Acción de Gracias (a Dios), con ocasión del final de la Guerra Civil, en octubre de 1863 y 1864, o su discurso de *Second Inaugural* en el que procedió a hacer una interpretación de la Guerra Civil en clave del castigo divino por el pecado de la esclavitud.

<sup>24</sup> «Yo me inclino a pensar que Lincoln no violó la *RP* en el sentido en que la he discutido y tal como se entendía en su tiempo —si en el nuestro debe entenderse del mismo modo eso es otra cuestión—, pues lo que él dice no tiene implicaciones que afecten a las esencias constitucionales o a los asuntos básicos de justicia. O, cualesquiera que fueran sus implicaciones, no hay duda de que serían firmemente avaladas por los valores de la *RP*», en: J. RAWLS, *PL*, 254.

se de modos diferentes: en los buenos tiempos, siguiendo el punto de vista excluyente, en los tiempos menos buenos, siguiendo el punto de vista inclusivo<sup>25</sup>. Como consejo práctico, *PL* propone que, cuando haya una disputa seria en una sociedad casi bien ordenada en la aplicación de uno de sus principios, cada uno de los líderes reconocidos de los grupos enfrentados presente en el foro público la forma en que cada doctrina comprensiva afirma los valores políticos en relación al punto controvertido (e. j., el tema del apoyo o no de la subvención estatal a las escuelas religiosas). Uno de los frutos esperables de tal modo de proceder es el del robustecimiento de la confianza mutua, es decir, del sentido de civismo y, por ende, de la fuerza de la *RP*.

Varias dudas vienen de esa distinción entre situaciones normales y situaciones de excepción a la hora de legitimar el recurso a razones comprensivas para hacer que la *RP* pueda sobrevivir y desarrollarse: ¿No parece acaso que el reconocimiento viene forzado por la innegable potencia histórica de los ejemplos que en la historia de su nación se encuentra el filósofo de Harvard? ¿Porque si algo es positivo en tiempos no tan buenos, deja de serlo en los buenos tiempos? ¿Quién determina las situaciones de crisis que requieren recurso al punto de vista inclusivo de las razones comprensivas? ¿No es la *RP* una fuerza eminentemente conservadora y resistente al cambio social, que, por tanto, debería estar constantemente interpelada por las diversas razones de los ciudadanos en tanto que unidos con otros en proyectos distintos de vida social?

### 3. PROBLEMAS CRUCIALES DEL LIBERALISMO POLÍTICO CON LA RELIGIÓN EN LA VIDA PÚBLICA

Es el momento de dar la palabra a un grupo de teólogos que asumiendo elementos esenciales del liberalismo, no renuncian a hacerle importantes críticas y correcciones en su forma de concebir la religión en la vida social.

#### 3.1. LAS CONCESIONES DE LA *RP* RAWLSIANA: LO «NO PÚBLICO» ENTRE LO PÚBLICO Y LO PRIVADO

Rawls confía en que aquellos que tienen concepciones religiosas o filosóficas particulares del bien puedan entrar en el consenso entrecruza-

<sup>25</sup> *Ibid.*, 252.

do de la justicia política sobre la base de sus propias creencias. Quiere mostrar que su concepción de la justicia política puede ser compatible con la religión y cómo creencias religiosas y justicia política pueden superponerse (*overlap*) en el foro público. De este modo, se evitaría la reivindicación secularista que pretende hacer de la religión un asunto puramente privado.

Sin embargo, Rawls reiteradamente afirma que los asuntos de las moralidad pública —los que entran en el *OC* de las sociedades democráticas— deben ser abordados por la *RP*, la cual deja fuera las concepciones religiosas, filosóficas y morales comprensivas, y, por tanto, las privatiza. No niega, de hecho, que tales concepciones puedan formar parte de la más genuina identidad de las personas, pero lo que estima es que tales convicciones, vínculos y compromisos que las personas tengan son formativos de su identidad no pública. Es un punto que he ilustrado en su momento con el ejemplo de la conversión de Pablo, sin consecuencias para su identidad pública, con implicaciones radicales para su identidad no pública.

Hollenbach cree que la orientación del último Rawls no es de recibo para muchos creyentes pues, en la práctica, se les está pidiendo la privatización de su fe religiosa, aunque Rawls rehuya la palabra «privado» y utilice la combinación de palabras «no público»<sup>26</sup>. Decir que las creencias y los compromisos religiosos no configuran identidad pública es impedir la visibilidad de lo religioso y, en consonancia con ello, la marginación de los ciudadanos deseosos de participar en favor del bien común de la sociedad en virtud de sus propios compromisos religiosos. Lo que en definitiva ocurre es que, so capa de bien —el consenso sobre una concepción de justicia política que dé estabilidad a una sociedad bien ordenada—, se cuele la injusticia de postergar muchas razones que están llamadas a enriquecer razonablemente (es verdad que, en ocasiones, desde el disenso y el conflicto) la vida pública de una sociedad pluralista.

El profesor de Ética social del *Boston College* no coincide con el entusiasmo rawlsiano al proclamar la existencia de una obligación moral de apoyar solamente las instituciones liberales y en que tal apoyo ha de hacerse en forma de argumento político, para que todos lo encuentren

<sup>26</sup> Tenga en cuenta sobre todo dos artículos en los que Hollenbach ha estudiado expresamente el liberalismo político de Rawls: D. HOLLENBACH, *Religion and Political Life*: *Theological Studies* 52 (1991) 87-106; *Public Reason/Private Religion? A Response to Paul J. Weithman*: *The Journal of Religious Ethics* (Fall 1994) 39-46.

defendible y vinculante en el marco de una sociedad pluralista. Ese modo de razonar asume que las razones del «sentido común» prevalentes en una determinada sociedad, en un momento histórico particular, son de hecho bases suficientes sobre las que construir las instituciones y las políticas justas. Las concesiones hacia Lincoln y los *Abolicionistas* y King y los activistas del *Movimiento Pro Derechos Civiles* son compatibles, en la lógica rawlsiana, con la *RP*, pues sus actuaciones teórico-prácticas ayudaron a avanzar hacia el tipo de sociedad que el ideal liberal de la razón práctica procura. Podían legítimamente apelar a las razones no públicas de las iglesias cristianas porque de ese modo estaban apoyando implícitamente a la *PR* misma. Si es cierto que Rawls reconoce que tanto en el caso de los *Abolicionistas* como en los miembros del *Movimiento Pro Derechos Civiles* era legítima la inclusión en la argumentación pública las razones no públicas de ciertas iglesias cristianas, es decir, que no era irrazonable la apelación a las convicciones religiosas en unas circunstancias en las que el ideal de la «sociedad-bien-ordenada» no se había logrado; no es menos cierto que Rawls no ha dejado nunca de sostener que lo ideal sería que no fuera necesario la apelación directa a las convicciones religiosas.

Un sugerente comentario de Hollenbach evoca la sentencia de Nietzsche —*el cristianismo es platonismo para las masas*: King convenció al pueblo para que fuesen fervorosos y decididos liberales políticos al modo rawlsiano. Podríamos traducirlo del modo siguiente: El Rev. King lo hizo bien y fue útil porque consiguió que avanzasen —por medios accesibles al pueblo— la red conceptual e ideológica del liberalismo político. Además, si es cierto que las concesiones que Rawls hace a Lincoln y a King abren a una mayor oportunidad para el discurso público religioso, en realidad, no lo es menos que lo perciben como portador de peligros significativos.

No hay que dar por sentado que la *PR* se identifique con el sentido común y con las conclusiones seguras de la ciencia, porque la *PR* rawlsiana deja fuera de su agenda de trabajo las cuestiones más importantes, aquellas que no tienen posible abordaje sin la participación de las que Rawls cataloga como razones no públicas, las concepciones globales del bien humano. En consecuencia, David Hollenbach desafía la distinción tripartita de público, no público y privado, porque está convencido —a diferencia de Rawls— que el ámbito de la sociedad civil (el trasfondo cultural) es un dominio eminentemente público:

«La *RP* y el “sentido común” de una sociedad se forjan en la interacción que configura el rico intercambio que se establece entre las di-

versas comunidades de la sociedad civil. Llamar a esa esfera “no pública”, sólo tiene sentido si se identifica lo público con la esfera del poder político. (...) [Rawls] al dividir nítidamente la política de la cultura y llamando a lo primero público y a lo segundo no público, desestima la constante simbiosis entre las dos esferas. Si esa simbiosis se tiene en cuenta, tendría pleno sentido considerar a las comunidades religiosas, igual que a universidades, asociaciones profesionales, sindicatos, etc., como plataformas que contribuyen a formar la *RP* por la cual una sociedad democrática busca conseguir la acción común de sus ciudadanos»<sup>27</sup>.

