



Praxis Filosófica

ISSN: 0120-4688

praxis@univalle.edu.co

Universidad del Valle

Colombia

Garzón Vallejo, Iván

LOS DILEMAS DEL CARÁCTER PÚBLICO DE LOS ARGUMENTOS FILOSÓFICOS Y RELIGIOSOS
EN EL LIBERALISMO DE JOHN RAWLS

Praxis Filosófica, núm. 30, enero-junio, 2010, pp. 39-63

Universidad del Valle

Cali, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209019322003>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

**LOS DILEMAS DEL CARÁCTER PÚBLICO DE
LOS ARGUMENTOS FILOSÓFICOS Y RELIGIOSOS
EN EL LIBERALISMO DE JOHN RAWLS*†**

**Dilemmas of the Public Nature of Philosophical and
Religious Arguments in the Liberalism of John Rawls**

Iván Garzón Vallejo
Universidad de La Sabana

RESUMEN

El artículo presenta las críticas más importantes a la forma como la filosofía política liberal de John Rawls aborda el problema del carácter público de los argumentos filosóficos y religiosos en la sociedad pluralista contemporánea, en el entendido que tales críticas manifiestan los dilemas que tiene el planteamiento rawlsiano para ser implementado prácticamente. Se sugiere también que el autor le otorga a dichos argumentos un carácter semipúblico en el debate político, toda vez que mantiene cierta sospecha sobre su potencial para desestabilizar una sociedad democrática. De este modo se pone en evidencia la seria dificultad de establecer una propuesta liberal de la justicia que eluda totalmente la cuestión del bien.

Palabras clave: John Rawls, Liberalismo, Pluralismo, Religión, Ámbito público.

ABSTRACT

The paper presents the most significant critiques against the liberal political philosophy of John Rawls when addressing the problem of the public nature of the philosophical and religious arguments in the contemporary pluralistic society. Such criticism expresses the dilemmas of the Rawlsian

* Recibido Julio de 2009; aprobado Octubre de 2009.

† Este trabajo es un avance parcial de la investigación “Las razones políticas del creyente. La admisibilidad pública de los argumentos filosóficos y religiosos en la sociedad contemporánea”, correspondiente a la línea “Justicia constitucional y Filosofía práctica”, del Grupo de investigación *Justicia, Ámbito público y Derechos humanos*, de la Facultad de Derecho de la Universidad de La Sabana. La investigación es financiada por la Universidad de La Sabana.

Una primera versión de este trabajo fue presentada en el Seminario de profesores del Departamento de Filosofía del Derecho y Derecho Constitucional de la Universidad Austral, de Buenos Aires. Agradezco a los profesores Fernando Toller, Pilar Zambrano, Joaquín Migliore, Juan Cianciardo, Santiago Ottaviano y Alfonso Santiago las observaciones que me formularon sobre el mismo.

approach at the moment of its practical implementation. It also suggests that since the author maintains certain suspicious regarding the potential of his arguments to destabilize a democratic society, he is giving to them a semi-public status in the political debate. Accordingly, the paper highlights the serious difficulty of establishing a liberal proposal of justice that bypasses the whole question of good.

Key words: John Rawls, Liberalism, Pluralism, Religion, Public square.

1. A modo de introducción

Aunque ya en *A Theory of Justice*, la gran obra de John Rawls publicada en 1971, el autor había afirmado que los principios de justicia tenían el propósito de especificar los términos de la cooperación entre las personas y de definir un pacto de reconciliación entre las diversas religiones y creencias morales de los individuos¹, en dicho texto, el enfoque a la problemática filosófica, moral y religiosa como elementos constitutivos del pluralismo social es más bien marginal. No obstante, el pluralismo de doctrinas morales, filosóficas y religiosas presentes en la sociedad reconocido por el autor como un hecho inexorable es el punto de partida de su propuesta política liberal posterior. En efecto, una lectura atenta de su obra tardía, pone en evidencia que uno de los aspectos centrales que pretende resolver Rawls es el papel público que ocupan las doctrinas filosóficas y específicamente, las religiosas, en la sociedad contemporánea. Así lo sugiere cuando identifica la cuestión filosófica de la que se ocupa su obra, y se pregunta: “¿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?”²

