

LIBERTAD DE CREER¹ JUSTICIA Y LIBERTAD RELIGIOSA EN LA SOCIEDAD LIBERAL

GONZALO GAMIO GEHRI²

RESUMEN: El ensayo se propone responder a tres preguntas fundamentales: 1) ¿Qué razones sostienen la separación entre el Estado liberal y las iglesias?; 2) ¿En qué sentido esta separación permite o fortalece el desarrollo de la capacidad de agencia entre las personas?; 3) ¿Qué nexos entre el lenguaje religioso y el lenguaje político pueden preservarse a pesar de la separación entre el Estado liberal y las iglesias? Nuestra exposición recurrirá al tratamiento que hace Martha Nussbaum de la «razón práctica» (la agencia), así como a la idea de «estipulación», desarrollada por John Rawls en la última etapa de su obra. El autor pretende mostrar en qué sentido la separación entre el Estado liberal y las iglesias busca garantizar el derecho de conciencia de los individuos, sin que esto signifique condenar los asuntos religiosos o de visión del mundo al ámbito privado; su lugar de discusión no es el Estado, sino la sociedad civil. Algunas importantes reivindicaciones en materia de derechos y bien público provienen de discursos que tienen una matriz parcialmente religiosa (p.e., el mensaje de Martin Luther King jr. en el Lincoln Memorial), pero que, con el fin de abarcar las libertades y los derechos de todos los ciudadanos, se despoja de su particularidad para adquirir una «resonancia pública». Al interior de las comunidades locales, el lenguaje religioso preserva su dimensión particular. Esta doble resonancia es compatible con el pluralismo que requiere una sociedad democrática.

PALABRAS CLAVE: liberalismo político, separación Iglesia y Estado, secularización, razón práctica.

Freedom to believe Justice and religious freedom in the liberal society

ABSTRACT: The purpose of this essay is to respond to three fundamental questions:
1) Which are the reasons that support the separation between the liberal State

¹ El presente ensayo se basa en una conferencia dictada por el autor en el Congreso ALCADeca sobre *Ética, agencia y desarrollo humano*, el 14 de mayo de 2014 en la PUCP. Agradezco a Augusto Hortal, Juan Antonio Guerrero y Catalina Romero por sus sugerencias y comentarios al texto original.

² Doctor en filosofía por la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid, España). Profesor de ética y de filosofía política en la PUCP y en la UARM. Autor de los libros *Tiempo de memoria* (2009) y *Racionalidad y conflicto ético* (2007).

and the churches?; 2) In which sense does this separation allow or strengthen the agency capability between people?; 3) Which connections may be preserved between religious language and political language in spite of the separation between the liberal State and the churches? Our exposition will appeal to Martha Nussbaum's treatment of the «practical reason» (the agency) as well as to the idea of «stipulation» developed by John Rawls during the last stage of his work. The author endeavors to demonstrate in what sense the separation between the liberal State and the churches seeks to guarantee the right of conscience of individuals, without meaning that this will condemn the religious issues or vision of the world affairs to the private sphere; its place of discussion is not the State but the civil society. A few important claims referring to matters of rights or common good arise from speeches with a partially religious foundation (Martin Luther King Jr's message at the Lincoln Memorial, for example), but for the purpose of including the liberties and rights of all citizens, it relinquishes its particularity to acquire a «public resonance». Inside the local communities, the religious language preserves its private dimension. This double resonance is compatible with the pluralism required by a democratic society.

KEY WORDS: political liberalism, separation between Church and State, secularization, practical reason.

¿Cuál es el lugar de la religión en una sociedad democrática y liberal? Esta es una pregunta que preocupa por igual a los filósofos políticos y a los especialistas en estudios religiosos. Una sociedad liberal se define en parte por haber logrado separar lo político y lo religioso, y por identificar ambos fueros como escenarios de la vida humana claramente distintos, animados por comportamientos y propósitos. Algunos intelectuales han considerado esta demarcación de ámbitos institucionales como una clara conquista de la «cultura de la libertad»; sostienen incluso que la separación entre el Estado y las iglesias podrá promover en los individuos la capacidad de examinar críticamente las tradiciones de pensamiento con las que uno está familiarizado e interpelar el propio estilo de vida. Otros autores sospechan que este fenómeno ha contribuido al proceso de «desespiritualización de la vida», que operaría al interior de la cultura occidental, y que pareciera desplazar el espacio de la fe al ámbito de la privacidad. Cabe preguntarse incluso si estas perspectivas no requieren de distinciones y matices que permitan elaborar una lectura más amplia y compleja de las religiones dentro de la cultura política liberal que haga justicia a este fenómeno.