El empeño de Martin Luther King se enmarca en esa intercomunicación dentro de la sociedad civil para hacer florecer la justicia y la paz. Su esfuerzo fue el de formar y reformar la *PR* de acuerdo con las condiciones y recursos de su tiempo, dentro de los cuales figuraban la ley natural y los documentos clásicos de la nación americana —Declaración de Independencia y Constitución. Y esta pretensión no fue incompatible, sino todo lo contrario, con su fe cristiana cuyas fuentes bíblicas y de la tradición dieron consistencia al trabajo en favor del bien común; una fe que se hizo pública y política sin perder armonía con la mejor tradición política y ética norteamericanas.

### 3.2. LA PRESENCIA DE LAS VOCES DE LAS TRADICIONES RELIGIOSAS Y EL RESPETO A LOS IDEALES DEMOCRÁTICOS CONSTITUCIONALES

Ronald Thiemann, actualmente decano de *Harvard Divinity School*, se halla, desde su tradición luterana, en una consonancia muy notable con Hollenbach. Thiemann reprocha a Rawls su afán de depender de condiciones ideales de una «sociedad-bien-ordenada», en la mayor parte de las distinciones conceptuales de su «elegante posición». Pero «las sociedades democráticas reales no son reinos ideales; son “entidades históricamente extendidas y socialmente encarnadas”, en las cuales el significado y la aplicación incluso de las nociones políticas más fundamentales son constantemente contestadas»<sup>28</sup>.

Desde ese carácter no ideal ni idealizable de la realidad social, el intento de Rawls por establecer el carácter independiente de los principios democráticos sobre la base de una teoría política independiente de

<sup>27</sup> *Ibid.*, 45.

<sup>28</sup> R. F. THIEMANN, *Religion in Public Life. A Dilemma for Democracy* (Georgetown University Press, Washington D.D., 1996) 87.

ideas comprensivas se torna inviable. Thiemann cree que la relación entre los ideales democráticos y los esquemas comprensivos de la sociedad civil es mucho más fluido y dialéctico de lo que el análisis de Rawls supone y conlleva. Si es cierto que el lenguaje de las esencias constitucionales y de las cuestiones básicas de la justicia se ha considerado en un alto grado de independencia durante más de dos siglos, no lo es menos que la especificación del significado y la aplicación de esa tradición siempre se ha desarrollado en constante interacción con el «trasfondo cultural de la sociedad civil» —y es que para Thiemann no ha podido ni podrá ser de otro modo.

«Sin ese intercambio dinámico, la tradición constitucional puede fácilmente convertirse en algo estático e insensible a las condiciones históricas cambiantes. La estabilidad de los regímenes pluralistas democráticos es muy importante, pero esa estabilidad no puede conseguirse a costa de eliminar del reino público los lenguajes primarios de la sociedad civil»<sup>29</sup>.

Thiemann se muestra discrepante pero también muy esperanzado en que a partir del *OC* se pongan las bases para el desarrollo de una concepción liberal de la política que necesite asumir y abrazar (más que trascender o poner entre paréntesis) el pluralismo de ideas de bien que realmente existe en la vida pública americana. Debilitar la noción de neutralidad llevará a problematizar la misma idea de la independencia conceptual de la esfera política, dominio de la *RP*, en donde no tienen nada que hacer las doctrinas comprensivas, por mucho que acepten el pluralismo y las reglas de juego cívico. No se le quita al reino político su especificidad propia, sino que se le quiere retirar una artificial categoría de reino trascendente más allá del pluralismo, para hacerle reino inmanente dentro del cual se da un *OC* entre esquemas morales diversos y, en algunos temas relevantes, esquemas en conflicto y contradicción.

Aunque Rawls ha avanzado más que la mayoría de los autores liberales para flexibilizar las condiciones de publicidad (filósofos que siguen anclados en una comprensión simplista de la «separación entre la Iglesia y el Estado» y en la reducción de las convicciones religiosas al reino de lo privado), aún no afronta de manera apropiada el rol de la religión en la vida pública norteamericana. Las limitaciones y reservas contra la participación pública de la religión no son de recibo, pues argumentos teológicos públicos pueden y deben desempeñar un rol en el

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, 88.

proceso de elaboración de un consenso entrecruzado dentro de una sociedad política pluralista.

### 3.3. LIBERAR A LA RELIGIÓN DE SU ASOCIACIÓN CON LA INCIVILIDAD Y LA IRRACIONALIDAD

Una de las cosas que más preocupa a los partidarios de dar espacio público a las convicciones religiosas es una intencionada asociación liberal de la religión con la incivilidad y el prejuicio. La tradición católica ha sido consistente al negarse a admitir que la religión no tenga nada que ver con la verdad o que la religión fuese meramente una cuestión del «corazón» o de la experiencia, sin relación con la inteligencia, o que la religión fuese simplemente asunto de elección personal. Pero también ha combatido la sesgada e interesada ideología que cree identificar en la religión el único o, por lo menos, el factor principal que amenaza la cohesión social y que la divide en grupos antagónicos e irreconciliables.

Frente a la visión aún muy extendida según la cual la incivilidad ha sido el resultado de una apelación crónicamente indisciplinada de la religión en los debates políticos, se ha respondido que la incivilidad de la política norteamericana es una reacción alimentada por el resentimiento de ciudadanos religiosos que con todo derecho piensan que se les ignora. Tratar de poner remedio a la incivilidad, de aliviar el resentimiento y construir el respeto mutuo mediante la constricción de los argumentos políticos religiosos sólo conseguirá exacerbar los problemas que quiere solventar. El antídoto a la incivilidad es permitir que la religión sea escuchada<sup>30</sup>. A lo que hay que añadir: la religión tienen que poner los medios para hacerse escuchar.

Conectadas con las críticas de J. C. Murray<sup>31</sup> en torno a la interpretación secularista de la *Primera Enmienda* a la Constitución de los Estados Unidos<sup>32</sup>, hay una vía de gran calado que pone en alerta ante la estrategia liberal de dar por neutrales actuaciones gubernamentales o

---

<sup>30</sup> Tal es la tesis que defiende: N. WOLTERSTORFF, *Why Should Reject What Liberalism Tells Us about Speaking and Acting in Public for Religious Reasons*, en: P. J. WEITMAN, *Religion and Contemporary Liberalism*, 162-181, vid. conclusión en p. 181.

<sup>31</sup> J. C. MURRAY, *We Hold These Truths. Catholic Reflections on the American Proposition* (Sheed & Ward, Kansas City, MO, 1960).

<sup>32</sup> «Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof. Congress shall make no law abridging the freedom of speech, of the press, or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances».

judiciales, cuando en el fondo no son más que formas camufladas de sacar adelante una determinada visión comprensiva del hombre y la sociedad, del bien humano.

Para superar lo que, en última instancia, no pasa de ser una creencia más, aunque profesada por el *ethos* cultural prevalente —la «creencia» en el carácter irracional de las convicciones religiosas— se impone una relectura de la misma expresión *RP* en un sentido diferente al llevado a cabo por John Rawls y más en consonancia con una idea de la *RP* como capacidad para evaluación crítica a la luz de la experiencia y la lógica humanas comunes, la capacidad humana de percibir, comprender, argüir, inferir, deducir y persuadir<sup>33</sup>. La *RP* no está nunca desvinculada de las raíces culturales y cívicas de la gente, que para la mayor parte de los norteamericanos derivan de la tradición bíblica, la tradición republicana y la tradición liberal (R. Bellah). Sin duda, hay un nivel (esencias constitucionales y marcos político básicos) que las convicciones particulares no pueden alterar ni condicionar, a no ser en circunstancias extraordinarias, un marco de referencia común, imparcial y estable. El problema está en llamarle a eso *RP* y ponerlo como paradigma de modo de proceder en la vida pública de la sociedad, porque ésta no se agota en el ámbito estrictamente institucional y porque gran parte de los asuntos morales y políticos —públicos— quedan engañosamente tapados y falsamente solucionados si no entran las visiones diversas en el «discurso político público»<sup>34</sup>.

#### 3.4. AUTORRESPECTO, PARTICIPACIÓN Y SENTIDO DE PERTENENCIA

Si es cierto que se puede poner en peligro el consenso por el hecho del desacuerdo de visiones sobre un punto controvertido, no lo es menos que eliminando la posibilidad de expresión de las convicciones propias la misma posibilidad del consenso es la queda puesta entredicho, porque, al dejar de lado las cosas que uno considera más importantes, la autoexpresión personal y la capacidad de construir el bien común sufren un golpe mortal o, por lo menos, un importante deterioro.

---

<sup>33</sup> R. NEUHAUS, *The Naked Public Square Religion and Democracy in America* (Eerdmans Pub. Co., Grand Rapids 1984) 36-37, 53.