Algunos lectores de Rawls interpretan su célebre obra *Liberalismo político* en el empeño por ofrecer una propuesta política liberal que pueda ser suscrita específicamente por los creyentes. Así, por ejemplo, Jesús

¹ Cfr. J. Rawls, *Teoría de la justicia*, trad. María Dolores González, México, Fondo de Cultura Económica, 2004 (1979), p. 210.

² J. Rawls, “Guía de lectura de *El liberalismo político*”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, No. 23 (2004), p. 94.

Rodríguez señala que en esta fase, Rawls parece más interesado en ofrecer una respuesta a los problemas instalados en el espacio público norteamericano suscitado por la beligerancia política de numerosas agrupaciones religiosas y por un evidente giro conservador en los debates sobre la moralidad pública y los criterios de decencia socialmente pertinentes, que por fortalecer su propuesta inicial de justicia distributiva. De allí —prosigue Rodríguez—, habría que suponer que 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 originado por las pretensiones de algunas visiones morales y religiosas de prevalecer en el espacio público norteamericano. Del mismo modo, Brian Barry enmarca el liberalismo político rawlsiano en la discusión sobre el papel de la religión en la sociedad norteamericana³, y Jürgen Habermas destaca que “a Rawls le corresponde el mérito del enorme servicio de haber reflexionado con anticipación acerca del papel político de la religión”⁴.

Sin embargo, a pesar de la importancia que Rawls le otorgó a la intervención de los argumentos filosóficos y religiosos en el liberalismo político, dicha propuesta ha recibido impugnaciones desde diversos frentes. Aunque hay quien arguye que no debe olvidarse que la intención de Rawls es formular un modelo normativo del debate público y por ello no es rebatible o falseable desde meras constataciones empíricas⁵, sin embargo, es importante hacer notar que la propuesta de Rawls no sólo deja varios flancos abiertos, y en este sentido la literatura de las últimas décadas demuestran ampliamente el influjo de su obra, sino que además, en la medida que su planteamiento pretende legitimarse por un consenso social y político, es válido evidenciar las dificultades prácticas de que éste se realice.

Sólo a modo de ilustración, que no de exhaustividad, trataré de ordenar las que, a mi juicio, son las críticas más importantes a la forma como la propuesta política rawlsiana aborda el problema del carácter público de los argumentos filosóficos y religiosos. Para ello recurro a una metodología hermenéutica y crítica de los principales textos rawlsianos —específicamente de *Liberalismo político*— así como de la obra de los principales críticos de la misma. Trataré de argumentar que el autor ve en las doctrinas filosóficas y religiosas la potencialidad de desequilibrar el orden democrático, y por

³ Cfr. J. Rodríguez Zepeda, *La política del consenso. Una lectura crítica de El liberalismo político de John Rawls*, Barcelona, Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana, 2003, p. 79.

⁴ J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 155.

⁵ Cfr. J. Rodríguez Zepeda, *La política del consenso. Una lectura crítica de El liberalismo político de John Rawls*, ed. cit., p. 91.

ello rehúsa a reconocer que éstas conlleven ante todo una contribución para la vida política, y en consideración de esto limita y condiciona el alcance de los argumentos filosóficos y religiosos en el debate público. Pero al mismo tiempo el planteamiento de Rawls va más allá de la asepsia liberal del Estado porque delinea un marco en el cual los argumentos filosóficos y religiosos adquieren relevancia en el ámbito de la sociedad civil, que aunque no es público propiamente, sino *semipúblico*, constituye lo que denomina el “trásfondo cultural”. No obstante, para el ámbito político, esto es, aquel en el que se deciden las cuestiones básicas de justicia y los elementos constitucionales esenciales, la relevancia de dichos argumentos está condicionada a la demostración de su razonabilidad y a su apoyo efectivo –ya sea explícito o mediante una estipulación epistémica– al consenso entrecruzado que se espera alcanzar en una sociedad bien ordenada, que a su vez está caracterizada estructuralmente por un pluralismo razonable.