La separación entre el Estado liberal y las iglesias ha generado una serie de transformaciones importantes en la forma de vivir en sociedad y cultivar la política. Le ha otorgado un rol medular a la libertad de conciencia y al ejercicio de la ciudadanía como capacidad de invocar esa libertad y ponerla en práctica en el espacio común. Ha constituido una manera de asumir una

historia en términos políticos y seculares, así como ha incorporado un nuevo modo de concebir el tiempo y las festividades. Estos cambios se han ido gestando sin eliminar el lugar de las religiones en la vida de las personas que han escogido el camino de la fe como una dimensión crucial de sus identidades. Que el espacio del desarrollo de esas convicciones no sea el Estado no implica que esta preocupación haya perdido su significación existencial.

Me propongo someter a examen sobre la naturaleza y alcances de esta clase de consideraciones, con el objetivo de discutir con algún detalle el sentido de la separación entre la política y la religión desde un punto de vista liberal. Esta cuestión filosófica está estrechamente ligada a la conexión conceptual entre la agencia, el florecimiento humano y la ética del reconocimiento, cuyo esclarecimiento y desarrollo han suscitado un singular interés entre los pensadores contemporáneos de la política.

1. CONCEPCIONES Y CIRCUNSTANCIAS LIBERALES

El liberalismo propone la necesidad de un Estado que permanezca imparcial frente a los diversos credos que cultivan los miembros de la sociedad. Los primeros autores que formularon los principios liberales vivieron las guerras de religión y fueron testigos de los efectos funestos del integrista religioso sobre el destino de las personas. Cuando las religiones de salvación cuentan con el compromiso no cuestionado de la entidad política, las autoridades se perciben como guardianes de la «recta doctrina», tutores que deben velar por la salud de las almas de quienes viven bajo su jurisdicción. La discrepancia en torno al sentido de la vida, lo divino o la trascendencia es vista como un síntoma de corrupción espiritual, una situación de peligro para el creyente y su potencial acceso a la vida eterna. La corrección de las herejías —por la razón o por la fuerza— se considera una meta política tanto como religiosa. Si lo que está en juego es la salvación, quizás la represión de la diversidad puede ser percibida como una medida justa o ineludible.

Para el hombre del Renacimiento y de los albores de la modernidad, la diversidad religiosa es un hecho con el que hay que lidiar. Si lo que buscamos es que la convivencia social sea viable, es preciso renunciar a la idea de que la violencia puede convertirse en un método adecuado para superar conflictos de orden doctrinal. De hecho, el Estado debe limitar el ámbito de su jurisdicción a proteger el acceso de los individuos a las *condiciones* primarias de una vida humana de calidad en el seno del mundo ordinario. Debe garantizar el derecho a la vida, a la libertad de conciencia y a la propiedad de sus ciudadanos. El conjunto de principios que rige la estructura básica

de la sociedad —que configura la administración del poder político, la construcción de la ley y el diseño de instituciones fundamentales— no proviene de un orden divino, sino de la deliberación y la elección de los individuos. La fuente de legitimidad del gobierno constituido es el consentimiento de los ciudadanos, cuyas libertades y derechos básicos debe ante todo proteger y garantizar. El enfoque liberal es en ese sentido compatible con el proceso de *secularización*, concebido en términos del reconocimiento de la autonomía de lo temporal³.

¿Qué tipo de principios busca establecer la separación liberal entre el Estado y la Iglesia? Voy a seguir aquí parcialmente —y con cierta libertad, debo decirlo— los análisis de Charles Taylor sobre el tema, aunque advierto que me mantendré más cerca del espíritu desplegado en la obra de John Rawls, Michael Walzer y Martha C. Nussbaum en torno al carácter no público de la pertenencia a las comunidades religiosas, a la vez que modificaré en cierta medida los términos empleados por Taylor cuando la cuestión a examinar así lo requiera. El filósofo canadiense sostiene que el Estado debe declararse «neutral» en materia religiosa y de visión del mundo⁴ con el objetivo de asegurar tres bienes compatibles con el contexto social de ‘pluralismo razonable’ que marca el trasfondo de las sociedades democráticas, a la vez que desde la vindicación de estos bienes se determinan importantes derroteros normativos al interior de las democracias contemporáneas: a) promover el ejercicio de la libertad religiosa; b) garantizar la igualdad de los individuos que suscriben diferentes credos y cosmovisiones; c) permitir la participación de las diversas perspectivas espirituales en la construcción de proyectos comunes que la sociedad se traza en cuanto entidad propiamente política⁵.

2. LIBERTAD RELIGIOSA Y «VIDA EXAMINADA»

Un principio fundamental es aquel que establece la no coacción de los individuos en materia religiosa e ideológica. En un régimen democrático constitucional, las personas son libres para decidir creer en tal o cual visión

3 He discutido el concepto filosófico en GONZALO GAMIO, «¿Qué es la secularización? Reflexiones desde la filosofía política», en: *Páginas* 207 pp. 32-40.