<sup>34</sup> Es justo reconocer que *The Idea of Public Reason: Further Considerations*, Rawls considera la distinción entre *RP*, discurso político público (abierto) y razones públicas.

*PL*<sup>35</sup> nos pone delante, por un lado, la importancia de la concepción del bien que tiene cada individuo para ser miembro que coopera en la sociedad y para respetarse a sí mismo; pero, por otro, sabemos que en los temas de la *RP* los interlocutores tienen que poner entre paréntesis sus propias convicciones filosóficas, morales o religiosas, para no frustrar el «consenso entrecruzado». Me pregunto cómo puede ser alguien cooperador pleno si no puede expresar pública y políticamente sus convicciones. Parece que, en la lógica liberal, el cultivo del bien del autorrespeto queda encomendado a los niveles «no público» y «privado» del tejido social, y se le quita toda relación con el nivel público.

Rawls parece ver la vida pública como un trasunto de la «posición original» en la cual «no hay más que personas», es decir, individuos abstractos, liberados de sus vínculos y despojados de casi todos sus rasgos concretos. Sin embargo, no está de sobra preguntarse si alguien puede tener verdaderamente sentido de su propio valor como persona una vez que se le ha despojado de sus raíces, convicciones, creencias, tradiciones, etc. Michael Walzer expresa esa pregunta diciendo que «un ciudadano que se respeta a sí mismo es un miembro que participa», por cuanto el autorrespeto está en función de la «pertenencia» (*membership*), no es un rasgo idiosincrásico, y requiere siempre conexión con el grupo de pertenencia y cooperación concreta y efectiva<sup>36</sup>. Michael Perry insiste en ideas similares en su *Morality, Politics and Law*:

«Al elegir principios de justicia, la parte [la persona, el individuo] no puede poner entre paréntesis su pertenencia a la comunidad moral, sus convicciones particulares, porque esa pertenencia y esas convicciones son constitutivas de su personalidad. Ponerlas entre paréntesis sería ponerse entre paréntesis —sin duda, aniquilarse— a sí mismo. Procediendo así, está excluyéndose —a la *persona particular que es*— de participar en el discurso moral con otros miembros de la sociedad. Puesto que pertenecer a una comunidad moral concreta —su participación en una tra-

<sup>35</sup> «El autorrespeto está enraizado en la confianza que da ser miembro cooperativo pleno de la sociedad (*fully cooperating member of society*), capaz de buscar, a lo largo de la vida, una concepción de bien que merezca la pena. Por eso el autorrespeto presupone el desarrollo y el ejercicio de las capacidades morales y de un efectivo sentido de la justicia. La importancia del autorrespeto estriba en que proporciona un sentido del propio valor, una firme convicción de que una determinada concepción del bien es valiosa... En virtud de esta caracterización del autorrespeto, podemos decir que depende de y es estimulado por ciertos rasgos de las instituciones básicas...», en: J. RAWLS, *PL*, 318-319.

<sup>36</sup> M. WALZER, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality* (Basic Books, New York 1983) 277-279.

dición moral particular— es constitutivo [de la identidad], las personas deben encontrar un medio de entrar en diálogo moral con personas de fuera de su comunidad moral, sin tener que hacer lo que no puede — poner entre paréntesis su pertenencia»<sup>37</sup>.

Es razonable pensar que si a las personas no se les permite expresar y defender sus creencias y convicciones morales, filosóficas o religiosas, en los foros donde se realizan los debates públicos, es decir, si a esas convicciones de les priva de la dimensión socio-política, el autorrespeto (bien tan importante para los liberales) va a resultar perjudicado, y, con él, la identidad misma de la persona. Desde la tradición del bien común, llegamos a la conclusión de que poner entre paréntesis las convicciones religiosas no es el mejor ni más inteligente modo de favorecer la convivencia social y de trabajar eficazmente por la justicia. Frente a este modo de proceder, el pensamiento social católico ha puesto de manifiesto el derecho fundamental a la participación como nudo gordiano que integra y hace operativos todos los derechos fundados en la dignidad fundamental de la persona humana—que es necesariamente social sin dejar de ser personal.

Las interpelaciones lanzadas a la concepción liberal del autorrespeto y del respeto mutuo proceden de considerar los requisitos necesarios para la participación de personas, sociedades intermedias e instituciones diversas, en el proceso de desarrollo y cambio social (correlato del consenso público) un proceso que trasciende las exigencias de los puros procedimientos formales de participación democrática. Supuesto que la participación en el mayor grado posible es al condición básica de la realización de las potencialidades humanas —individuales y sociales— debemos procurarla a su mayor nivel, a través de marcos sociales variados en los que se pueda dar el diálogo y la conversación cívica, de los que surja el consenso o, en ocasiones, donde no sea factible ir más allá de reconocer el disenso.

Ciertamente, la conversación cívica ha de estar sometida a límites y criterios procedimentales, para salvaguardar el respeto mutuo y la legitimidad pública: los límites determinados, por ejemplo, por el concepto «orden público» (*Dignitatis humanae, DH*). Pero esas barreras deben delimitar todas las perspectivas tanto las seculares como las religiosas. En ese mismo sentido se expresa el profesor de Emory, Timothy J. Jackson: «Si las concepciones perfeccionistas de la benevolencia corren el riesgo

---

<sup>37</sup> M. J. PERRY, *Morality, Politics and Law* (Oxford University Press, New York 1988) 72.

de hacerse tiránicas y oscurantistas, las que son puramente políticas pueden invitar al quietismo o a la desesperanza. No hay una forma neutral de dilucidar los debates en los que se ponen en juego los pares amor/justicia y teísmo/ateísmo, y debemos estar atentos ante la erosión de las motivaciones morales que viene de suscribir como visiones de la razón, justicia o personalidad, aquellas que, simplemente, coinciden con las opiniones del momento, aunque sea procedimentalmente democrático»<sup>38</sup>.

Rawls fija unas reglas de juego que hacen posible una vida en común respetuosa de las libertades de cada individuo y de cada grupo y, al tiempo, la participación de todos en el bien público, pero es a costa de lo que constituye la fuente de la vida moral: las motivaciones y dinámicos de cada uno, de aquello a lo que cada persona está más unida, a saber a su doctrina global religiosa, filosófica o moral. Mantener las reglas de juego es una forma sutil de desviar las energías y la atención de las tareas realmente importantes que tienen que ver con el consenso público: *a)* la de renovar instituciones y tradiciones que sostienen formas particulares y efectivas de identidad moral y cultural, *b)* la de animar a las comunidades religiosas en el progreso de su doctrina y práctica de los derechos de las personas (dentro y fuera de sus propias comunidades), así como en relación a otras comunidades religiosas.

### 3.5. LA FALAZ NEUTRALIDAD LIBERAL: EL LIBERALISMO MORALMENTE VACÍO

T. P. Jackson propugna un «liberalismo moralmente perfeccionista» frente al «liberalismo moralmente vacío», que cree reconocer, entre otros, en Rawls. Con características análogas al «liberalismo perfeccionista», encontramos el «liberalismo neo-aristotélico» que reclama Michael Perry:

«Aspira a una política que, siendo «teleológica» o dándole «prioridad lo bueno sobre lo justo», esto es, una política en que las convicciones acerca del bien humano juegan un papel de justificación fundamental (y, en el caso de la política ecuménica, deliberativo)—es al mismo tiempo tolerante: una política en la que las convicciones sobre el bien común justifican e incluso mandan gran tolerancia hacia las creencias que se estiman falsas y hacia el comportamiento tenido por in-

<sup>38</sup> T. J. JACKSON, *The Return of the Prodigal? Liberal Theory and Religious Pluralism*, en: P. J. WEITHMAN (ed.), *Religion and Contemporary Liberalism*, 182-217, en p. 212.

moral (y exigen, de modo más general, gran respeto por los derechos humanos). El liberalismo de la política ecuménica es un liberalismo neo-aristotélico»<sup>39</sup>.

Nos movemos dentro de la tradición liberal del respeto al pluralismo y de tolerancia a las diferencias, sin por ello buscar una neutralidad que haga a los acuerdos y decisiones políticas independientes del bien y los bienes que dan valor a la vida. En la terminología empleada por el liberal Ronald Dworkin, rompemos con la estrategia liberal de la discontinuidad, ejemplificada en la tradición del contrato social, que pide a la gente la puesta entre paréntesis de sus convicciones de una concepción del bien comprensiva, en las ocasiones específicamente políticas, y no nos salimos de la estrategia liberal de la continuidad que interrelaciona la ética y la política: «La estrategia de la continuidad supone que todas las convicciones éticas propias están disponibles en política, que la política liberal surge no cuando se dejan de lado algunas de ellas, sino, al contrario, cuando se activan plenamente aquellas convicciones éticas que son más globales y filosóficas»<sup>40</sup>.

