

RELIGIÓN, AGNOSTICISMO Y LIBERALISMO*

Iván GARZÓN VALLEJO**

No hay, ni es necesario que haya, guerra entre la religión y la democracia. A este respecto, el liberalismo político es radicalmente diferente del liberalismo de la ilustración, que históricamente atacó a la cristiandad tradicional.

John RAWLS

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Rawls, creyente y liberal*. III. *Rawls, agnóstico y liberal*. IV. *¿Dos Rawls?* V. *Bibliografía*.

I. INTRODUCCIÓN

La publicación en los últimos años¹ de dos textos que al parecer su autor nunca quiso publicar, esto es, *Consideraciones sobre el significado del pecado y la fe*, su tesis de licenciatura de filosofía, así como el breve texto *Sobre mi religión*, encontrado en 2002 entre sus documentos, han contribuido a poner de relieve el lugar de la religión en la obra de John Rawls, un tema que no ha recibido una atención ni siquiera semejante a los conceptos de justicia, igualdad, liberalismo, derecho, democracia, razón pública y pluralismo.

* Agradezco a los profesores Andrés Jiménez Ángel y Diego Cediél sus comentarios al texto.

** Universidad de La Sabana

¹ 2009, edición inglesa; 2010, edición española.

La tesis de licenciatura parece haber respondido a las inquietudes de una época de su vida y su pensamiento superadas años después con sus obras de madurez. Entre los dos trabajos, ciertamente, *Sobre mi religión* es el más significativo, al punto que puede considerarse un texto revelador. Escrito de modo personal unos años antes de su fallecimiento y, al parecer, por solicitud de sus amigos y familiares, se trata básicamente de una corta biografía sobre el papel de la religión en su vida. Allí describe las razones que lo llevaron a pasar de ser un ferviente creyente evangélico a un filósofo escéptico y agnóstico. Este tránsito habría sido suscitado por su dramática experiencia personal en la guerra del Pacífico.

Teniendo en cuenta los interrogantes que estos textos han abierto sobre la obra de Rawls, voy a poner a prueba la hipótesis según la cual la tensión entre religión y agnosticismo que está presente en su vida personal también aparece en su obra teórico-política, y que su concepción del liberalismo es el lugar en el que dicha tensión se grafica mejor. Esta tensión se expresa en que algunos pasajes de su obra evidencian un liberalismo secularista u hostil a la religión, mientras otros suscriben una versión secular del liberalismo; esto es, dispuesta a que la religión encuentre un lugar.

Para llevar a cabo este cometido me centraré en algunos pasajes de su vida y obra, estableciendo una correspondencia entre su religiosidad y los planteamientos teóricos afines (primera parte), y entre su agnosticismo personal y sus posturas teórico-políticas (segunda parte).² Luego de ello plantearé la siguiente tesis: más que “dos Rawls”, estamos ante una tensión biográfica y bibliográfica entre la religión y el agnosticismo, que pone de relieve el problema religioso en las lecturas del filósofo de Harvard.

² El trabajo de Rojas Molina (2010: 249-280) tiene un objetivo análogo, y se ocupa de identificar paralelismos y discontinuidades.

II. RAWLS, CREYENTE Y LIBERAL

Nacido en el seno de una familia religiosa tradicional, Rawls cuenta que fue un cristiano episcopaliano ortodoxo hasta 1945, cuando tenía 24 años. Ciertamente, su época como estudiante en Princeton estuvo caracterizada por su fe, al punto que su tesis de licenciatura en filosofía parece más una monografía teológica sobre el pecado y la fe que una disertación meramente filosófica. Esta orientación intelectual obedeció a la influencia que el profesor Norman Malcolm ejerció sobre él en un curso sobre el tema del mal humano, en el que abordó lecturas de Platón, San Agustín, el arzobispo Butler, Reinhold Niebuhr y Philip Leon (Pogge, 2010: 22).

Su concepción de la religiosidad era profundamente personal, estrictamente protestante. “Mi religión sólo me incumbe a mí”: así comienza *Sobre mi religión*. En dicha concepción había una fuerte carga de fideísmo, por eso no extraña que en su tesis de licenciatura pusiera a la religión contra la filosofía: “cuanto antes dejemos de mostrar respeto a Platón y Aristóteles, mejor. Vale más un gramo de la Biblia que una libra (o una tonelada) de Aristóteles” (Rawls, 2010: 125-126). No obstante, este fideísmo se reveló a todas luces insuficiente en su proceso de búsqueda intelectual, pues no le ofreció respuestas racionalmente satisfactorias cuando se interrogó sobre la predestinación, el voluntarismo divino, el cielo, el infierno y la salvación.

La religiosidad del joven Rawls lo llevó a escribir su tesis sobre cuestiones teológicas en una época de auge de la neoortodoxia o *teología de la crisis*, la cual abogaba por una base bíblica que a su vez rechazara el fundamentalismo de una lectura literal de la Escritura (Adams, 2010: 39 y 40). Esta religiosidad explica que haya considerado seriamente la posibilidad de estudiar para el sacerdocio en el Seminario Teológico de Virginia (Pogge, 2010: 23). Sin embargo, es de suponer que al perder la fe en 1945 se desvaneció también dicho propósito.