4 Dejaré para otra ocasión la importante discusión filosófica acerca de la pertinencia del término «neutralidad» sobre «imparcialidad» o «laicidad».

5 CHARLES TAYLOR, «Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo» en: Habermas, Jürgen y otros, *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid: Trotta, 2011, pp. 39-40.

de la divinidad o la trascendencia, o no tener creencias religiosas en absoluto. Esta clase de decisiones no debe repercutir en la condición ciudadana de los agentes, puesto que a la instancia política no le corresponde evaluar las convicciones de los agentes, o tomar decisiones en materia de su «verdad». La búsqueda de la verdad no constituye una meta para el Estado moderno, su meta concreta es la *justicia*, la forja de una saludable coexistencia social basada en la observancia de principios, normas e instituciones elegidas razonablemente por los involucrados. El problema de la verdad en cuanto a las creencias religiosas y las visiones del mundo es un propósito que se plantea el creyente y se lo formulan expresamente las comunidades religiosas a las que el individuo ha accedido conscientemente pertenecer.

Este es un punto particularmente importante. Desde un punto de vista liberal, el Estado no debe pronunciarse acerca de la validez de las convicciones religiosas o cosmovisionales de sus ciudadanos, sino que debe ofrecer espacios autónomos para que el agente discuta y discierna su propio camino espiritual. Esto no significa que las consideraciones religiosas sean estrictamente individuales, o que constituyan un asunto meramente privado. La religión *puede* constituir una faceta central de la identidad. Como se sabe, la imagen del yo es fruto de la interacción con otros, lo que se conoce como el fenómeno del *reconocimiento*. La Iglesia o la comunidad religiosa en la que uno participa es un lugar de encuentro y de comunicación con otros creyentes, además de ser en primera instancia, a juicio de sus miembros, un lugar de encuentro espiritual con lo divino. Se trata de espacios que pueden convertirse en auténticos foros de diálogo en torno a la verdad o a la corrección de la senda de vida que la comunidad propone⁶. Del mismo modo, las religiones pueden convertirse en potenciales matrices de sentido para el discernimiento de la vida ética de los agentes (como es el caso de otras disciplinas, saberes y formas de vida seculares —como ciertas obras literarias, corrientes filosóficas o concepciones sociales— que pueden formularse como fuentes morales importantes).

Una sociedad liberal alienta el ejercicio del derecho de las personas a entrar y a salir de comunidades de todo tipo (si así lo desean), incluidas las comunidades religiosas o de visión del mundo. Mientras las sociedades confesionales consideran la *apostasía* como un delito tipificado en sus normas legales, las democracias liberales reconocen el derecho a suscribir un credo o a abandonarlo si se encuentran buenas razones para hacerlo; dicho cambio de perspectiva puede tener consecuencias importantes en la comprensión de la propia identidad —puesto que introduce modificaciones y

⁶ Consúltese sobre este tema Augusto Hortal, «Hacer creíble y atractiva la fe recibida», en *Red Ignaciana* N° 21 Diciembre 2012, pp. 4-6.

giros decisivos en la narración que da cuenta del curso de nuestra existencia como un todo—, pero la reflexión en torno a tales consecuencias queda en manos del agente y en las de su entorno más inmediato. La instancia política ha de mantenerse al margen de este movimiento; sólo le corresponde garantizar que éste pueda llevarse a cabo sin coacciones.

Las sociedades democráticas suelen propiciar asimismo lo que desde tiempos de Sócrates se denomina una «vida examinada», un modo de pensar y de vivir fundado en el cuidado de la crítica y en la evaluación permanente de las propias creencias. Esa actitud pretende alejar el fantasma del integrismo del propio juicio y carácter, y construir una disposición vital hacia el diálogo y el intercambio de argumentos. Este espíritu, común a Sócrates y a Voltaire, reivindica la potestad de los agentes de considerar críticamente sus convicciones, con el fin de asumir aquellas que cuentan con el respaldo de sólidas razones⁷. Nos invita a moderar la intensidad de nuestras adhesiones morales y espirituales. «Tener convicciones es algo admirable», sostiene Michael Walzer, «pero también lo es no estar *demasiado* seguro de ellas»⁸. Incluso aquel que comparte este talante liberal admite la posibilidad de estar equivocado, y reconoce que quien piensa diferente podría tener la razón, situación que podría revelarse como tal en el libre escrutinio de los argumentos. Por supuesto, la razón pública liberal precisa de una observancia estricta de las libertades de creencia, pero no impone a los creyentes este sano espíritu falibilista —aunque probablemente lo recomiende en términos sustantivos—, sólo espera de los creyentes un respeto básico por la diversidad de confesiones y concepciones del mundo.