Aun cuando ambas estrategias defienden la tolerancia, tienden a hacer interpretaciones distintas de esa virtud y, en consecuencia, del concepto mismo de liberalismo: el liberalismo de la estrategia de la discontinuidad (entro lo personal y lo político, lo privado y lo público, el bien y la justicia) es el liberalismo político representado especialmente por Rawls, y el liberalismo de la continuidad es perfectamente compatible con la propuesta de filosofía pública alimentada por las tradiciones religiosas que aquí propongo.

La estrategia de la continuidad rechaza la insistencia en que las concepciones supuestamente «no públicas» del bien humano tienen que quedar fuera de la discusión política y en que no hay que permitirles influir en la formulación de la política pública. Si se afirma que esa comprensión privatizada del bien humano pleno (*full human good*) es precondición para la participación en el consenso, es claro que el catolicismo contemporáneo (junto a otras comunidades de fe) no pueden darle su asentimiento. No aceptamos una idea de *RP* que impida la libre expresión por parte de los individuos, grupos e instituciones religiosos en lo que concierne a la organización de la sociedad y la inspiración de la actividad humana (*DH*, nn. 2 y 4); si bien le pedimos a éstos el esfuerzo

---

<sup>39</sup> M. J. PERRY, *Love and Power. The Role of Religion and Morality in American Politics* (Oxford University Press, Oxford and New York 1991) 138.

<sup>40</sup> R. DWORKIN, *Ética privada e igualitarismo político* (Paidós, Barcelona 1993) 65.

por hacer su contribución accesible e inteligible al conjunto de las voces participantes en el debate público, que es el debate de la sociedad civil.

Pedir el respeto real al pluralismo significa pedir no sólo la no interferencia en la vida interna de las personas o las comunidades religiosas, sino el reconocimiento jurídico, político y social efectivo del derecho a la participación de creyentes e instituciones religiosas en la conformación del bien común dentro de los requerimientos del orden público. A la democracia constitucional no se le pide simplemente que proteja las zonas de la privacidad donde individuos aislados pueden decir lo que les plazca, sino que se le pide que cree las condiciones básicas con las que los ciudadanos individual o colectivamente pueden deliberar con otros de ideas diferentes sobre lo que creen honestamente que es mejor para vivir bien en sociedad. Esta forma de interpretar la libertad de expresión y de religión (analogados principales de la libertad) ve la no intromisión del poder político en el dominio de los grupos e instituciones religiosas (o de otro tipo) al servicio de su participación activa en la vida pública de la sociedad. Los ciudadanos deben ser libres para expresar sus convicciones políticas, morales y religiosas a fin de que la verdadera naturaleza del bien común de la comunidad política puede comprenderse y alcanzarse lo más adecuadamente posible.

Esta perspectiva concibe la realización de la vida buena íntimamente ligada e inseparablemente vinculada a las convicciones y las prácticas de todos los conciudadanos y los grupos que forman. La perspectiva católica del bien común pone el acento en que no hay realmente bienes particulares sin bien común, así como en que el bien común no es lo mismo que la suma de los bienes individuales. El bien común busca el equilibrio entre individuo y comunidad, sin sobredimensionar ni debilitar ninguno de los dos polos. Ante las dificultades que proceden de esta tensión, los liberales se inclinan a poner la fuerza en el individuo, mientras que los comunitaristas lo hacen en la comunidad.

#### 4. PRESENTACIÓN DE CUATRO VIAS DE UNA PROPUESTA ALTERNATIVA

##### 4.1. UNA VÍA ENTRE EL LIBERALISMO Y EL COMUNITARISMO

Del liberalismo político contemporáneo no podemos fácilmente aceptar ni las «restricciones conversacionales» requeridas por Bruce Ackerman, ni las exigencias de la «razón secular» unidas a la «motivación

secular» propuesta por Robert Audi, ni mucho menos las reticencias radicales hacia toda expresión religiosa pública del pragmatismo liberal de Richard Rorty. Pero tampoco podemos estar de acuerdo con una visión como la de John Rawls que distingue entre *RP* y «razones no públicas» —las de las de las Iglesias y universidades— y considera a la religión más como fuerza de división que salvo casos excepcionales (Lincoln y King) es una perspectiva excluyente de otras ideas de bien más que una perspectiva inclusiva. Al tiempo que tenemos una crítica clara que formularle a los que como Kent Greenawalt abren la mano a las motivaciones religiosas pero sin sobrepasar el ámbito de la motivación y conducta individuales.

Esta crítica a la neutralidad liberal posee, sin duda, muchas convergencias con la crítica que los comunitaristas hacen al liberalismo<sup>41</sup>. El comunitarismo cree que en la concepción liberal no hay lugar para la perspectiva clásica según la cual las virtudes están inseparablemente vinculadas a los bienes, y en su lugar se pone el mito de la neutralidad gubernamental sobre los asuntos que más importan a los ciudadanos. A falta de una concepción del bien compartida, los individuos (o grupos) tienen poder de determinar qué visión de la felicidad quieren seguir. La libertad consiste en elección libre y la virtud es asunto de la vida privada. A las personas se les entrena implícitamente para asumir el modelo de intercambio mercantil («*exchange model of market*») en sus relaciones<sup>42</sup>. Esta comprensión de la libertad y la virtud no constituyen un obstáculo insuperable para que el liberalismo realice un juego ambivalente: eliminar la virtud de la esfera pública y, al mismo tiempo, animar a las instituciones particulares (sobre todo la familia) para que se encarguen de cultivarla. La virtud cultivada en las esferas privadas revierte sus beneficios en la vida pública. Este doble juego explica la paradoja de que el lenguaje de las virtudes está presente por todos los lugares de la vida pública norteamericana, dominada por un *ethos antiteológico* (anti-virtud), así como la presencia de la religión en la

---

<sup>41</sup> Cito aquí a los tres que estimo más importantes e influyentes: A. MACINTYRE, *After Virtue* (Notre Dame University Press, Notre Dame, Ind. 1984) 220; según traducción española de Amelia Valcárcel por la que en adelante citaré: *Tras la virtud* (Crítica, Barcelona 1987); M. J. SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge University Press, Cambridge, Ma 1982) 150. Más recientemente: M. J. SANDEL, *Is Rawls's Kantian Liberalism Coherent and Defensible?*: *Ethics* n. 99 (1989) 815-851; Ch. TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (Harvard University Press, Cambridge, Ma 1989).

<sup>42</sup> *Ibid.*, 80-82.

Constitución, y su reconocido papel esencial en las raíces de Estados Unidos.

En la perspectiva liberal, la gente no necesita compartir historias ni tener un horizonte de bien común, sino tener reglas que marquen procedimientos para resolver disputas en la prosecución de los diferentes intereses. En vez de «virtud» y «comunidad», los términos clave son «autointerés» y «consentimiento» o «contrato». Pero lo que acaba sucediendo es que un *ethos* —el liberal— sustituye a otros, con lo cual el pluralismo liberal se convierte en una especie de juego por el cual, en nombre del respeto a las libertades de los individuos, se les pide el consentimiento a una nueva clase de sociedad basada en los valores y las creencias liberales.

Compartimos las grandes líneas de la crítica comunitarista al liberalismo. No obstante, también hay aspectos importantes de la alternativa comunitarista que la hacen altamente discutible. Concretamente es en la «retirada a las comunidades locales» para el cultivo de las virtudes y las tradiciones que dan consistencia a las identidades personales donde encuentro más problemas. Optar por una razón práctica desde la que se crea consenso público con entidad moral y política, para superar a los envites de los bárbaros contra la civilidad, no es lo mismo que lo que MacIntyre pide en su *After Virtue* llamando a la retirada o atrinchamiento en las comunidades locales, en las que la civilidad, la vida moral e intelectual puedan sostenerse, es decir, para escapar de los bárbaros<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> «Si mi visión del estado actual de la moral es correcta, debemos concluir también que hemos alcanzado un punto crítico. Lo que importa ahora es la *construcción de formas locales de comunidad, dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual pueden sostenerse* a través de las nuevas edades oscuras que caen ya sobre nosotros. Y si la tradición de las virtudes fue capaz de sobrevivir a los horrores de las edades oscuras pasadas, no estamos enteramente faltos de esperanza. Sin embargo, en nuestra época los bárbaros no esperan al otro lado de las fronteras, sino que llevan gobernándonos hace algún tiempo. Y nuestra falta de conciencia de ello constituye parte de nuestra difícil situación. No estamos esperando a Godot, sino a otro, sin duda muy diferente, a San Benito», en: A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 322. (El subrayado es mío). Hauerwas razona así: 1) Todo método racional que aborde los desacuerdos morales requiere una *tradición compartida*, 2) La tradición incorpora asunciones sobre la naturaleza y los fines auténticos de la vida humana. 3) Puesto que el liberalismo defiende que una sociedad justa puede sostenerse liberando a los individuos de la tradición y en las asunciones compartidas de la vida buena. 4) Por consiguiente, en una cultura liberal, secular y pluralista como la norteamericana no hay método racional para resolver las cuestiones más significativas de la disputa moral. 5) Ante el desacuerdo moral reinante, no hay compromiso con el bien, y este que relegado al ámbito privado, en: S. HAUERWAS, *A Community of Character* (University of Notre Dame, Notre Dame, In. 1981) 77 ss.