Varios lectores de la obra de Rawls coinciden en destacar el vínculo entre su fe religiosa y su liberalismo. Desde una perspec-

tiva biográfica, Joshua Cohen y Thomas Nagel señalan que “un temperamento profundamente religioso dio forma a su vida y a sus escritos, con independencia de cuáles fueran sus creencias concretas” (Cohen & Nagel 2010: 15). Al mismo tiempo hacen notar que, contrariamente a la mayoría de los liberales, Rawls no procedía de una cultura laica, y por ello su liberalismo se funda en una profunda comprensión de la importancia de la fe religiosa (Rawls, 2010: 16 y 32), tanto por su importancia en la vida humana como en el papel de la misma en los crímenes históricos cometidos en su nombre (Nagel, 2003: 27).

De este modo, el liberalismo político rawlsiano se enmarca en la discusión sobre el papel del dogmatismo religioso y sus demandas en la sociedad norteamericana (Barry, 1995: 904), y aquél fue estimulado por las importantes discusiones morales y filosóficas que tuvieron lugar en Estados Unidos en las últimas décadas del siglo XX, a propósito de la Guerra de Vietnam, las acciones legales afirmativas, los alcances de la libertad sexual y la despenalización del aborto (Nagel, 2003: 34). De ahí que Jürgen Habermas destacara que “a Rawls le corresponde el mérito del enorme servicio de haber reflexionado con anticipación acerca del papel político de la religión” (Habermas, 2006: 155).

Entre tanto, Thomas Pogge señala que en *Liberalismo político* Rawls “se refiere de modo destacado a la relación entre religión y democracia, así como a las condiciones para que sean compatibles” (Pogge, 2010: 40). Sobre la misma obra, Rodríguez Zepeña advierte que en ésta Rawls parece más interesado en ofrecer una respuesta a los problemas instalados en el espacio público norteamericano en la década de los ochenta, suscitado por la beligerancia política de numerosas agrupaciones religiosas y por el giro conservador en los debates sobre la moralidad pública, así como los criterios de decencia socialmente pertinentes, que por fortalecer su propuesta inicial de justicia distributiva. Por consiguiente, la recuperación de una idea de tolerancia acuñada en el marco de los conflictos religiosos tiene el sentido político de dotar su discurso moral con recursos para dirimir el conflicto origina-

do por las pretensiones de algunas visiones morales y religiosas de prevalecer en el espacio público norteamericano (Rodríguez Zepeda, 2003: 79).

El propio Rawls identifica la cuestión filosófica de la que se ocupa su obra en estos términos: “¿cómo es posible que aquellos que afirman una doctrina basada en una autoridad religiosa, por ejemplo, la Iglesia o la Biblia, sostengan también una concepción política razonable que apoye a un régimen democrático justo?”. Más aún, “¿cómo pueden los ciudadanos de la fe ser miembros de corazón de una sociedad democrática, aprobar una estructura institucional que satisfaga una concepción política, liberal, de la justicia, con sus ideales y valores políticos intrínsecos, y que esta aceptación no sea mero acompañamiento a la vista de la correlación de fuerzas políticas y sociales?” (Rawls, 2004a: 94).

Las doctrinas religiosas hacen parte del pluralismo razonable de la sociedad. En consideración a su razonabilidad, entendida como la no pretensión de imponerse a los demás, pueden hacer parte del consenso entrecruzado sobre las cuestiones de justicia. Es llamativo que el ejemplo perfecto de consenso entrecruzado sea el apoyo a la concepción de la justicia de una doctrina religiosa; esto es, una versión progresista del islam.³

El liberalismo rawlsiano no sólo reconoce la intervención legítima de las doctrinas religiosas en las cuestiones de justicia, sino que además se muestra abierto a las mismas. Ello se evidencia en el debate político sobre el aborto. Aunque los argumentos en

³ En su libro *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Abdullahi Ahmed An-Na'im escribe: “El Corán no menciona el constitucionalismo pero el pensamiento racional y la experiencia han demostrado que el constitucionalismo es necesario para realizar la sociedad justa y buena prescrita por el Corán. Una justificación y una sustentación islámicas del constitucionalismo son importantes y relevantes para los musulmanes. Los no musulmanes pueden tener su propia justificación secular u otra. En la medida en que todos estemos de acuerdo en los principios y preceptos del constitucionalismo, incluida la completa igualdad y la no discriminación en asuntos de género y religión, cada uno puede tener sus propias razones para participar en tal acuerdo”. Cfr: Rawls, 2001: 175, nota 4.

contra de la liberalización del aborto no son únicamente religiosos, Rawls se dirige específicamente a los católicos como el sector de la sociedad que se opone a dicha decisión.⁴ Al respecto, nuestro autor suscribe una doctrina mediante la cual los creyentes podrían hacer compatibles sus creencias religiosas con la concepción política de la justicia como equidad. Por ello, además de advertir que si el aborto es considerado como un derecho, los católicos no estarían obligados a practicarlo, al mismo tiempo propone que cuando su postura no haya tenido un apoyo mayoritario en una decisión judicial institucional (Rawls, 2001: 194 y 195) —como *Roe v. Wade*—,⁵ éstos pueden continuar su debate sobre el tema.

La mayor muestra de la apertura del liberalismo rawlsiano a las creencias religiosas reside en los conceptos de *estipulación* y *deber público de civilidad*. Ambos conceptos se refieren a la capacidad de los creyentes de hacerse entender por quienes no comparten su cosmovisión, presentando su doctrina en forma de valores políticos (Rawls, 2001: 169 y 177). Este concepto guarda profundas coincidencias con la *traducción* que Habermas le propone a los creyentes⁶ como forma de entendimiento con los agnósticos en el seno de una sociedad postsecular y postmetafísica.