En términos liberales, esta disposición al examen de las propias creencias y valores está estrechamente ligada a la idea moderna de autonomía. La autonomía se refiere a la capacidad humana de juzgar por uno mismo los principios que pueden guiar las propias acciones, o que puedan cimentar las propias convicciones. Desde un punto de vista político, se trata de construir un sistema de instituciones que permita la libre expresión de las ideas (recuérdese la sabia expresión de Voltaire, repetida cientos de veces por los defensores del principio de la libertad de conciencia: «puede que no comparta tu idea, pero daré mi vida por que la puedas expresar»), y la planificación consciente del proyecto de vida siempre y cuando éste no vulnere la ley. La autonomía del juicio —hoy la llamamos «agencia» o «razón práctica», en el sentido que le asignan Harry Frankfurt, Amartya Sen y Martha Nussbaum— supone la disposición del individuo a examinar críticamente

⁷ Véase MARTHA NUSSBAUM, *La nueva intolerancia religiosa*, Barcelona: Paidós, 2013, capítulos 4 y 7.

⁸ MICHAEL WALZER, *Razón, política y pasión. 3 defectos del liberalismo*, Madrid: Visor, 2004 pp. 75-76. Las cursivas son mías.

los fundamentos de la propia tradición, a fin de suscribirlos, modificarlos, resignificarlos o abandonarlos a partir del ejercicio de la autorreflexión.

Esta actitud crítica no merma o fractura el sentimiento religioso; desarrollada lúcidamente, puede llegar a apuntalarlo y renovarlo. En el mundo antiguo encontramos numerosos ejemplos de cómo la convicción no es anulada por el espíritu de discernimiento racional y la atención a la diversidad de puntos de vista. Conocido es el espíritu de piedad que animaba al propio Sócrates (que concebía la enseñanza de las bondades y la sabiduría implícitas en el ejercicio de la vida examinada una verdadera misión encomendada por Apolo). Sólo la tozudez de Aristófanes no pudo llegar a comprender el núcleo de este poderoso magisterio crítico. En el mundo hebreo, esta disposición a la reflexión en torno a los principios y relatos de la propia tradición la encontramos en los textos proféticos, y también en el propio Evangelio. En los tiempos modernos, encontramos este mismo *pathos* en los *Ensayos* de Montagne, y también claramente en el *Natán el sabio* de Lessing.

3. LA LUCHA POR LA IGUALDAD RELIGIOSA

¿Cuál es el espacio para el ejercicio de la libertad religiosa? Son los escenarios de la sociedad civil, instituciones no estatales que median entre el individuo y el sistema político, y que se proponen como foros de deliberación ciudadana, encuentro y movilización. Son lugares para el debate y la formación del juicio en torno a asuntos comunes. Pertenecen a la sociedad civil las universidades, los sindicatos, los colegios profesionales, las ONGs, los grupos de reflexión, las comunidades religiosas, etc. Los espacios institucionales del Estado no constituyen lugares propicios para la discusión o la difusión de creencias religiosas o de visión del mundo (tampoco son espacios para el proselitismo ideológico-partidario, porque se trata de lugares que pertenecen a todos los ciudadanos, y el Estado no puede patrocinar algún punto de vista religioso o ideológico sin discriminar *de facto* a los ciudadanos que no compartan tales posiciones)⁹. Los lugares que dispone el Estado restringen su uso a actividades que entrañan el cuidado o el logro del bien público.

El principio que establece que el Estado debe guardar una estricta neutralidad frente a cualquier manifestación religiosa o visión del mundo en particular —de modo que los espacios públicos no deben destinarse a

⁹ Consúltense al respecto MICHAEL WALZER, «Cómo trazar la línea» en: *Pensar políticamente*, Barcelona: Paidós 2010, particularmente pp. 240-2.

ninguna práctica religiosa o ideológica puntual—, obedece a la necesidad de garantizar la igualdad religiosa y cosmovisional en el seno de una sociedad liberal. La adhesión a alguna forma de credo o sistema de creencias espiritual es responsabilidad de los agentes, y no una potestad de la instancia política; depende de la elección consciente de cada uno. El Estado sólo debe asegurar el acceso por parte del individuo a la comunidad religiosa en la que escoja participar si lo considera pertinente. Si promoviera alguna confesión en desmedro de otra, estaría discriminando (tratando de modo desigual) a aquellos ciudadanos que no suscriben la fe que cuenta con el patrocinio estatal. Importa poco que el credo en cuestión sea «mayoritario», o que el Estado reconozca una «relación histórica» con la iglesia correspondiente: el principio de neutralidad no admite privilegios ni excepciones. Un Estado democrático rechaza cualquier forma de exclusión y no reconoce «ciudadanos de segunda clase».