Este artículo constituye un avance parcial de la investigación “Las razones políticas del creyente. La admisibilidad pública de los argumentos filosóficos y religiosos en la sociedad contemporánea”, correspondiente a la línea “Justicia constitucional y filosofía práctica”, del Grupo de investigación *Justicia, Ámbito público y Derechos humanos*, de la Facultad de Derecho de la Universidad de La Sabana. En este texto pretendo abordar el objeto de estudio de la investigación en uno de los autores liberales más relevantes en la filosofía política contemporánea.

42

2. La limitación de la agenda del debate público

A la propuesta liberal rawlsiana se le objeta que se trata de una concepción muy reducida del debate democrático puesto que la agenda de la discusión pública queda restringida a cuestiones muy específicas⁶. Ello ocurre porque en Rawls la pretensión de visibilidad pública de la religión y la moral está sometida a varias condiciones, y lo metafísico se elimina de la agenda pública haciéndose inabordable públicamente, como apunta Habermas⁷.

Quienes sostienen el modelo de la democracia deliberativa asumen como objeto de discusión pública un conjunto de temas más amplio que el que sugiere Rawls –las cuestiones constitucionales básicas y los elementos de justicia–, y se preguntan: “¿Por qué no pensar, por ejemplo, en que sean los mismos individuos los que, en su diálogo, vayan aceptando y descartando argumentos? ¿Por qué no dejar que los mismos ciudadanos encuentren sus

⁶ Cfr. R. Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, Buenos Aires, Paidós, 1999, p. 205.

⁷ Cfr. J. Habermas y J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, trad. Gerard Vilar Roca, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 159-160.

puntos básicos de acuerdo, sin correr el riesgo de que los teóricos “congeleen” la “comunicación política pública” diciéndonos a qué argumentos podemos apelar y a cuáles no”⁸. En el mismo sentido argumenta Sandel, para quien la idea de la razón pública implica “una severa restricción” de importantes dimensiones de la deliberación pública⁹. Al fin y al cabo, la posibilidad del desacuerdo no es motivo para excluir los asuntos relativos a principios morales de la discusión pública, sino un motivo para seguir discutiendo y sentar las bases de un acuerdo público más profundo¹⁰. De este modo, si no queremos viciar la amplitud de la razón pública, “parecería lógico que lo único que autorice a proceder a esa sustracción o “retirada de la agenda política” de determinadas cuestiones sea sólo el grado de *razonabilidad* atribuible a sus contenidos éticos, y no la dimensión *polémica* que coyunturalmente puedan llegar a cobrar en una sociedad”¹¹.

Una conclusión evidente es que tal restricción de los temas públicos de discusión implica una contradicción con la versión de la democracia deliberativa que Rawls dice suscribir, puesto que ésta implica la no limitación de la agenda de discusión, o la identidad de los participantes, toda vez que, en cuanto todos los ciudadanos son considerados libres e iguales moral y políticamente, cualquier miembro del cuerpo social puede participar del debate público. La democracia deliberativa supone que las decisiones asumidas en el marco de sus postulados pueden ser criticadas y revisadas, lo cual nos sitúa ante una sociedad que va debatiendo permanentemente los asuntos que se demuestren como relevantes para el espacio público, o aquellos que logren ser incluidos en la agenda oficial por los diferentes grupos y organizaciones sociales¹². Es decir, a mi modo de ver, la democracia deliberativa constituye un intento de establecer a la sociedad civil y no al Estado como protagonista de la discusión y la decisión– de las cuestiones públicas. Sin embargo, al determinar que en las discusiones públicas más relevantes para la sociedad, los representantes de los poderes públicos, los candidatos a los cargos públicos, y los ciudadanos cuando votan tienen el deber de circunscribirse a las pautas de la razón pública, Rawls reivindica más bien un modelo de discusión que sigue teniendo como protagonista al Estado y sus ámbitos tradicionales de deliberación y decisión políticas.