Se trata de la mayor muestra de apertura porque supone *empatía* con los creyentes, un esfuerzo por “tratar de entrar en sus ropas”, y entender qué es lo que quieren dadas las condiciones en que viven, su carácter y su perspectiva de las cosas (Berlin, 2010: 47), especialmente la dificultad que puede significarles el querer hacer un aporte a la deliberación democrática, pero, al mismo tiempo, constatar que la gramática de la tradición liberal predominante no siempre favorece dicha intervención, o incluso

⁴ Los grupos *provida* suelen congregarse a creyentes y no creyentes.

⁵ *Cfr.* Corte Constitucional de Colombia, Sentencia C-355 de 2006, M. P. Jaime Araújo Rentería y Clara Inés Vargas, Sentencia T-585 de 2010, M.P. Humberto Sierra Porto.

⁶ *Cfr.* Habermas, 2009: 79; “La voz pública de la religión. Respuesta a las tesis de Paolo Flores d’Arcais”, 2008: 5 y 6; 2001: 99; 2006: 140 y 147. Una exposición del planteamiento habermasiano sobre este aspecto puede leerse en Garzón, 2014: 99-183 y Beltrán, 2008: 51.

es hostil a la misma en la forma del laicismo o de un secularismo arrogante (Nussbaum, 2009: 22).

Rawls logra esta empatía con el concepto de estipulación, pues marca el derrotero mediante el cual los creyentes pueden intervenir en la discusión democrática de una sociedad liberal con la esperanza de ser escuchados y satisfacer la pretensión de visibilidad de sus convicciones morales y religiosas. Que la estipulación sea un concepto dirigido específicamente a los creyentes lo demuestra el hecho de que para ilustrarlo toma como ejemplo el pasaje bíblico del buen samaritano (Lucas, 10: 29-37), y se pregunta: “¿Los valores en cuestión son políticos o simplemente religiosos o filosóficos?”. A lo que responde: “Mientras la visión amplia de la cultura política pública nos permite introducir la parábola evangélica para hacer una propuesta, la razón pública nos exige justificarla en términos de valores políticos propiamente dichos” (Rawls, 2001: 170).

De esta forma, Rawls supera un aspecto puntual del laicismo liberal que pretende recluir las convicciones filosóficas, éticas y religiosas al ámbito estrictamente privado e individual, pretendiendo, por el contrario, que el liberalismo político sea compatible con la ortodoxia religiosa (Nagel, 2005: 234) y le halle un lugar. Así quedan trazadas las coordenadas de un liberalismo secular, mas no secularista, en el que toda la realidad puede ser mirada *sub specie aeternitatis*; esto es, desde un cielo secular desde el que quedan contempladas todas las doctrinas individuales que, al mismo tiempo, apoyan una visión general de la justicia (Rawls, 1995: 587).

En la religiosidad de Rawls sobresale una figura histórica de la política norteamericana. Se trata de Abraham Lincoln, quien no sólo tuvo relevancia durante su etapa juvenil como creyente, sino durante toda su vida: un retrato del presidente americano adornaba su despacho en Harvard y, según Nagel (2003: 26), era uno de sus *héroes* (junto a Immanuel Kant). En su obra, Lincoln no sólo aparece como un destacado líder político, sino además como el ejemplo de que la religión y la política pueden coexis-

tir armónicamente sin confundirse. Así por ejemplo, después de 1945, en la época de su crisis religiosa, Rawls pone en duda el valor de la oración, y se pregunta:

¿Cómo podía orar y pedirle a Dios que me ayudara a mí o a mi familia o a mi país, o a cualquier otra cosa que me importara, cuando Dios no había salvado millones de judíos de las garras de Hitler? Cuando Lincoln interpretó la guerra civil como un castigo de Dios por el pecado cometido con la esclavitud, un castigo que tanto el Sur como el Norte se merecían, se reconocía a Dios actuando con justicia. Pero el Holocausto no se puede interpretar del mismo modo (Rawls, 2010: 287).

Más sugerente es su mención de Lincoln al abordar el problema de la razón pública. Allí alude específicamente a la proclamación del presidente norteamericano de un Día de Ayuno Nacional (1861) y de Días de Acción de Gracias (1863 y 1864), y sobre ellas advierte que no violan la idea de la razón pública, puesto que lo que Lincoln dijo en tales proclamaciones no tuvo implicaciones que afecten los elementos constitucionales esenciales ni las materias de justicia básica. Pero además, cualquiera que hubieran sido las implicaciones de las mismas, habrían sido apoyadas firmemente por los valores de la razón pública de aquel tiempo (Rawls, 2006: 240).

De este modo, Lincoln queda absuelto de cualquier violación o desconocimiento de la razón pública en la convocatoria de estos días cargados de un contenido religioso. De lo cual se concluye que, según Rawls, un líder político puede legítimamente otorgarle una connotación religiosa a sus actos públicos sin comprometer con ello las bases seculares del Estado.

III. RAWLS, AGNÓSTICO Y LIBERAL

El año 1945 marcó un punto de inflexión en la vida de Rawls, pues en junio de ese año pierde la fe. La decisión fue motivada por tres acontecimientos. El primero ocurrió en diciembre de 1944,

cuando en la sierra de Kilei un pastor protestante “pronunció un breve sermón en el que dijo que Dios guiaba nuestras balas hasta los japoneses al tiempo que nos protegía de las que ellos nos disparaban. No se por qué esto me hizo enojar tanto... la doctrina cristiana no debía utilizarse para eso” (Pogge, 2010: 25).