A veces, la discriminación en materia religiosa o ideológica asume una dirección diferente. Pienso en quienes plantean la idea de un Estado secular desde la presuposición de que éste debe promover el cuidado de las ciencias —concibiéndolas como depositarias de una explicación objetiva de la realidad— antes que propiciar espacios para la reflexión religiosa o el cultivo de las visiones culturales del mundo. Tal declaración parece asumir la discutible hipótesis de la superioridad de la «cosmovisión científica» sobre el ideario de las religiones, sugiere a primera vista que debemos sustituir en la propia vida una imagen defectuosa del mundo (la religión) por una imagen acertada de la realidad (la ciencia), en la línea reductiva formulada por la Ilustración (y también por el positivismo). Se trataría de superar las sombras del dogmatismo con las luces del conocimiento científico. Una perspectiva tan estrecha no admite el carácter heterogéneo del discurso religioso (un discurso que no es asimilable sin más a los cánones de la ciencia natural). Tampoco es capaz de reconocer que el pensamiento crítico no es ajeno a las formas proféticas de religiosidad y al ejercicio del espíritu crítico. El Estado y sus organismos no pueden asumir un compromiso institucional con una concepción científicista de lo real sin atentar contra el principio de igualdad en materia religiosa y de visión de mundo. Que ésta no sea explícitamente religiosa no significa que no se trate de una ideología más. Nuevamente, es preciso recordar que el problema de la verdad y de cómo es el mundo no es un asunto que competa al cuerpo político como ente configurador de la estructura básica de la sociedad y de sus instituciones. Las ideas de «progreso cognitivo» que entrañan los términos de la posición ilustrada no corresponden a lo que el Estado liberal puede decidir y establecer desde el trabajo propio de la razón pública. Él debe cimentar las normas, instituciones y modos de acción política que produzcan una convivencia social

pacífica, armoniosa y fructífera en el marco de una situación de 'pluralismo razonable', para decirlo usando el lenguaje del segundo Rawls. La imparcialidad frente a los credos e ideologías es una cuestión *política*, no epistémica.

4. RELIGIONES E IDENTIDAD POLÍTICA EN UN MUNDO DIVERSO. LA CONSTRUCCIÓN DEL LENGUAJE POLÍTICO DEMOCRÁTICO

Las religiones encarnan modos de discurso y de práctica que tienen un gran significado para la vida de mucha gente. Contribuyen a dar forma a la visión de las cosas que numerosos creyentes invocan para conducir sus vidas. Identificar la creencia religiosa con la distorsión integrista constituye un error de verás mayúsculo. Muchas comunidades religiosas observan la tolerancia y entablan una comunicación fecunda con asociaciones que profesan un credo diferente al suyo, privilegiando el diálogo a la preocupación por los desacuerdos existentes entre los sistemas dogmáticos de las distintas perspectivas sobre Dios. Del mismo modo, no estigmatizan al no creyente ni condenan al ateo. Se acercan a lo que John Rawls denomina «religiones razonables», religiones que reconocen habitar un mundo diverso, y aprecian el respeto de esa diversidad sin dejar de desarrollar sus creencias, a la vez que están dispuestas a aceptar que se profesan en un escenario social y político en el que se concibe esa pluralidad desde el prisma del sistema de derechos del individuo. Ellas no encuentran problemas en promover una ética ciudadana y en admitir «la razón pública como un ámbito de lo político. En parte la importancia que esto reviste es que la religión de una persona a menudo no es ni mejor ni peor que las propias personas, y que la idea de lo razonable, o alguna idea análoga, siempre tiene que darse por presupuesta»¹⁰.

Los miembros de las Iglesias y las comunidades religiosas son también ciudadanos de una sociedad más amplia. A pesar de la necesidad de separar institucionalmente los fueros de la política y de la religión, a los agentes políticos les es preciso reflexionar en torno a la conexión entre las prácticas religiosas y las cuestiones estrictamente políticas —así como los discursos que las articulan— en cuanto a su contenido y en cuanto a su condición de potenciales fuentes de inspiración para la acción cívica. El espacio público, lo hemos dicho, ha de ser un escenario plural, abierto a quienes actúan en él desde múltiples derroteros espirituales: exigencias éticas, reivindicaciones en

¹⁰ JOHN RAWLS, «Sobre mi Religión» en: *Consideraciones sobre el significado del pecado y la fe. Sobre mi Religión*, Barcelona: Paidós, 2010, p. 291.

cuanto a identidades culturales y de género, religiones, ideologías políticas, y un largo etcétera. El lenguaje en el que articulan sus alegatos tiende a ser el del léxico político de los derechos, que es el vocabulario compatible con las normas constitucionales y el *ethos* de acción democrática y de pertenencia política comunitaria que precede a nuestro comportamiento público. El lenguaje de la acción política no puede ser el de una confesión particular por la sencilla razón de que no todos los ciudadanos comparten esas creencias o aceptarían traducir sus vindicaciones de derechos e invocaciones a la justicia (o a la libertad individual) en términos religiosos. No obstante, es posible que la motivación y el esfuerzo por la afirmación de los derechos o la vindicación de la justicia tenga una matriz originariamente religiosa o espiritual. Es el caso de la lucha por los derechos civiles que emprendió Martin Luther King en los años sesenta, o la intensa influencia de la teología de la liberación en los movimientos de derechos humanos y a favor de la reconstrucción de la memoria histórica en la región latinoamericana. Estos movimientos tradujeron sus alegatos originales al lenguaje de los derechos y de la justicia pública —y acogieron la voz de un alto número de no creyentes, así de militantes de otras denominaciones—, sin abandonar esa fuente espiritual.