La vía abierta por MacIntyre desemboca fácilmente en el «sectarismo» o «comunitarismo cristiano» de la «ética mesiánica» que, no por casualidad, es la aplicación de las ideas comunitaristas a las comunidades cristianas.

La estrategia del «comunitarismo cristiano» de autores como J. H. Yoder<sup>44</sup> y S. Hauerwas<sup>45</sup> (los dos teólogos protestantes más influyentes que representan desafío radicales a la posición tradicional católica<sup>46</sup>), pide a las iglesias que no se preocupen de participar en la vida pública ni en traducir sus creencias a lenguajes accesibles sino que sean lo que son y vivan como auténticas comunidades de carácter en las que, viviendo la radicalidad del Evangelio, las personas se hacen capaces de ser testigos de la verdad de sus convicciones. De este modo se convertirán en «modelos de contraste» de todas las políticas que ignoran a Dios y reducen la religión al subjetivismo emocional.

Vista desde el horizonte de la crítica al liberalismo, el análisis comunitarista puede aparecer como diagnóstico correcto, además de influyente y de una gran repercusión, pero la terapia que quiere aplicar es inadecuada. Si las virtudes y los valores, tan cruciales para la vida común, están siendo cultivados y transmitidos dentro de las comunidades locales, incluyendo las comunidades de fe, por esa misma razón hay obligación de meter en el debate de los asuntos públicos todas esas fuentes morales, no para dominarlos sino para contribuir a la riqueza y al fruto de las conversaciones cívicas.

#### 4.2. LA APORTACIÓN IRRENUNCIABLE DE LA TRADICIÓN LIBERAL

En un tiempo en que el liberalismo se encuentra sometido a un intenso ataque de parte de críticos de distintas zonas del espectro político, hay que ser muy cautos en sumarse a cualquier coro de voces antiliberales, aduciendo una genérica sentencia contra la teoría y práctica

---

<sup>44</sup> En los años en que Bellah está alumbrando la religión civil, Yoder ya escribe sus primeras obras, entre las cuales destacado a los efectos que me interesan: J. H. YODER, *The Otherness of the Church*: Mennonite Quarterly Review 35 (1961); *The Christian Witness to the State* (Faith and Life Press, Newton 1964); *The Politics of Jesus* (Eerdmans, Grand Rapids, Mich. 1972).

<sup>45</sup> S. HAUERWAS, *The Non-Resistant Church. The Theological Ethics of John Howard Yoder*, en: S. HAUERWAS, *Vision and Virtue* (Notre Dame University Press, Notre Dame 1974) 197-221; *A Community of Character*, o.c.

<sup>46</sup> Así lo expresa J. M. GUSTAFSON, *Catholic and Protestant Interaction: Theological Studies* 50 (1989) 62.

políticas «que no conoce a Dios», según frase de Hauerwas). No me parece la mejor estrategia para generar cauces valiosos de debate, minar los fundamentos de la tradición liberal, porque así podemos estar colaborando, sin querer, al fortalecimiento de la intolerancia y al fanatismo bajo pretextos religiosos (e. j., *la terapia de la Verdad* que se pide en el presente). La esperanza profunda que alimenta la recuperación del consenso público con «sustancia moral» se funda precisamente en que las heterogéneas comunidades morales y religiosas de una sociedad pluralista pueden contribuir a la renovación moral de la democracia liberal, no a su muerte<sup>47</sup>.

La revisión que proponemos de la tradición liberal requiere instalar la objetividad y la racionalidad no sobre la neutralidad entendida al modo liberal secularista<sup>48</sup>, sino en las tradiciones histórica y culturalmente situadas, donde existen, junto a muchas otras mediaciones, las prácticas e ideas religiosas realizando un papel insustituible. Se trata de «interiorizar» la fuerza de la religión, para historizarla y politizarla (desprivatizarla), puesto que la libertad, principio primordial del orden social, mana del reconocimiento efectivo —a individuos y a grupos sociales— de su derecho, deber y poder para involucrarse en la conformación de significados sociales y las concretas realidades de la sociedad. Este reconocimiento pasa, por un lado, por no ignorar las determinaciones axiológicas y simbólicas propias de los sujetos (so pena de reducirlos a la categoría de seres autómatas), y, por otro lado, por la edificación de un sólido marco común mínimo en el que tal participación de todos los sectores de la sociedad civil pueda tener lugar, a fin de respetar el plu-

---

<sup>47</sup> «Así [con la contribución de la teología pública] se hace posible desarrollar una renovada concepción liberal de la democracia constitucional, una revisión que acoja a las voces de individuos e instituciones religiosas comprometidas con los valores fundamentales de la política democrática. La visión liberal revisada puede proporcionar un contexto más apropiado para la valoración de los asuntos relacionados con la Primera Enmienda —un replanteamiento que nos ayude a superar las confusiones conceptuales y las constricciones de la imaginación contenidas en la «separación de Iglesia y Estado», en: R. F. THIEMANN, *Religion in Public Life*, 90.

<sup>48</sup> Al analizar el tratamiento rawlsiano acerca de asuntos morales controvertidos, por ejemplo, el aborto (en: RAWLS, J., *PL*, 243, n. 32)., acaso no sorprenda que la sospecha vaya más lejos: «Las palabras de Rawls no son metafísicamente neutrales; él aparece, a pesar de lo que dice, adoptando una postura bien clara. (...) Una *RP* que prescindiera enteramente de los asuntos conflictivos en torno a la naturaleza humana y los fines sociales —llamémosla «ley natural por medios artificiales»— parece una forma vacía y desviada de privilegiar una *agenda* particular (con frecuencia, secular)» T. J. JACKSON, *útl. a.c.*, 210.

ralismo y la tolerancia, dentro de los límites del orden público, las reglas de juego básicas e irrenunciables, para poder construir el bien común de la sociedad que también es bien para los individuos.

Lo que necesitamos es evitar la reificación de la *RP* como si ésta fuese algo existente al margen de la vida de la sociedad. Desde luego que habrá que distinguir niveles en el ejercicio público, pero eso no requiere, por ejemplo, que a las iglesias se las haga no públicas, ni que a las creencias religiosas se las ponga al margen de la racionalidad práctica, en virtud de su supuesto carácter irracional y generador de división y conflicto. Creo que hay espacio para alcanzar un acuerdo entre la *RP* liberal y la versión de *RP* que reclama la conversación cívica sobre el bien común. Se trata de aprovechar la apertura de las últimas ideas de Rawls sobre la *RP* hacia una visión inclusiva que acepta otras consideraciones además de las estrictamente pertenecientes a la concepción política de la justicia, no sólo en circunstancias críticas y en casos especiales (cuando ya no hay otro remedio) sino de forma normal. Esta visión amplia o inclusiva consiste en que en el discurso público político, los ciudadanos (aunque no jueces u otros cargos gubernamentales, cuando están en el desempeño de sus cargos públicos<sup>49</sup>) pueden introducir libremente sus doctrinas razonables comprensivas, a condición de que busquen las conexiones racionales entre sus propuestas y los principios y valores de una concepción pública de la justicia. Así, pues, el ideal de la *RP* permite introducir doctrinas comprensivas en el discurso político público, siempre y cuando los participantes estén dispuestos a relacionarlas con principios y valores

---

<sup>48</sup> La descripción del discurso político público ofrecida en la conferencia VI de *PL* es considerado demasiado restringida por Rawls en su revisión de la *RP* (J. RAWLS, *The Idea of Public Reason: Further Considerations* (diciembre 1993) texto manuscrito del mismo autor. Será capítulo introductorio en la última edición de *PL*. Aquí, citaré por el manuscrito). En este artículo precisando el alcance de la *RP* distingue hasta tres niveles de discurso en el foro público: a) El discurso de los jueces en las decisiones que tienen que tomar en el ejercicio de su cargo público, de modo especial los jueces del Tribunal Supremo, en caso de que exista. b) El discurso de los cargos gubernamentales y de otras instituciones del Estado, en particular cargos políticos del gobierno y legisladores. c) El discurso de todos los ciudadanos, ya sean cargos públicos o no, cuando toman parte en campañas políticas en diferentes calidades, y especialmente en su oratoria, en la participación en las plataformas de los partidos y en otras declaraciones públicas. (En esta última parte, Rawls no menciona explícitamente el ejercicio democrático del voto. Es significativo si pensamos que en *PL* sí que se menciona dentro del ámbito de la *RP*. Este es un cambio significativo).

inteligibles y accesibles a todo el mundo, es decir, a traducirlas en términos no sectarios<sup>50</sup>.