El segundo motivo fue la muerte de un diácono amigo suyo en el campo de batalla, marcada por el azar, pues fue él quien pudo haber estado en su lugar, toda vez que el coronel pidió dos voluntarios, uno para acompañarlo a verificar las posiciones de los japoneses, y el otro para donar sangre a un soldado herido. Como Rawls tenía un tipo de sangre compatible, hizo lo segundo. Su amigo diácono y el oficial recibieron inesperadamente ciento cincuenta obuses de mortero y, aunque saltaron a una trinchera, cayeron muertos al instante cuando un proyectil fue a dar en el mismo lugar. El tercer hecho fue el Holocausto, del que se enteró precisamente por aquellos días que estaba al servicio del ejército, pues a medida que los soldados norteamericanos llegaron a los campos de concentración, se supo lo que allí ocurrió. El Holocausto le produjo a Rawls una profunda inquietud, porque no podía entender cómo la voluntad de Dios estaba en contradicción con las más elementales ideas de justicia (Pogge, 2010: 25 y 26).

Él mismo cuenta que estos tres hechos le hicieron perder la fe. Y desde este año comienza un periodo de su vida caracterizado por una actitud escéptica y agnóstica que lo acompañaría hasta su muerte en noviembre de 2002. Esta forma de ver las cosas la expresó en varios aspectos de su teoría política y jurídica. Su interpretación de la historia de la tolerancia moderna, y su prejuicio antimetafísico y antiperfeccionista son algunas claves de su perspectiva liberal secularista.

La lectura rawlsiana de la historia moderna y, específicamente, de la consolidación de la idea de tolerancia en Occidente se apoya en una profunda crítica a la Iglesia católica. Según Rawls, la Iglesia utilizó la cercanía al poder estatal para reprimir a los herejes e imponer la religión. Éste ha sido su mayor anatema

desde Ireneo y Tertuliano, y va más allá: “el celo persecutorio ha sido la gran maldición de la religión cristiana. Fue compartido por Lutero, Calvino y los reformadores protestantes, y no ha sufrido cambio significativo alguno en el Concilio Ecuménico Vaticano II de la Iglesia católica” (Rawls, 2001: 191).

Esta actitud intolerante no habría sido exclusiva de la institución eclesial y de los reformadores protestantes, sino también de los intelectuales católicos. Según Rawls, Santo Tomás de Aquino justificó la pena de muerte para los herejes basándose en que era mucho más grave corromper la fe, que es la vida del alma, que falsificar monedas. A pesar de su conocimiento teológico de juventud, Rawls arguye erróneamente que el fundamento de estas verdades —la fe es la vida del alma y la herejía es necesaria para la salvación de las almas—, son dogmas de la Iglesia. Por eso concluye —algo igualmente equivocado— que los fundamentos de la intolerancia tomasiana “eran en sí mismos cuestión de fe” (Rawls, 2004: 205 y 206). En su tesis de licenciatura exhibió una actitud más radical hacia el catolicismo, pues consideraba a la Iglesia católica —junto con los nazis y los marxistas— en el elenco de grupos cerrados que están destruyendo la civilización (Rawls, 2010: 218).

La emancipación del poder de la Iglesia habría permitido que en Occidente se abriera paso un *modus vivendi* de tolerancia, en un contexto posterior a la Reforma, en el que las concepciones de los católicos y los protestantes sobre el bien salvífico entraron en conflicto. Este conflicto moral sólo es moderado por las circunstancias históricas, el agotamiento, o la concesión de iguales libertades de conciencia y pensamiento (Rawls, 2004a: 95).

El consenso entrecruzado en torno a la justicia es heredero de la evolución de la tolerancia moderna, pero, al mismo tiempo, la supera. Por eso su teoría de la justicia es una respuesta al problema de cómo se puede alcanzar la legitimidad política a pesar del conflicto religioso, y cómo puede haber una justificación política entre ciudadanos de distintas confesiones religiosas, sin basarse en ninguna de ellas en particular (Cohen & Nagel, 2010:

16). Por la misma razón, los principios de justicia elegidos en la posición original constituyen un “pacto de reconciliación entre las diversas religiones, creencias morales y formas de culturas” (Rawls, 2004b: 210).

De la tolerancia entendida como *modus vivendi* o compromiso entre los antagonistas se dio el salto histórico al consenso constitucional —siglo XVIII hasta el siglo XX—, que recae sobre los principios constitucionales que garantizan un elenco de libertades individuales, y que fueron incluidos en la Declaración de Independencia y en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de la Revolución francesa (Rawls, 2004a: 105); es decir, se trata de la época de “la *constitucionalización* de todos los principios políticos de la justicia” (Rodríguez Zepeda, 1999: 80).

Una tercera fase de dicho proceso fue la del consenso entrecruzado, un estadio ideal al que apunta el liberalismo rawlsiano, y que se caracteriza por dos elementos: a) se apoya en un consenso entre las diversas doctrinas comprensivas razonables, ya sean morales, filosóficas o religiosas, y su presupuesto y consecuencia es el pluralismo razonable; b) su contenido es la justicia como imparcialidad o equidad, y no suministra una doctrina específica, metafísica o epistemológica más allá de lo que está implicado en la concepción política misma (Rawls, 2006: 146).