Este proceso de configuración del discurso público es denominado *estimulación* en el contexto de los escritos de John Rawls sobre la cultura política democrática. Esta clase de trabajo tiene lugar tanto en el debate cívico como en la edificación de los principios del orden constitucional¹¹. Pensemos en el famoso discurso de Martin Luther King, pronunciado ante el Lincoln Memorial. El registro general del texto es el de la invocación ciudadana de una igualdad civil sin restricción alguna como condición de existencia de una genuina república democrática, que incluya a todas las personas en su seno. Piensa en la promesa histórica implícita en la Constitución y en la gesta de los abolicionistas estadounidenses.

Hace cien años, un gran estadounidense, cuya simbólica sombra nos cobija hoy, firmó la Proclama de la emancipación. Este trascendental decreto significó como un gran rayo de luz y de esperanza para millones de esclavos negros, chamuscados en las llamas de una marchita injusticia. Llegó como un precioso amanecer al final de una larga noche de cautiverio. Pero, cien años después, el negro aún no es libre; cien años después, la vida del negro es aún tristemente lacerada por las esposas de la segregación y las cadenas de la discriminación; cien años después, el negro vive en una isla solitaria en medio de un inmenso océano de prosperidad material; cien años después, el negro todavía languidece en las esquinas de la sociedad estadounidense y se encuentra desterrado en su propia tierra.

¹¹ Cfr. JOHN RAWLS, «Una revisión de la idea de la razón pública» en: *El derecho de gentes y «Una revisión de la idea de la razón pública»*, Barcelona: Paidós, 2001, examínese especialmente el capítulo 4.

El mensaje planteado aquí es el de la libertad y la igualdad de todos los estadounidenses. La cuestión es quién puede ser reconocido como un ciudadano con plenos derechos y quién no. La Declaración de derechos y la Constitución no establecieron excepciones en cuanto a las personas que serían consideradas como titulares de derechos. Se hizo explícito que todos los seres humanos se verían protegidos en sus legítimas exigencias de libertad y bienestar.

Por eso, hoy hemos venido aquí a dramatizar una condición vergonzosa. En cierto sentido, hemos venido a la capital de nuestro país, a cobrar un cheque. Cuando los arquitectos de nuestra república escribieron las magníficas palabras de la Constitución y de la Declaración de Independencia, firmaron un pagaré del que todo estadounidense habría de ser heredero. Este documento era la promesa de que a todos los hombres, les serían garantizados los inalienables derechos a la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad.

Más adelante, el discurso asume una tonalidad más bíblica, una forma de expresión moral y simbólica que le permite encontrar una formulación poderosa de la esperanza que puede abrigarse en torno a la construcción de una comunidad libre e inclusiva.

Esta es nuestra esperanza. Esta es la fe con la cual regreso al Sur. Con esta fe podremos esculpir de la montaña de la desesperanza una piedra de esperanza. Con esta fe podremos transformar el sonido discordante de nuestra nación, en una hermosa sinfonía de fraternidad. Con esta fe podremos trabajar juntos, rezar juntos, luchar juntos, ir a la cárcel juntos, defender la libertad juntos, sabiendo que algún día seremos libres.

El fraseo de King recuerda la prédica del Reino desarrollada en el Evangelio. Sin embargo, se combina con la idea cívico-humanista según la cual en una auténtica República debe imperar la libertad de cada individuo, más allá de su origen, credo o condición.

Ese será el día cuando todos los hijos de Dios podrán cantar el himno con un nuevo significado, «Mi país es tuyo. Dulce tierra de libertad, a tí te canto. Tierra de libertad donde mis antecesores murieron, tierra orgullo de los peregrinos, de cada costado de la montaña, que repique la libertad». Y si Estados Unidos ha de ser grande, esto tendrá que hacerse realidad¹².

¹² Puede encontrarse el discurso en <http://www.marxists.org/espanol/king/1963/agosto28.htm>.