⁸ R. Gargarella, *ed. cit.*, pp. 205-206.

⁹ Cfr. M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 2a ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 196.

¹⁰ Cfr. P. Zambrano, “La razón pública en Rawls”, en *Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña*, No. 5 (2001), p. 875.

¹¹ A. Ollero, “Derecho y moral entre lo público y lo privado. Un diálogo con el liberalismo político de John Rawls”, en *Estudios Públicos*, No. 69 (1998), p. 40.

¹² Cfr. E. Hernando Nieto, *Pensando peligrosamente. El pensamiento reaccionario frente a los dilemas de la democracia deliberativa*, Lima, Fondo PUCP, 2002, pp. 223-247.

Adicionalmente, es enfático en señalar que el ámbito de la sociedad civil está ajeno al imperativo de la razón pública, y que además se trata de un ámbito no público de discusión, por lo cual su adscripción a la democracia deliberativa se hace bastante *sui generis*.

Ahora bien, el problema no es sólo que una concepción amplia del espacio público sea preferible a una concepción restringida. Se trata de la propia posibilidad de que la razón pública sea efectivamente pública, es decir, abierta a todos y portadora de asuntos de interés general. Por lo tanto, si Habermas tiene razón al explicar que para Rawls “pública” “es la perspectiva común desde la que los ciudadanos se dejan convencer *mutuamente* por la fuerza del mejor argumento acerca de lo que sea justo o injusto”¹³, es precisamente en consideración a su carácter público que la limitación sugerida por el filósofo priva a los ciudadanos de la posibilidad de conocer todos los argumentos –en este caso los filosóficos, los morales y los religiosos– acerca de las cuestiones constitucionales esenciales y de la concepción política de la justicia.

44

De cara a las relaciones y los conflictos entre política y religión, dicha limitación aparece como anacrónica, toda vez que, “a diferencia de otras épocas, no es principalmente la regulación jurídica de las relaciones institucionales entre la Iglesia y el Estado, ni en materia de libertad religiosa donde pueden surgir potenciales conflictos y diferencias entre estos sujetos, sino en el debate y resolución final de algunas cuestiones de ética social más relevantes, particularmente en lo que hace a la regulación jurídica de la sexualidad y procreación humanas”¹⁴. Por consiguiente, en una época en que se ventilan desde diversas perspectivas tantos asuntos morales fuertemente controvertidos y polémicos en los parlamentos, en las altas cortes, en los palacios de gobierno y en las campañas políticas –por mencionar únicamente los ámbitos de la razón pública rawlsiana–, la estrechez de la agenda pública propuesta por Rawls tiene muchas dificultades de ser implementada. Entre otras cosas porque, como señala Raz, parece que el fin práctico de Rawls es participar en la política constitucional práctica, con una diferencia: mientras que el político trata de lograr un acuerdo convenciendo a las personas de que los principios que subyacen a sus propuestas son verdaderos, Rawls rechaza este argumento, e intenta lograr el acuerdo señalando simplemente que ciertos principios ya se encuentran implícitamente acordados, o casi¹⁵.

¹³ J. Habermas y J. Rawls, *ed. cit.*, p. 60-61.

¹⁴ A. Santiago, *Religión y política. Sus relaciones con el actual magisterio de la Iglesia Católica y a través la historia constitucional argentina*, Buenos Aires, Ad-Hoc, 2008, p. 518.

¹⁵ Cfr. J. Raz, *La ética en el ámbito público*, trad. de María Luz Melon, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 80.