En síntesis, Rawls suscribe la tesis según la cual históricamente el liberalismo se afirmó en abierta oposición al cristianismo. Se trata de una lectura secularista, que concibe la modernidad como un proceso unívoco de progreso protagonizado únicamente por una perspectiva de *ruptura* con la tradición clásica y medieval. Esta lectura de la modernidad, cuyas raíces se remontan a la Ilustración, es simplista y adolece de matices, pues pasa por alto que en la modernidad subsistieron paralelamente dos procesos diferentes y convergentes: un proceso ideológico de ruptura con la tradición antigua y medieval, pero a la vez, un proceso de desclericalización de la sociedad y de fortalecimiento de la autonomía de lo secular. El cristianismo, como *forma mentis* estructuradora de la cultura occidental, no fue ajeno a este pro-

ceso, y una muestra teórica de ello son los documentos del Concilio Vaticano II.

Esta lectura secularista se dirige contra el catolicismo y ciertas expresiones protestantes por igual. Por ello, así como Rawls enfila sus baterías en contra de la relación entre el Trono y el Altar, emplea igual procedimiento en contra del carácter individualista del cristianismo evangélico. Dicho individualismo se centra en la idea de que la salvación es individual, mientras que en su obra juvenil había planteado que la misma sólo se obtiene comunitariamente. Esta idea de comunidad será trascendental en su versión teórica posterior, toda vez que su pretensión es formular un liberalismo igualitario.

En la medida en que el consenso entrecruzado pretende superar la tolerancia moderna, y que su liberalismo es una propuesta para resolver la división moral, filosófica y religiosa, Rawls puede definirse como *El nuevo Locke*. Sin embargo, su versión de la tolerancia y el pluralismo razonable le formulan no pocos dilemas a la intervención de las creencias religiosas en la razón pública (Garzón, 2014: 73-97).

Varios aspectos de su liberalismo desdichan de una visión cortés con la religión, y por el contrario, ponen de presente una visión unilateral y agnóstica de los problemas políticos. O, simplemente, contradictoria.⁷ El meollo de dicha postura está en la separación entre la moral y la política, en el entendido de que aquélla es personal y ésta social. El contraste con su visión religiosa temprana plasmada en la tesis de licenciatura no puede ser mayor, toda vez que en ésta insistía en que el problema religioso es de carácter comunitario, y que no podía haber separación entre ética y religión (Cohen & Nagel, 2010: 130 y 131).

En este marco, el liberalismo rawlsiano le pide a los creyentes una suerte de autocensura, pues éstos no deben votar ni in-

⁷ Rawls advierte que los principios de justicia definen un camino entre el dogmatismo y la intolerancia, por un lado; y un reduccionismo que considera la religión y la moralidad como meras preferencias entre otras, por otro (Rawls, 1995: 243).

tervenir en los ámbitos políticos institucionales basados única o principalmente en razones religiosas, morales o filosóficas. Dicha postura es inaceptable aun para liberales como Ronald Dworkin, para quien Rawls nos pide que en la política “anestesiemos nuestras convicciones más profundas y potentes acerca de la fe religiosa, de la virtud moral, y de cómo vivir”; es decir, que prescindamos de nuestras convicciones éticas al ir a votar o al discutir acerca de los asuntos políticos. Sin embargo, tales convicciones constituyen precisamente la mayor parte de la vida de todos los días, y la política es parte de la vida. “¿Por qué, entonces, no deberíamos votar por políticos y funcionarios cuyas políticas y cuyas promesas fueran de especial ayuda para aquellos que más nos interesan y preocupan?” (Dworkin, 1993: 56, 57 y 63). Para muchos ciudadanos las convicciones religiosas son al mismo tiempo principios políticos. Por consiguiente, no aceptan que la observancia privada sea un sustituto válido del compromiso religioso público, pues “quieren honrar a su dios no sólo como celebrantes privados, sino también como ciudadanos” (Dworkin, 2008: 88).

Dworkin define al liberalismo rawlsiano como un *liberalismo de la discontinuidad*, toda vez que, al modo de un contrato comercial, pretende superar las diferencias éticas de los intervinientes. Aunque Rawls pide un escepticismo doctrinal de cara a los elementos constitucionales y los elementos básicos de justicia, ignora que el escepticismo no tiene lugar en la vida cotidiana, pues desde el punto de vista interno nadie es escéptico y todos poseemos creencias más o menos firmes acerca de lo que debemos ser y hacer, que orientan nuestra vida (Peña González, 2008: 49). Entre dichas convicciones están las creencias religiosas, las cuales no se podrían renunciar o esconder, toda vez que no las suscribimos —como sostiene Rawls—, sino que, desde una perspectiva orteguiana, *estamos en ellas*, puesto que son *el continente de nuestra vida* (Ortega y Gasset, 1959: 3-10).

Jeremy Waldron, por su parte, objeta que la política deliberativa de Rawls es posible sólo si imaginamos que las cuestiones procedimentales y las cuestiones sustantivas son separables (Wal-

dron, 2005: 190). En otras palabras, el impedimento a que los ciudadanos manifiesten en la esfera pública todo lo que la libertad de expresión les permite expresar como miembros de asociaciones o comunidades no públicas hace de su autonomía política un ejercicio de lo que McCarthy ha llamado “auto-abnegación” (McCarthy, 1994: 52).