Aunque los referentes de estos últimos pasajes nos remiten a una tradición particular, difícilmente alguien que valora las libertades cívicas podría estar en desacuerdo con el «espíritu» general del discurso. Sus términos inflaman el corazón y alimentan la energía crítica; uno puede comprender perfectamente —más allá de sus creencias puntuales— las imágenes religiosas que acompañan el canto sobre una comunidad sana y plena, sin personas discriminadas ni violentadas por razones de etnia, cultura, condición socioeconómica o género. El discurso efectivamente puede inspirar a cualquier ciudadano que promueva desde la arena cívica el diseño y ejecución de políticas de reconocimiento e inclusión. Las palabras de King van más allá de sus contextos originarios y de su audiencia inicial y contribuyen a crear o a consolidar una cultura política. En este como en otros casos, el mensaje religioso aporta su profundidad y su gran potencial para la cohesión y la movilización social a una poderosa causa moral y política por la liberación de grupos oprimidos.

El orden público propio de una sociedad democrática y liberal —el sistema de derechos e instituciones— está cimentado por lo que John Rawls describe como una concepción política de la justicia, una perspectiva en torno a la conducción del gobierno, la edificación de la ley y el diseño de instituciones basada en la idea de la libertad y la igualdad de todas las personas. Dicha idea —asevera el autor— es fruto del *consenso traslapado* de diversas doctrinas comprensivas (doctrinas que versan acerca del sentido general de la vida humana) en el marco de una situación de ‘pluralismo razonable’. Cada una de estas doctrinas comprensivas arriba por razones diferentes a la defensa de la condición de seres libres e iguales que asignamos a los individuos: unas apelan a que los seres humanos son agentes racionales capaces de elegir un proyecto de vida, otras aludirán a que fueron creados a imagen y semejanza de un Dios amoroso, otros invocarán la definición del hombre como un «animal social», y así en otros casos. Para los propósitos de la razón pública —el tipo de argumentación que cimenta la estructura de la sociedad y el debate político— lo políticamente relevante es que abonan el terreno para la construcción de la noción liberal de ciudadanía. Estas doctrinas generan una suerte de «núcleo político» que cimenta la concepción pública de la justicia; los compromisos extrapolíticos de tales visiones del mundo y la vida son tema de reflexión y discusión fuera de los márgenes del sistema político, en las diversas instituciones de la sociedad civil. Entre estas doctrinas encontramos interpretaciones religiosas, morales y filosóficas, así como el propio acervo de ideas y experiencias cívicas provenientes de las tradiciones democráticas¹³.

¹³ Cfr. JOHN RAWLS, *Liberalismo político*, México: FCE, 1997, Conferencia IV.

Las religiones y visiones del mundo pueden formar las bases de una concepción de lo público centrada en la defensa de las libertades y los derechos de los individuos. El único requisito fundamental —esto es central para las políticas liberales— es que los sistemas de creencias sean ‘razonables’, que reconozcan que ocupan *un* lugar al interior de un escenario social plural (no un lugar privilegiado o excluyente) y perciban la presencia de un espacio político que no se agota en los valores y exigencias que nutren su propio programa espiritual y su legado. No aspiran ya a erigirse en «doctrinas oficiales» ni sueñan con convertir al Estado en confesional. Saben que habitan una democracia constitucional que merece su respaldo. Estas perspectivas sobre el sentido de las cosas han de reconocer la existencia y el derecho al desarrollo de otros credos e ideologías, así como la significación y la vigencia de un régimen político que requiere la lealtad y el compromiso de *todos* los ciudadanos.

5. LA DEMOCRACIA LIBERAL REQUIERE PLURALISMO. REFLEXIONES FINALES

Una de las consecuencias de la construcción de un Estado liberal aconfesional es la iniciativa que establece que en los espacios estrictamente público-estatales no puede exhibirse ninguna muestra de religiosidad puntual (crucifijos, efigies religiosas, etc.). La idea subyacente es que los escenarios de la vida estatal están dedicados a la atención de todos los ciudadanos, y no solamente de aquellos que compartan tales convicciones. A menudo esta clase de situaciones motiva que algunos creyentes apelen a la hipótesis conservadora de que las consideraciones sobre la neutralidad estatal en materia religiosa entraña una perspectiva hostil a la fe, que pretende erradicar la vida del espíritu de la mente y del corazón de las personas. Ese punto de vista expresa una cierta lectura de la propia doctrina —*una* lectura particular entre otras, recordémoslo— que busca explícitamente debilitar la significación de la razón pública en el juicio ciudadano, y dificulta la inscripción de la propia fe en una situación social de ‘pluralismo razonable’. De hecho, empuja la comprensión del propio credo fuera de los cánones de lo estrictamente razonable y lo aproxima peligrosamente al viejo derrotero integrista.