3. El mandato de auto-abnegación o la vía de la hipocresía para los creyentes

Ronald Dworkin ha señalado cómo “Rawls parece pedirnos que en y para 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 más aún, la política, después de todo, es parte de la vida¹⁶. “¿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?”¹⁷. En este sentido, y de cara al debate entre política y religión en la sociedad norteamericana, Dworkin hace notar que, 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”¹⁸. El papel de ciudadanos requiere sinceridad y autenticidad, lo cual es imposible para los creyentes a menos que mantengan sus creencias religiosas en mente¹⁹.

De este modo, el filósofo del derecho denomina el planteamiento político rawlsiano como un liberalismo de la *discontinuidad* en el que, a pesar de que los socios tienen diversas perspectivas personales acerca del modo en que los afecta un negocio común, son superadas por el contrato comercial. De allí que, dichas perspectivas, diversas entre sí, son trascendidas por una perspectiva artificial –un convenio o contrato– a la que recurren en adelante para establecer los acuerdos de tipo mercantil. Así, explica Dworkin, “las partes mantienen sus concepciones personales, pero las dejan de lado, como base en que apoyar argumentos y reclamaciones que puedan hacerse mientras dure la relación comercial, para sustituirlas por el contrato, como base artificial de esos argumentos y de esas reclamaciones”²⁰. Pero además, aunque Rawls parece pedir un escepticismo doctrinal de cara a los elementos constitucionales y los elementos básicos de justicia, ignora que

¹⁶ Cfr. R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, trad. de Antoni Doménech, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 56, 57 y 63.

¹⁷ *Ibidem.*, p. 56.

¹⁸ Cfr. R. Dworkin, *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político*, trad. de Ernest Weikert García, Barcelona, Paidós, 2008, p. 88.

¹⁹ Cfr. *ibidem.*, p. 89.

²⁰ Cfr. R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, ed. cit., pp. 59-61.

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 vida²¹. Pero además, Rawls parece desconocer que en la vida pública, ninguna lealtad u obediencia puede ser tan esencial para nuestro sentido de quiénes somos. “A diferencia de nuestros vínculos con la familia y los amigos, la devoción hacia una ciudad o nación, hacia un partido o causa, no podría ser lo suficientemente profunda como para ser definitiva”²².

No obstante, la discontinuidad del liberalismo rawlsiano señalada por Dworkin, no lo hace inviable únicamente para el ciudadano de a pie, sino también para el juez o el político. A juicio de Dworkin, cuando deben decidir cuestiones públicas, el juez o el senador ya tienen, o saben cómo cultivar alguna idea de cuál de las interpretaciones de la moralidad política que están en disputa es más justa o es más atractiva. De este modo, tenemos que confiar en lo que creemos que es *verdadero* respecto de la justicia para poder decidir qué interpretación de nuestras propias tradiciones es mejor²³.

En el mismo sentido sustenta su objeción Jeremy Waldron, para quien imaginar que la política deliberativa como la de Rawls es posible, implica imaginar que la gente puede alcanzar acuerdos sobre algunas de estas cuestiones procedimentales, aunque discrepan sobre las cuestiones sustantivas que los procedimientos deben aflojar. En otras palabras, “es imaginar que las cuestiones procedimentales y las cuestiones sustantivas son en cierto sentido separables”²⁴. En otras palabras, una importante objeción a la propuesta rawlsiana es si es razonable, válido y posible esperar que los ciudadanos que creen firmemente en doctrinas filosóficas, morales o religiosas –hecho que Rawls reconoce– pueden prescindir de éstas en las discusiones políticas, más aún teniendo en cuenta que, como hace notar el profesor de la Universidad de Nueva York, dichas convicciones y creencias hacen parte de nuestra vida cotidiana.

Por ello, la imposibilidad de 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”²⁵.

²¹ Cfr. C. Peña, *Rawls: el problema de la realidad y la justificación en la filosofía política*, ed. cit., p. 49.

²² M. Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia*, trad. de María Luz Melon, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 225.

²³ Cfr. R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, ed. cit., p. 83.