No estoy propugnando que todas las restricciones de expresión en el foro pública hayan de ser eliminadas o que todo lo que se quiera aportar y cualquier modo en que se haga sean aceptables y aceptados. Tampoco propongo que se haga *tabula rasa* de las diferencias entre el ejercicio del cargo público de jueces y magistrados, de legisladores y gobernantes, y los deberes cívicos del resto de los ciudadanos, cuando participan en el debate político. Con Rawls creo indispensable distinguir entre niveles de intervención en la discusión pública porque, ciertamente, el ideal de *RP* no se le aplica del mismo modo a todos los ciudadanos<sup>51</sup>. Una visión completamente abierta e indiferenciada, desembocaría en la falta de respeto hacia el «pluralismo comprometido»<sup>52</sup> (en la búsqueda compartida de la verdad) o «pluralismo razonable» (no cualquier cosa vale). Además, la apertura irrestricta y total tendría como consecuencia que los ciudadanos dejarían de sentirse obligados a darse públicas y mutuas explicaciones sobre sus opciones y acciones políticas en las cuestiones fundamentales que afectan al conjunto de la sociedad, con la consiguiente destrucción del diálogo y la imposibilidad de todo consenso.

---

<sup>50</sup> Tres cosas distingue Rawls : el discurso político público, la razón pública que ha de satisfacer la salvedad, y las razones públicas como tales. La relación entre ellas es la siguiente: Una parte del discurso político público es la libre introducción y discusión de doctrinas comprensivas de diverso tipo. Una segunda parte del discurso público comprende la apelación a la razón pública para que satisfaga la condición puesta (*proviso*). Por tanto, el discurso religioso se puede admitir porque fortalece la razón pública, no estaría justificado en caso contrario. Por ejemplo, la visión amplia de la razón pública admite que se construya un argumento a favor de la solidaridad citando un relato evangélico, pero en algún momento (en virtud de la *proviso*) exigiría que justificásemos nuestra propuesta mediante valores estrictamente políticos, como podría ser el bien común, en: *Ibid.*, 20-21.

<sup>51</sup> Con todo, una cosa es la exigencia irrenunciable de la imparcialidad en virtud de sus responsabilidades públicas generales de los que administran justicia o hacen leyes para todos o gobiernan para la totalidad de los ciudadanos, y otra muy distinta es privarles a esas personas de sus convicciones propias. La recusación de uno de los magistrados que dictaminó sobre la inmunidad de A. Pinochet por su vinculación a *Amnistía Internacional* es un buen ejemplo de confusión entre ambas vertientes. Se le podría recusar porque en su sentencia no se ajustaba a derecho, pero por qué por el hecho de pertenecer a una asociación contraria al encausado.

<sup>52</sup> Esta expresión, contrapuesta a «pluralismo agnóstico», es empleada por L. NEWBIGIN, *Una verdad que hay que decir* (Sal Terrae, Santander 1994) 57.

#### 4.3. LA RAZÓN PRÁCTICA EXIGE RESPETO A LAS TRADICIONES PARTICULARES

El reto de los teólogos y de las instituciones confesionales en su participación pública estará en desarrollar una teología pública que participe plenamente en la conversación cívica, haciéndose voz dispuesta a exponer sus razones, a persuadir, a justificar, a deliberar, de modo «inteligible, responsable, atento e inteligente» (B. Lonergan), una voz abierta al cambio, que no pierda su horizonte de sentido genuinamente cristiano. Esta teología pública es una corriente constructora de la filosofía pública que busca dirigirse al conjunto de la sociedad y de la cultura secular sin perder contacto con las creencias y prácticas distintivas de la tradición cristiana. Esto supone, por un lado, no perder la sustancia distintiva ni la capacidad profética del testimonio cristiano; y, por otro, supone no perder el lugar dentro del discurso público, a causa de un simplista análisis de la realidad social y del puesto de la religión —comunidades e individuos creyentes, ideas e instituciones— en el mundo.

La teología pública de la que hablo es la contribución hecha pública de una fe plural, en contenido y expresiones, que busca la inteligencia de las cuestiones que preocupan a todos los ciudadanos, con independencia de su credo religioso, de sus convicciones morales o filosóficas, porque se trata de una fe que se hace compromiso político y que no puede ser encerrada en los templos ni identificada con las celebraciones cúl-ticas o los actos de la intimidad de las personas. El teólogo que toma parte en las deliberaciones concernientes al consenso público sabe que la fe tiene relevancia en la vida pública (es una confianza que corrobora la misma fe), pero no tiene respuestas claras y distintas sobre el cómo las convicciones y las creencias que le aporta la Revelación se relacionan con los elementos complejos de la vida social, política e institucional. En realidad, sabe que sin una real apertura al conjunto plural de voces sociales no podrá dar respuestas cristianas significativas a temas de moral pública como aquellos en los que dignidad de las personas entran en juego. Y ésta no se halla más allá de las voces culturales e históricas, aunque a veces nos gustaría que estuviese en un mundo de esencias atemporales transcendentales. Informada por la teología, pero no determinada por ella, la comunidad cristiana sigue siendo una tradición, una continua conversación sobre la naturaleza de la fe y la vida cristiana en la entraña de la sociedad, porque la presencia de Dios se ha hecho hu-

manidad, en la encarnación, y se conoce privilegiadamente a través de la realidad creada.

La idea de tradición que estoy planteando es dinámica, autocrítica y abierta siempre a nuevos conocimientos obtenidos a partir de distintas fuentes y no sólo desde el interior de cada tradición particular. El sentido de la «tradición viva» va contra la neutralidad liberal no menos que contra el relativismo. Todo encuentro serio entre personas o comunidades situadas en tradiciones diferentes puede acarrear algún cambio en alguna de las partes. Los que se adhieren a una tradición particular pueden y, en efecto, a veces reconocen que las creencias recibidas han de ser revisadas o abandonadas, en virtud de lo que el encuentro con otros les ha llevado a pensar. Un reconocimiento así sólo puede darse si no se asume una visión relativista, de lo contrario el cambio en favor de una mejor aprehensión de la verdad se hace innecesario.

La razón práctica asociada a esta idea de tradición (tradiciones particulares y confluyentes) requiere la combinación de la dimensión teleológica de la ética social, donde las virtudes, las comunidades y las tradiciones son fundamentales para que el bien perseguido se vaya alcanzando, y la dimensión deontológica, donde los derechos y la afirmación absoluta de la dignidad de las personas se ponen como bases de la moral. Esa conjunción de tradición-comunidad-virtud, por un lado, y de derechos-deberes, por otro, pertenece a la mejor de la tradición doctrinal católica: bien común y dignidad humana.

En absoluto pretendo negar que la primera responsabilidad del reino público, pluralista, liberal y democrático es la de dar razones, proporcionar argumentos, para ser, en efecto, público. La argumentación racional ha sido y ha de seguir siendo el principal candidato para que se desarrolle la conversación pública. La exigencia que se plantea es la de no cerrar la *RP* a otro tipo de expresiones de la vida humana, sin las cuales ésta está incompleta y los principales asuntos que han de ser confrontados sobre la vida buena de los individuos y la sociedad no pueden ser adecuadamente abordados. Desde unas y otras cosmovisiones, con diversos lenguajes y modos de argumentar, todos los interlocutores tienen que disponerse con generosidad a participar en una conversación que es un juego con exigentes reglas:

«Di sólo lo que quieres decir; dilo lo más precisamente que puedas; escucha y respeta lo que el otro diga, por muy diferente o extraño que sea; prepárate a corregir y defender tus opiniones si son desafiadas por tu interlocutor; disponte a argumentar si es necesario, a confrontar si se te pide, a sobrellevar el conflicto preciso, a cambiar de opinión si la evi-

dencia te lo indica. Estas son simplemente algunas reglas genéricas de la interpelación. Como las buenas reglas, merece la pena tenerlas presentes en caso de que el cuestionamiento se haga sea arrollador. De algún modo, son meras variaciones de los imperativos transcendentales elegantemente articulados por Bernard Lonergan: “Sé atento, inteligente, responsable, amable y, si es necesario, cambia”<sup>53</sup>.