Leif Wenar también ha impugnado la pretensión rawlsiana de eludir los problemas relativos a las cuestiones religiosas en el debate político, toda vez que “la razón pública puede dar a los ciudadanos razones para apelar a *sólo una parte de lo que ellos creen*, pero no puede dar a los ciudadanos razones para profesar creencias que contradigan sus doctrinas comprensivas” (Wenar, 1995: 56).⁸ Según Wenar, la concepción rawlsiana estaría pidiendo a los creyentes de estas religiones que actuaran de manera “hipócrita”, pues los conminaría a sostener moralmente una concepción política desde sus propios principios y valores comprensivos, pero les prohibiría “hablar” de ellos en el foro político. Esta autonomía de la argumentación política podría poner en juego la estabilidad de sus creencias si no fuera posible sostenerlas con argumentos meramente religiosos (Rodríguez Zepeda, 2003: 174).

Frente a este dilema del liberalismo rawlsiano, Rodríguez Zepeda sostiene que la alternativa para las doctrinas religiosas oscila entre la hipocresía y la esquizofrenia, puesto que muchas doctrinas comprensivas razonables se verían obligadas a argumentar en el dominio político mediante el lenguaje liberal de los derechos, el cual ha sido construido históricamente a contracorriente de su racionalidad y sus intenciones morales y políticas.⁹

⁸ El destacado en cursivas es mío.

⁹ Ello no sería aplicable al catolicismo si se tiene en cuenta lo señalado en la Constitución *Gaudium et Spes*, y en la Declaración *Dignitatis Humanae* del Concilio Vaticano II, entre otros documentos oficiales, así como el Discurso de Benedicto XVI a los Cardenales, Arzobispos y Obispos y preladados superiores de la Curia Romana el 22 de diciembre de 2005. Disponible en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_sp.html (Consultado el 5/4/2010).

El problema no consiste en que Rawls pretenda que las visiones religiosas acepten los valores y principios de una concepción política, sino que pretenda que deban creer que ésta es la única o la mejor manera de pronunciarse en el foro político.

Aun cuando las comparaciones son odiosas, conviene traer a colación, a efectos de ilustrar la cuestión, a Jürgen Habermas, quien a pesar de su agnosticismo público reconoce la legitimidad de la intervención pública de las personas que ni quieren ni son capaces de desdoblar sus convicciones morales en dos partes, una profana y otra sagrada, y por ello pueden participar *incluso con un lenguaje religioso* (Habermas, 2009: 80).¹⁰ Por lo demás, ello le exigiría a los agnósticos su apertura mental al posible contenido de verdad de las contribuciones religiosas (Habermas, 2008a: 14).

IV. ¿DOS RAWLS?

En sus últimos escritos, Rawls abogó por una concepción más amplia del liberalismo, representada en un mayor énfasis en el pluralismo y en la ampliación de la razón pública. Este empeño estaba inspirado en la convicción de que su versión del liberalismo podría exigir fidelidad a los individualistas seculares (Nagel, 2005: 236) y a los creyentes. Sin embargo, no puso en duda que la estipulación no fuera una alternativa posible para aquellos ciudadanos como los *creyentes comunes* que únicamente tenían una forma de lenguaje —moral, antropológico, metafísico, o religioso— para intervenir en la deliberación pública. De allí se desprende la paradoja de una apertura ambivalente al papel de la religión en la democracia.

Esta paradoja se explica por tres razones: a) *una hermenéutica secularista*, b) *el anti-perfeccionismo*, y c) *el prejuicio antimetafísico* del agnosticismo rawlsiano que está representado en su propuesta teórica.

Una hermenéutica secularista. A pesar de considerar que las doctrinas religiosas conducen a la inestabilidad social, sugiriendo el

¹⁰ El destacado en cursiva es mío.

carácter subversivo de las mismas para la vida democrática pero, al mismo tiempo, desear que se integren en el consenso entrecruzado para que suscriban sinceramente su liberalismo político, Rawls no logra superar la sospecha sobre la real contribución de la religión a la vida democrática.¹¹ La sospecha antidemocrática o autoritaria se evidencia en que las doctrinas religiosas, morales o filosóficas deben demostrar su legitimidad pública, mientras que los principios políticos están cobijados por el *principio liberal de legitimidad*, que implica que para ser consideradas como razonables, las concepciones políticas sólo deben justificar que las Constituciones satisfagan este principio (Rawls, 2004a: 98).

La hermenéutica secularista que soporta su sospecha frente al catolicismo es paradójica, pues no es propio de la Iglesia confundirse con el Estado ni ser una parte del Estado. De ahí que la doctrina oficial católica no promueva la confesionalidad del Estado,¹² y se propongan definiciones del catolicismo como aquella de “una comunidad de convicciones” (Ratzinger, 1998: 39 y 105), muy distantes de la lectura ilustrada de una institución ansiosa de convertir a los herejes con la amenaza de la espada. Pero además, como advierten Amy Gutmann y Jürgen Habermas, “disociar las convicciones religiosas de las políticas... no va necesariamente de la mano con la separación entre la Iglesia y el Estado” (Gutmann, 2008: 214).