²⁴ Cfr. J. Waldron, *Derecho y desacuerdos*, trad. de José Luis Martí y Águeda Quiroga, Madrid, Marcial Pons, 2005, p. 190.

²⁵ T. McCarthy, “Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue”, *Ethics*, vol. 1, p. 52.

Waldron coincide en ello al afirmar que, para que se pueda reflexionar en política debo estar dispuesto a resolver, de una manera relativamente imparcial, la cuestión de qué debe hacerse respecto del hecho de que las personas como yo en la sociedad discrepan con las demás acerca de la justicia. Y esta concesión puede ser muy exigente, pues no se trata de trazar unas reglas neutrales para un club de debate²⁶. En este sentido, si no es posible para los ciudadanos llevar sus pretensiones de verdad o validez al dominio político se les estará negando también la posibilidad de introducir en el debate público todos los recursos argumentativos para subvertir los consensos existentes²⁷ y para proponer unos nuevos temas, enfoques y acuerdos. Del mismo modo, Horton lleva a cabo una analogía entre los puntos de vista políticos de base religiosa y un ecologista profundamente convencido de que el futuro a largo plazo de la vida humana sobre el planeta está seriamente amenazado por el actual modelo de actividad económica. En este evento, el autor hace notar que no hay “razón alguna para que el ecologista *deba* tratar su punto de vista como una concepción del bien o como una doctrina comprensiva que sería poco razonable tratar de imponer a otros. En realidad, si tuviera razón, podría ser altamente irresponsable por su parte tratar su opinión de esa forma. Porque hacerlo significaría hacer conscientemente menos de lo que podría para evitar un estado de cosas desastroso”²⁸.

Leif Wenar también ha impugnado la pretensión rawlsiana de eludir los argumentos filosóficos y religiosos en el debate político. Su artículo “Political Liberalism: An Internal Critique” puede interpretarse como un alegato en contra de la exigencia rawlsiana de definir lo razonable y la concepción política según requisitos epistémicos o quasi-epistémicos que las principales religiones históricas no estarían en disposición de aceptar, pues a su juicio, “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 comprehensivas”²⁹. En efecto, 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 comprehensivos, pero les

47

²⁶ Cfr. J. Waldron, *ed. cit.*, p. 190.

²⁷ Cfr. J. Rodríguez Zepeda, *La política del consenso. Una lectura crítica de El liberalismo político de John Rawls*, *ed. cit.*, p. 149.

²⁸ Cfr. J. Horton, “El conflicto político y la autoridad de la filosofía política”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, No. 23 (2004), p. 20.

²⁹ L. Wenar, “Political Liberalism: An Internal Critique”, en *Ethics*, vol. 106, No. 1 (1995), p. 56. El destacado en cursivas es mío.

prohibiría “hablar” de ellos en el foro político apelando al uso no institucional implicado en la consideración comprehensiva de la concepción política. Tal autonomía de la argumentación política podría poner en juego la estabilidad de sus creencias si no fuese posible sostenerlas con argumentos meramente religiosos³⁰. Incluso, una vertiente más común de hipocresía se grafica en el ejemplo que trae a colación Escámez Navas, al referirse a una adhesión de los ciudadanos a las doctrinas en forma *parcialmente comprehensiva*. Este es el caso de alguien que se declara católico (como lo hace el 80 por cien de los españoles), no alberga dudas acerca de la existencia de Dios, pero simultáneamente aprueba la eutanasia y estima la homosexualidad como una opción personal tan respetable como la heterosexualidad, como manifiestan el 62 y el 65 por 100 de los españoles, respectivamente³¹. En esta perspectiva, la propuesta deliberativa rawlsiana contemplaría como prototipo de creyente a aquél que acepta *parcialmente* los principios de su religión, un fenómeno que quizás puede estar extendido en el mundo contemporáneo, pero que sugiere un criterio arbitrario para definir qué es admisible o no en el debate público de las diferentes doctrinas comprehensivas.