#### 4.4. LA VERTIENTE DE LA PRESENCIA ECLESIAL

Las iglesias, en la visión del liberalismo político, se presentan como asociaciones libres y voluntarias que constituyen comunidades de creyentes, parte del «trasfondo cultural de la sociedad civil» y, por consiguiente, aparte de la sociedad política, dominio de la *RP*. Rawls reconoce que sería un contrasentido considerar a las iglesias como formas de vida privada, pero tampoco puede identificarlas como expresión de la vida pública, por cuanto sus doctrinas son particulares y comprensivas y no la doctrina general de la *RP* con valores políticos. Las iglesias, como las universidades, pertenecen al ámbito no público.

Como asociaciones libres de individuos tales comunidades eclesiales<sup>54</sup>, en sus niveles doctrinales, institucionales y comunitario-personales, no tienen como finalidad la participación activa en la vida pública sino la creación de espacios no públicos donde relacionarse, compartir creencias e ideas del bien, recibir apoyo y amistad, y, en última instancia, alcanzar la salvación. Esta concepción liberal de iglesia se corresponde con el «tipo-secta»<sup>55</sup> más que con el «tipo-ecl-

<sup>53</sup> D. TRACY, *Plurality and Ambiguity* (Crossroad, New York 1987) 19; trad. española: *Pluralidad y ambigüedad* (Trotta, Madrid 1997).

<sup>54</sup> A las iglesias les viene bien el ser catalogadas según la categoría comunidad (tal como el liberalismo la entiende), por cuanto que Rawls entiende ésta como una asociación o sociedad cuya unidad reside en una visión comprensiva del bien.

<sup>55</sup> En el «tipo-secta» son reseñables cuatro grupos de características: 1) El individuo tiene una cierta prioridad sobre la iglesia, que es concebida fundamentalmente como una asociación voluntaria de creyentes, libremente relacionados con sus correligionarios. Paradójicamente esta prioridad habla de la buena relación entre el espíritu sectario y el utilitarismo individualista. En lugar de configurar la política pública en un marco liberal, las sectas buscan la afirmación fuerte de sus propios valores. La consecuencia de esto es la retirada de la sociedad ambiental. 2) Las sectas tienen dificultad en articular las normas morales universales, la cual, a su vez, deja claro la utilidad de este tipo de religión para la filosofía social individualista. La secta —con una componente fuertemente comunitaria— da consistencia a los individuos para que puedan vivir en una sociedad no comunitaria. 3) Pertenecer a la sec-

sial»<sup>56</sup>, en la categorización de Ernst Troeltsch. Los propósitos de participación política-pública, concebidos al modo como se los plantean las confesiones religiosas «tipo-eclesial», a buen seguro están abocados a entrar en colisión con la mentalidad del liberalismo (también del liberalismo político) sobre lo que es una iglesia.

Paradójicamente, en el fondo, tanto liberales como comunitaristas desembocan en la misma conclusión, aunque desde razonamientos diferentes, incluso opuestos: Los comunitaristas quieren hacer fuertes las comunidades para defenderse de los «bárbaros» liberales secularistas y disolventes de las tradiciones; los liberales piden que las comunidades religiosas se abstengan de influir en la vida pública desde la creencia de que la «barbarie» (las guerras de religión) viene de dejar a la religión en el foro de las disputas políticas, pues es demasiado peligroso dejar que las personas religiosas debatan asuntos públicos fuera de sus círculos confesionales y que actúen políticamente sobre la base de sus propias visiones religiosas. Por sorprendente que pueda parecer, en ambos casos el resultado es la privatización de la religión—unos por miedo al odio del mundo contra la religión, otros por miedo a los efectos de la religión sobre el mundo.

Necesitamos un nuevo escenario donde a la Iglesia se le deje ser «Iglesia pública»<sup>57</sup> y ella acierta a serlo, colaborando a la búsqueda del bien común sin imposición de la verdad sino exponiendo la propia alternativa, sin ocultamientos diplomáticos o calculadores, para que se dé

---

ta supone haber recibido la salvación de Jesús como experiencia personal e íntima. Los miembros de la secta tienen una santidad esencialmente igual, la estructura orgánica jerárquica no se adecua con su sentido de comunidad. La pureza está dentro, el pecado fuera. Cf. E. TROELTSCH, *The Social Teaching fo the Christian Church* (George Allen and Unwin, London 1931) vol. II, 993-1013. 993

<sup>56</sup> Sus características son: 1) La preferencia de la institución sobre los miembros particulares. Responde más a una concepción orgánica, por expresarlo en términos sociológicos. 2) La prioridad temporal e incluso ontológica de la Iglesia sobre el individuo hace que éstos hayan de recibir de la institución, doctrina y guía. El ideal es que cada uno asuma en su conciencia las líneas maestras que vienen de la autoridad legítima que representa a la institución. 3) La necesidad de enseñar y regir todo el cuerpo produce la diferenciación jerárquica de funciones dentro de la Iglesia, la existencia de una burocracia organizada y de unos ministros especializados y dedicados a tiempo completo. 4) Junto al modelo orgánico que caracteriza al «tipoglesia» está la voluntad parcial de aceptar el mundo como es, a comprometerse con las libertades civiles, con la participación política y a asumir la autoridad secular y las disposiciones del poder, en: E. TROELTSCH, o.c., 993.

<sup>57</sup> Terminología de: M. MARTY, *The Public Church: Mainline, Evangelical, Catholic* (Crossroads, New York 1981).

un diálogo constructivo<sup>58</sup>. Ese es un escenario donde no se la reduce a poner la fuerza de su mensaje religioso en la formación de las conciencias individuales (privacidad), ni se la recluye a los «ghettos» (una privacidad algo más amplia) del modelo sectario, con la única posibilidad de ser «testigo profético» frente al conjunto de la sociedad, ni ella procede como una facción partidista más en el campo de discusión de las cuestiones importantes de la vida interna y de las relaciones internacionales.

«En una conversación [auténtica y verdadera] ninguna de las partes tiene que retirarse al objetivismo o al relativismo. Todos pueden afirmar un reino pluralista, democrático, sin tener que aceptar que los recursos intra-cristianos deben ser relegados a la privacidad—ni siquiera a la privacidad más amplia de la «comunidad de testigos» (*witnessing community*). Esa es por lo menos mi esperanza. Albergo razones para la esperanza fundadas en los frutos contemporáneos de la tradición católica norteamericana en un reino público pluralista y democrático»<sup>59</sup>.

Desde luego los miembros de la comunidad eclesial—sobre todo los pastores—tendrán que preocuparse por formar las conciencias y en ocasiones no tendrán más remedio que pronunciar una voz disonante que sea denuncia profética ante la injusticia y el mal, pero no deberá absolutizar ninguna de esas formas de presencia renunciando a la misión de diálogo con el mundo, un diálogo que en el escuchar y decir se va haciendo a través de distintas acciones dialógicas<sup>60</sup>: a) *declarar* (informar o anunciar) los propios puntos de vista y las razones que apoyan una elección de moralidad o política pública; b) *persuadir* al otro para que apoye la elección, ya sea por las mismas o por diferentes razones; c) *justificar* las elecciones políticas ante otros, en el sentido de argüir que la elección está por lo menos permitida, o incluso requerida, por criterios de carácter autoritativo (por ejemplo, los que se derivan de la Constitu-

---

<sup>58</sup> Coincido con la opinión del profesor Sanz de Diego expresada en los términos siguientes: «Supuesto el pluralismo, la paz social no puede basarse directamente en la verdad, puesto que cada cosmovisión tiene la suya y ninguna—tampoco la Iglesia—está legitimada para imponer su concepto de verdad. Es evidente, a mi juicio, la verdad de todo lo que antecede. Pero me resulta menos evidente deducir de ahí que la firmeza que afirmar la propia postura —incluidos sus fundamentos específicos— dificulta el diálogo. Más bien diría que la exposición de la propia alternativa, sin ocultamientos diplomáticos o calculadores, es condición *sine qua non* para que se dé un diálogo constructivo», en: R. M. SANZ DE DIEGO, *En torno a Moral y sociedad democrática: Estudios Eclesiásticos* 71 (1996) 277-298, en p. 297.

<sup>59</sup> D. TRACY, *Catholic Classics...*, 211.

<sup>60</sup> M. J. PERRY, *Love and Power...*, 45.

ción); d) *deliberar*, es decir, inquirir dialógicamente qué elección política apoyan los distintos interlocutores, y e) *dar testimonio*, con signos y gestos de vida<sup>61</sup>. Este diálogo tiene consecuencias para la teología y para la relación de ésta con la ética discursiva pública, pues hace que las iglesias cristianas y en general todas las organizaciones religiosas, como comunidades de discurso moral, busquen interpretar el potencial de sus tradiciones morales y religiosas, en tanto que participan en el debate social.