¹¹ Probablemente, en Rawls dicha sospecha esté arraigada en su actitud frente al catolicismo en su condición de protestante norteamericano. Según Weigel, el historiador Arthur M. Schlesinger señalaba que la parcialidad más profunda en la historia del pueblo americano es la sospecha de que la Iglesia católica no es segura para la democracia. Asimismo, Mark Twain habría confesado: “he sido educado para mostrar hostilidad hacia todo lo católico”. En síntesis, el catolicismo ha sido considerado el obstáculo institucional más grande de cara al proyecto político de “hacer de los Estados Unidos un país en el que los valores y los argumentos basados en la religión no tuvieran lugar en la vida pública” (Weigel, 2009: 171-173). En el mismo sentido, Martha Nussbaum asevera que la larga y triste historia de anticatolicismo “constituye la peor tacha de nuestro compromiso nacional con la imparcialidad religiosa” (Nussbaum: 2009: 16 y 39), mientras que, para Glenn y Stack, aún hoy, el católico vive inmerso en una cultura políticamente hostil (Glenn & Stack, 2000: 5-29).

¹² Cfr. *Gaudium et Spes*, 76 y *Deus Caritas est*, 28.

Pero además, la sospecha antidemocrática es paradójica, porque Rawls le reprochaba a Locke y a Rousseau haber suscrito una versión restringida de la tolerancia de la que quedaban excluidos, entre otros, los católicos. Al respecto, escribió sobre ambos pensadores que “probablemente una mejor experiencia histórica y un conocimiento de las posibilidades más amplias de la vida política los hubiera convencido de que estaban equivocados, o, el menos, de que sus afirmaciones eran verdaderas sólo en circunstancias especiales” (Rawls, 2004b: 205).

El antiperfeccionismo. Rawls cuestiona la doctrina de Ignacio de Loyola, que formula que el objetivo último de la vida es servir a Dios y así salvar nuestra alma. Una consideración similar hace sobre Tomás de Aquino, quien, aunque concede a los juegos y entretenimientos un lugar en nuestra vida, sólo se permiten en la medida en que colaboren con el fin más alto o no lo dificulten. “Es sumamente inadecuado imaginar el fin dominante como un objetivo personal o social”, y dicha elección aparece como irracional e insensata, pues, advierte, “el yo se deforma y se pone al servicio de uno solo de sus fines” (Rawls, 2004b: 500-501). A ello se añade que, a su juicio, el perfeccionismo está ligado a formas de imposición por parte de la comunidad política, ya sea mediante la coerción, la educación, la exclusión de otras opciones y el control del ámbito cultural (Nagel, 2005: 231). Esta lectura parece ser heredera de su hermenéutica secularista.

El prejuicio y esta sospecha frente al papel público de la religión tiene una explicación filosófica; el *prejuicio antimetafísico*, que se basa en su radical crítica a la metafísica y a toda concepción que invoque fundamentos últimos para justificar su validez pública. Peña González cuestiona en el liberalismo político una “caracterización demasiado gruesa del realismo moral”, y con ello, al rechazar Rawls esa forma de realismo, cree necesario rechazar todo realismo, dejando así el camino despejado para su postura (Peña González, 2001: 179). De este modo, dado que las concepciones religiosas mantienen una conexión con elementos filosóficos de generalidad, universalidad y verdad, el liberalismo

político sospecha de su pretensión de visibilidad pública y le pone algunos obstáculos. Ello aparece justificado, toda vez que Rawls asocia automática y acriticamente la pretensión de verdad con el prurito de que sea impuesta: “Al ser una religión de salvación eterna que exige una creencia verdadera, la Iglesia se sentía justificada en su represión de la herejía” (Rawls, 2010: 289).

Esta renuencia a incorporar la religión como una gramática válida de presentarse en el ámbito público pone en entredicho dos aspectos del liberalismo político: su carácter abierto e inclusivo. Dicho de otro modo, las barreras que le pone a la religión cuestionan el compromiso pleno del liberalismo político con la libertad y la igualdad.

El compromiso con la libertad se pone en cuestión al hacer del lenguaje político liberal —que presume universalmente aceptado—, la única forma válida de exponer las doctrinas comprensivas en la razón pública. Ello supone dejar en un segundo plano a los *creyentes comunes* que no sean capaces de estipular o traducir sus doctrinas morales, filosóficas o religiosas a un lenguaje político liberal. Por eso, ¿qué tanto cierra la política rawlsiana el juego a otras opciones políticas en pro del *statu quo* liberal? Si esta doctrina política tiene opciones reales, ¿sería lo suficientemente amplia como para permitir transformaciones que satisfagan incluso ciertas demandas de posiciones no liberales? (Grueso, 2009: 80).

Al mismo tiempo, su propuesta pone en duda su compromiso con la igualdad, toda vez que, como hace notar Raz, forma parte de la constitución democrática de una sociedad el que a través de la acción política y dentro de ciertos límites, las personas puedan buscar promover sus preferencias personales hacia un determinado entorno y estilo de vida valiosos. Pero al hacerlo, las preferencias de todos ellos tienen *igual peso* (Raz, 2001: 106). El prejuicio *antimetafísico* y *antiperfeccionista* lo llevan a definir una asimetría en el ámbito público entre creyentes y agnósticos, o entre quienes invocan principios comprensivos religiosos y quienes suscriben principios de naturaleza meramente secular.

¿Estamos ante “dos Rawls”, uno creyente y otro agnóstico? Si es así, ¿cuál de los dos prevalece en la confección de su teoría política liberal? ¿Estamos ante dos versiones del liberalismo, una versión secular y abierta al influjo de la religión, y otra versión secularista y agnóstica que rechaza todo contenido extrapolítico, ya sea moral, filosófico o religioso?