Frente a este dilema de la propuesta rawlsiana, Rodríguez Zepeda sugiere que la alternativa para las doctrinas comprehensivas religiosas estaría en la hipocresía o en la esquizofrenia, puesto que muchas doctrinas comprehensivas razonables se verían obligadas a argumentar en el dominio político mediante un lenguaje –en el caso de Rawls, se trata del lenguaje liberal de los derechos– que históricamente ha sido construido a contracorriente de su racionalidad y sus intenciones morales y políticas³². El problema consiste no en que Rawls pretenda que, por ejemplo, las visiones religiosas acepten los valores y principios de una concepción política, sino que pretenda que deban “creer” que ésta es la única manera razonable de pronunciarse en el foro político. De este modo, para el profesor de la Universidad Autónoma Metropolitana, la idea de independencia normativa y argumental de la concepción política respecto de las doctrinas comprehensivas, en su pretensión de garantizar para la política un espacio común de diálogo y debate, termina por exigir a las doctrinas comprehensivas que se dividan de manera “esquizoide” o, que

³⁰ Cfr. J. Rodríguez Zepeda, *La política del consenso. Una lectura crítica de El liberalismo político de John Rawls*, ed. cit., p. 174.

³¹ Cfr. S. Escámez Navas, “El estado de la virtud. Sobre la noción de tolerancia en el liberalismo político de John Rawls”, en *Isegoría*, No. 31 (2004), pp. 68-69.

³² 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.

si tienen conciencia de la división, actúen con hipocresía en el dominio político³³.

En este sentido, la propuesta rawlsiana entra en contradicción con el deber moral de coherencia que a los católicos, por ejemplo, les plantea la enseñanza social de la Iglesia, según el cual, en los fieles laicos no puede haber dos vidas paralelas: por una parte, la denominada vida “espiritual”, con sus valores y exigencias; y por otra, la denominada vida “secular”, esto es, la vida de familia, del trabajo, de las relaciones sociales, del compromiso político y de la cultura³⁴. Pero la contradicción no sólo se presenta con un imperativo moral y religioso. También con una necesidad antropológica de autenticidad. De allí que, según Joseph Raz, debemos encontrar una interpretación razonable de la idea intuitivamente atractiva de que los principios políticos deben ser accesibles a las personas *tales como son*. De esta forma, la política debe considerar a las personas como son, debe ser accesible a ellas, y debe ser capaz de conseguir su consentimiento sin esperar que cambien de ninguna manera radical³⁵.

Si bien Rawls abogó en sus escritos finales por una concepción más amplia de la cultura política pública representada en su revisión de la idea de razón pública, los requisitos de participación en ésta no fueron modificados, más bien, cada vez parece más optimista en el hecho según el cual el ejercicio de estipulación o traducción conlleva a un consenso más abierto y sincero entre los ciudadanos, de tal forma que, respetando las diferentes motivaciones y las razones de quienes suscriben las doctrinas comprensivas, se va estableciendo un tipo de sociedad en la que se hiciese innecesaria la desobediencia civil y la resistencia consciente³⁶. En otras palabras, si bien Rawls parece estar dispuesto a remover cualquier obstáculo que pueda impedir el advenimiento del consenso entrecruzado, no pone en duda que la estipulación no fuese posible para aquellos que únicamente tenían un solo lenguaje –como el moral o ético, el metafísico, o el religioso– para intervenir en el foro político público.

Así las cosas, una sugerente explicación de la auto-abnegación que el liberalismo de Rawls impone a los creyentes se encuentra parafraseando a Amy Gutmann, quien señala que, en consonancia con el dogma democrático, no está en discusión la libertad de expresión, la cual por lo demás es reconocida como un derecho fundamental en las democracias.

³³ Cfr. J. Rodríguez Zepeda, *ed. cit.*, p. 228.

³⁴ Cfr. Congregación para la Doctrina de la Fe, “Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política”, 2002, n. 6.

³⁵ Cfr. J. Raz, *ed. cit.*, p. 108. El destacado en itálicas es mío.