La separación liberal de fueros se propone salvaguardar los derechos de la persona a suscribir o a abandonar un credo religioso sin coacción externa ni violencia; no está fundada en la pretensión de reducir la espiritualidad a su mínima expresión. «Es (...) un grave error», advierte Rawls, «pensar que la separación entre la Iglesia y el Estado tiene como objetivo primario

la protección de la cultura secular; por supuesto, protege la cultura pero no más que a todas las religiones»¹⁴. La instancia política no puede hacer distinciones de valor entre las confesiones y las visiones del mundo: ese trabajo crítico le corresponde hacerlo a los propios agentes en los escenarios deliberativos presentes en las propias comunidades religiosas —si ellas las propician— o en los restantes foros de la sociedad civil. El Estado ha de tratar a las Iglesias y denominaciones de un modo igualitario (de una manera análoga a como trata a sus ciudadanos y a las organizaciones sociales).

La discusión pública sobre estos principios no debería formularse entonces a partir del conflicto entre dos modos de pensar y de ser, uno «mundano» y «científico», y otro «espiritual» y «religioso»: esa clase de debate entre posiciones extremas corresponde al nivel de las doctrinas particulares de vida —que reconocerán la tensión entre visiones inconmensurables— y resulta poco interesante y esclarecedor desde la perspectiva de la argumentación pública. Las escaramuzas sobre la verdad no corresponden al plano de la justicia política que se propone alcanzar un régimen democrático constitucional. La razón pública exige de sus usuarios esfuerzo por argumentar, sentido de justicia y veracidad —la disposición a no mentir—, no una toma de posición sobre cómo está organizado el universo. Constituye una evidente confusión identificar la «vida examinada» con la posición científicista, reuente a apreciar la importancia de las religiones en la vida de la gente. Una sociedad democrática promueve que sus ciudadanos evalúen críticamente sus creencias y valores —sean de inspiración religiosa o secular— porque reconoce la enorme importancia de la compleja tarea de construcción de una identidad individual, razonable y consistente, en la vida de las personas. La actividad reflexiva no es patrimonio de una única tradición cultural o sistema de pensamiento.

La libertad y la igualdad religiosas constituyen derechos y principios morales y políticos diseñados para enfrentar y erradicar la discriminación en un mundo diverso. Como ha aseverado categóricamente Isaiah Berlin, «la diversidad es la esencia de la raza humana y no una circunstancia pasajera»¹⁵. Los agentes elaboran y examinan sus planes de vida —aquellos que tienen razones para valorar, siguiendo la formulación de Sen— recurriendo a fuentes morales y espirituales diferentes. Estas fuentes ponen de manifiesto a su vez formas de pertenencia a múltiples comunidades de memoria y asociaciones voluntarias. Un Estado democrático debe respetar estas formas de adhesión y participación. Las únicas condiciones que establece son fundamentalmente dos: que estos compromisos sean compatibles

¹⁴ JOHN RAWLS, «Una revisión de la idea de la razón pública», *op. cit.*, p. 191.

¹⁵ ISIAH BERLIN, «Libertad» en: *Sobre la libertad*, Madrid: Alianza, 2008, p. 324.

con las exigencias del sistema de derechos que regula la convivencia social, y que estas matrices de sentido sean «razonables» y respeten la existencia y el cuidado de otros modos de creer y vivir. Bajo estas condiciones, las religiones y visiones del mundo razonables pueden contribuir a la gestación de un proyecto político común que honre diversas fuentes de inspiración ética y espiritual, como diferentes formas de razonamiento cívico. Esta actitud pluralista cimenta la posibilidad de cultivar libremente las propias convicciones y ejercitar la política en el marco de una vida social saludable.

6. BIBLIOGRAFÍA

- BERLIN, Isaiah, *Sobre la libertad*, Madrid: Alianza, 2008.
- GAMIO, Gonzalo, «¿Qué es la secularización? Reflexiones desde la filosofía política» en: *Páginas 207*, pp. 32-40.
- HORTAL, Augusto «Hacer creíble y atractiva la fe recibida», en *Red Ignaciana* N° 21 Diciembre 2012, pp. 4-6.
- KING, Marthin Luther, «He tenido un sueño» discurso disponible en: <http://www.marxists.org/espanol/king/1963/agosto28.htm>.
- NUSSBAUM, Martha, *La nueva intolerancia religiosa*, Barcelona: Paidós, 2013.
- RAWLS, John, *Liberalismo político*, México: FCE, 1997.
- *El derecho de gentes y «Una revisión de la idea de la razón pública»*, Barcelona: Paidós, 2001.
- *Consideraciones sobre el significado del pecado y la fe. Sobre mi Religión*, Barcelona: Paidós, 2010.
- TAYLOR, Charles, «Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo», en HABERMAS, Jürgen y otros, *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid: Trotta 2011 pp. 39-60.
- WALZER, Michael, *Razón, política y pasión. 3 defectos del liberalismo*, Madrid: Visor, 2004.
- *Pensar políticamente*, Barcelona: Paidós, 2010.