Más que “dos Rawls”, estamos ante una tensión biográfica y bibliográfica entre religión y agnosticismo. La existencia de dicha tensión permite interpretar el liberalismo rawlsiano como un liberalismo secular, cortés con la religión y, por consiguiente, abierto a su contribución. Pero también se pueden hallar rasgos de un liberalismo secularista, promotor de una racionalidad procedimental y escéptica que confina las creencias religiosas a la esfera individual como *meras preferencias* (Rawls, 1995: 587).

La tesis de la tensión biográfica y bibliográfica entre religión y agnosticismo previene a los lectores de Rawls tanto de la sospecha de una *criptoteología* (Rojas Molina, 2010: 276) como del enfoque secularista canónico.

En cualquier caso, dicha tensión le confiere un mayor interés al estudio de la relación entre política y religión en la obra de Rawls. Y pone de relieve un tema ante el cual sus lectores no deberían seguir de largo.

V. BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS, R. M. (2010), “La ética teológica del joven Rawls”, en RAWLS, J., *Consideraciones sobre el significado del pecado y la fe y Sobre mi religión*, Barcelona, Paidós.
- AN-NA’IM, A. A. (1996), *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Syracuse, Syracuse University Press.
- BARRY, B. (1995), “John Rawls and the Search for Stability”, *Ethics* (105).

- BELTRÁN, E. (2008), “Sobre dioses, derechos y leyes: la igualdad en el uso público de la razón”, *Revista Internacional de Filosofía Política* (32).
- BENEDICTO XVI, (22 de 12 de 2005), Discurso del santo Padre Benedicto XVI a los cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la curia romana. Recuperado el 4 de 5 de 2010, de vatican: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_sp.html
- BERLIN, I. (2010), “El fin del ideal de la sociedad perfecta”, en GIRALDO RAMÍREZ, J., *Isaiah Berlin, utopía, tragedia y pluralismo*, Medellín, Fondo Editorial Universidad EAFIT.
- COHEN, J., & Nagel, T. (2010), “Introducción”, en RAWLS, J., *Consideraciones sobre el significado del pecado y la fe y Sobre mi religión*, Barcelona, Paidós.
- DWORKIN, R. (1993), *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós.
- (2008), *La democracia posible: principios para un nuevo debate político*, Barcelona, Paidós.
- GARZÓN VALLEJO, I. (2014), *La religión en la razón pública*, Buenos Aires-Bogotá, Astrea-Universidad de La Sabana.
- GLENN, G. D., & Stack, J. (2000), “Is American Democracy safe for Catholicism?”, *The Review of Politics* (62).
- GRUESO, D. I. (2009), *La filosofía y la política en el pluralismo: la metafilosofía del último Rawls*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Universidad del Valle.
- GUTMANN, A. (2008), *La identidad en democracia*, Buenos Aires, Katz.
- HABERMAS, J. (2001), *Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Trotta.
- (2006), *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós.
- (2008a), “El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?”, *Diánoia* (60).

- (2008b), “La voz pública de la religión. Respuesta a la tesis de Paolo Flores d’Arcais”, *Claves de Razón Práctica* (180).
- (2009), *¡Ay, Europa!, pequeños escritos políticos*, Madrid, Trotta.
- MCCARTHY, T. (1994), “Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue”, *Ethics* (105).
- NAGEL, T. (2003), “La compasión rigurosa de John Rawls: una breve biografía intelectual”, *Praxis Filosófica* (16).
- (2005), “Rawls y el liberalismo”, *Estudios Públicos* (97).
- NUSSBAUM, M. (2009), *Libertad de conciencia: contra los fanatismos*, Barcelona, Tusquets.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1959), *Ideas y creencias*, Madrid, Revista de Occidente.
- PEÑA GONZÁLEZ, C. (2001), “La tesis del consenso superpuesto y el debate liberal-comunitario”, *Estudios Públicos* (82).
- POGGE, T. (2010), “John Rawls: una biografía”, *Co-herencia* (12).
- RATZINGER, J. (1998), *Verdad, valores, poder: piedras de toque de la sociedad pluralista*, Madrid, Rialp.
- RAWLS, J. (1995), *A Theory of Justice*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press.
- (2001), *El derecho de gentes y Una revisión de la idea de razón pública*, Barcelona, Paidós.
- (2004a), Guía de lectura de *El liberalismo político*. *Revista Internacional de Filosofía Política* (23).
- (2004b), *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (2006), *Liberalismo político*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (2010), *Consideraciones sobre el significado del pecado y la fe y Sobre mi religión*, Barcelona, Paidós.
- RAZ, J. (2001), *La ética en el ámbito público*, Barcelona, Gedisa.
- RODRÍGUEZ ZEPEDA, J. (1999), “La debilidad política del liberalismo de John Rawls”, *Revista Internacional de Filosofía Política* (14).

- (2003), *La política del consenso: una lectura crítica de El liberalismo político de John Rawls*, Barcelona, Anthropos & Universidad Autónoma Metropolitana.
- ROJAS MOLINA, E. (2010), “La ‘metafísica’ del joven Rawls: una teología con implicaciones éticas y políticas”, *Doxa* (33).
- Sentencia C-355 (Corte Constitucional de Colombia 2006).
- Sentencia T-585 (Corte Constitucional de Colombia 2010).
- WALDRON, J. (2005), *Derecho y desacuerdos*, Madrid, Marcial Pons.
- WEIGEL, G. (2009), *La verdad sobre el catolicismo*, Madrid, Cristiandad.
- WENAR, L. (1995), “Political Liberalism: An Internal Critique”, *Ethics* 106 (1).