El modelo eclesial que proponemos está lejos de la «tentación sectaria» tanto de «comunidades contraste» como de la se puede reconocer en algunas actitudes que podrían caracterizar una estrategia de «reconquista» católica<sup>62</sup>. De este estudio sale una propuesta de filosofía/teología pública que requiere que el conjunto de la cultura y la doctrina social católica entren en diálogo, a la búsqueda de las razones comunes, identificando aquellas zonas de la vida social donde la inspiración del catolicismo puede corregir y mejorar al conjunto de la sociedad, así como aquellos aspectos en los que la teología católica puede ser informada por la experiencia social. Todo esto sin perder la reserva crítica y ganando capacidad autocrítica.

## V. CONCLUSIÓN

Mi estudio de la posición de Rawls acerca de la religión en la vida pública me lleva a la conclusión de que se ha producido un cambio considerable en el curso de sus escritos. En *TJ* y otros trabajos en torno a ella, el tratamiento de la religión está casi siempre acompañado de la desconfianza y de consideraciones negativas. La religión se utiliza para ejemplificar las visiones comprehensivas que tienden a la intolerancia. En este sentido, podemos recordar las referencias de Rawls a Santo Tomás y a los Reformadores, a quienes atribuye la intolerancia por razones teológicas y en nombre de la fe. Rawls acentúa la prioridad de la li-

---

<sup>61</sup> Esta no la tiene en cuenta Perry, pero sí la considera J. RAWLS, *The Idea of Public Reason* (manuscrito dado por el autor, 1995) 14-15. Rawls, inspirándose en Perry, se refiere a ella junto a otras como declarar, justificar, explicar y persuadir.

<sup>62</sup> A saber: Reafirmación de la identidad católica, en el énfasis la única Verdad, marcado acento en la ortodoxia y autoridad para garantizar la doctrina recta, tendencia hacia la centralización y al uniformismo, hondo control e incluso persecución de disidentes, ausencia de autocrítica, o en la búsqueda de una «espectacular» visibilidad pública.

bertad en la forma de libertad de conciencia para fundar la libertad religiosa, en virtud de la cual tanto el Estado laicista como el Estado confesional son alternativas que están fuera de lugar y han de ser rechazadas.

*PL* proporciona indudablemente una visión más positiva y matizada del papel que las convicciones religiosas y su expresión pueden desempeñar en la vida social. Las razones comprensivas en público pueden justificarse, eso sí, sólo en casos especiales, donde está presente el conflicto o la injusticia, dado que fortalecen el ideal de la *RP*. Rawls no parece muy feliz con las referencias religiosas de los Padres fundadores de la nación americana, y sólo acepta intervenciones de movimientos religiosos hechas en momentos cruciales y en nombre de sus efectos positivos para consolidar o hacer avanzar el *OC*. Se podría decir que tales intervenciones son bienvenidas *post eventum*, o *a posteriori*, no con una aceptación incondicional. Rawls revisa la prioridad de la neutralidad, de la prioridad de lo justo sobre lo bueno, etc. Estos replanteamientos ciertamente tienen mucho que ver con la mayor apertura que en *PL* se muestra hacia las convicciones religiosas en la vida social.

La receptividad de Rawls hacia los argumentos religiosos en el discurso político público se hace más patente en la introducción a la edición de *PL* de 1996. La aceptación de un visión amplia (que no abierta) de *RP* y los cinco tipos de discurso religioso contemplados como posibles en el foro público, siempre dentro del marco de la *RP* y de las ideas intuitivas que configuran el *OC* de la democracias liberales; así como sus nada casuales referencias a J. C. Murray, M. J. Perry y K. Greenawalt, entre otros, tendiendo puentes hacia sus planteamientos, habla bien a las claras del cambio importante que se ha ido produciendo en el tratamiento de las ideas religiosas por parte del filósofo de Baltimore. Su visión del papel que la religión puede jugar en la vida pública de Estados Unidos se ha transformado considerablemente, pasando de una visión eminentemente privatizadora a una visión positiva que abre muchos cauces a la participación efectiva.

Con todo, creo que la revisión del papel de la religión en la vida social acometida por el liberalismo político rawlsiano sigue adoleciendo de problemas importantes. No se ha de olvidar que las ideas religiosas y las asociaciones siguen siendo parte de la esfera no pública de la sociedad, que, so capa de neutralidad, imperan los valores de la moral liberal, y que la *RP* no acepta fácilmente dejar de ser un fin en sí misma y abrirse a las tradiciones. Es cierto que para Rawls la religión no es ya un producto para el consumo privado que algunas personas parecen ne-

cesitar. En esto Rawls toma buena distancia de las ideas de Rorty<sup>63</sup>. Pero eso no significa que la suya sea la mejor de las propuestas posibles, para imaginar e implementar un papel adecuado a la religión (creencias de personas particulares, ideas religiosas de comunidades y de instituciones) en la vida pública.

La perspectiva crítica y dialogal ante el liberalismo político rawlsiano que he adoptado en este estudio, proporciona una síntesis entre perspectivas liberales y comunitaristas, desde la participación abierta, la aceptación del pluralismo y el anclaje en la tradición del bien común, que resumo en las siguientes ideas:

1. No es suficiente con reconocer y respetar la dimensión religiosa actuante en el foro de la motivación individual. La fe religiosa tiene una dimensión institucional y doctrinal desde la que también, a través de mediaciones racionales, se hace pública con implicaciones políticas.
2. La visión de la *RP* separada de las razones no públicas, en vez de trabajar por el consenso, cercena las fuentes que lo hacen posible: las «tradiciones de civilidad». Sin tradiciones normativas no hay ni debate público racional ni ética dialógica.
3. El diálogo no se hace en la «restricción conversacional» (Ackerman), ni en la condición *sine qua non* de la «motivación secular» (Audi), ni en la aséptica *RP* rawlsiana, porque sufren la identidad de las personas, la transparencia, la honestidad, el respeto mutuo y el autorrespeto, y, consiguientemente, sufren pilares básicos de la convivencia humana. Los enfoques o los grupos que admiten

---

<sup>63</sup> Se puede constatar en algunos intérpretes una progresiva lectura en clave pragmática (rortiana) del pensamiento del último Rawls, que indefectiblemente desemboca en una más profunda exclusión de lo religioso del foro público o privatización de la religión. A juicio de Weithman, las objeciones que enfatizan la privatización de la religión están muy influidas por la interpretación rortiana del último Rawls; una interpretación que, desde un Rawls visto como liberal pragmático, encierra en el ámbito privado todo elemento relacionado con la religión a la espera de que la cultura pública liberal acabe prescindiendo de esas reliquias premodernas. Esa lectura de Rawls, cree Weithman, está desvirtuada y distorsiona de manera importante el pensamiento del eminente filósofo político. En: P. J. WEITHMAN, *Religion and Liberalism of Reasoned Respect*, en: P. J. WEITHMAN (ed.), *Religion and Contemporary Liberalism* (University of Notre Dame, Notre Dame, In. 1997) 1-37. Un buen ejemplo entre los profesores españoles expertos en estas materias es el de Adela CORTINA, *Ética aplicada y democracia radical* (Tecnos, Madrid 1993) 37, que se inclina por una hermenéutica pragmatista del liberalismo político, tratando casi indistintamente a Rorty y a Rawls.

sólo premisas compartidas o no toleran intepretaciones particulares (que son en sí mismas premisas aunque más específicas que las premisas tenidas por generales) se hacen insoportablemente restrictivos.

4. No trataremos de excluir la perspectiva concreta y empírica en que nos encontramos abstrayendo las diferencias existentes para forzar a las partes en el diálogo a asentir a principios que no sostienen en la vida real o motivaciones artificiales para justificar determinadas elecciones.
5. El diálogo no garantiza el acuerdo, a veces la conversación no llega al consenso sino que abre al disenso, pero siempre genera posibilidades para que el desacuerdo pueda ser fructífero.
6. La sociedad civil, donde existen las comunidades de fe, no es un sector «privado» sino un sector público donde se expresan legítimamente los distintos grupos sociales, también las iglesias e instituciones confesionales, para activar el vigor y la civilidad democrática del conjunto de la sociedad: las iglesias representan un capital social impresionante para la vida de todo la sociedad y constituyen, así, fuerzas cívicas de la vida pública.
7. Las propuestas de las iglesias podrán combinar los recursos específicamente extraídos de su tradición con los comunes del debate cívico (e. j., lenguajes de derechos humanos y categorías bíblico-teológicas), a fin de iluminar con su peculiar visión al conjunto de la sociedad sin dejar de hacerse inteligible y accesibles.
8. Hay que potenciar foros animados por la inspiración cristiana y la discreta pertenencia eclesial, donde se proceda según un talante de auténtico reconocimiento y respeto al pluralismo y donde se adopte el diálogo entre diferentes cosmovisiones como método básico, para articular la propuesta crítica al liberalismo político que he presentado, sin caer en la «tentación sectaria».