³⁶ Cfr. J. Rawls, *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”*, trad. de Hernando Valencia Villa, Barcelona, Paidós, 2001, p. 180.

“La cuestión reside en el valor público de esgrimir argumentos con un fundamento religioso acerca de las cuestiones jurídicas y políticas, o en otros términos, lo que está en juego es que los argumentos religiosos pretenden convertirse en *fundamento* de políticas públicas y de leyes coactivas”³⁷. Personalmente tengo la impresión de que ésa fue precisamente la sospecha que siempre rondó al profesor Rawls.

Ahora bien, paradójicamente el propio Rawls habría sido destinatario de tal ejercicio de auto-abnegación, pues si se tiene en cuenta lo revelado por Joshua Cohen y Thomas Nagel acerca de su escrito temprano “On my religion”, que fuera encontrado después de su muerte y que ha permanecido inédito, una de sus grandes preocupaciones habría sido elaborar una teoría de la justicia que tomara en serio la experiencia personal de fe religiosa que él mismo vivió intensamente en su juventud³⁸.

4. Política *contra* ética o la escisión del ámbito público

50

Finalmente, otra gran objeción a la propuesta rawlsiana impugna precisamente la distinción entre el ámbito público y no público, es decir, su pretensión de superar la férrea separación moderna entre lo público y lo privado. De nuevo el embate viene desde la vida práctica, pues la normalidad de la política democrática parece inevitablemente destinada a contener argumentos comprehensivos aún en el foro político de la razón pública. “Si la divisa rawlsiana de que la concepción política ha de fundarse en la cultura política de las democracias constitucionales pretende tener connotaciones empíricas, bastaría con un somero repaso a la política democrática efectiva para encarar la práctica imposibilidad de una “prohibición moral” de los argumentos comprehensivos en el terreno de la razón pública”³⁹. Una versión de tal separación es la discontinuidad entre la ética y la política. Para Ronald Dworkin, la división entre las perspectivas personal y política tiene su contrapartida en la distinción entre la filosofía política y la ética –que la concibe como las convicciones y los proyectos personales–. En este marco, la ética debe ser parte de la fundamentación del liberalismo, de modo que la perspectiva política liberal cuadre con una descripción plausible y atractiva de cómo la gente debería pensar y actuar en sus vidas

³⁷ Cfr. A. Gutmann, *La identidad en democracia*, Buenos Aires, Katz, 2008, pp. 233 y 236.

³⁸ Cfr. J. Cohen and T. Nagel, “John Rawls: On My Religion. How Rawl’s political philosophy was influenced by his religion”, en *Times Literary Supplement*, march 18 of 2009.

³⁹ J. Rodríguez Zepeda, *La política del consenso. Una lectura crítica de El liberalismo político de John Rawls*, ed. cit., p. 89.

privadas. Al menos, apunta Dworkin, el liberalismo no debería chocar con nuestras convicciones éticas, pero sería más convincente si además puede entenderse como derivado de ellas⁴⁰. No obstante, el liberalismo rawlsiano exige que nos distanciemos de una parte considerable de la ética en ocasiones políticamente importantes como las elecciones, y en el caso de los funcionarios estatales, en sus decisiones públicas. De este modo, el liberalismo político de John Rawls parece pedirnos que, aunque sólo sea en esas ocasiones, dejemos de lado cualquier convicción que tengamos acerca del bienestar. Es decir, convicciones acerca de la buena vida, acerca de qué vidas son exitosas o satisfactorias, y cuáles son fracasadas o han sido desperdiciadas. El problema, argumenta Dworkin, es que, nuestra perspectiva personal es todo lo que no es la perspectiva política liberal: no somos neutrales e imparciales en la vida cotidiana, pues estamos comprometidos y vinculados. Más aún, nadie vivo puede ser neutral respecto del éxito o el fracaso de la empresa de vivir, en suma, “nadie que tenga convicciones religiosas ardientes puede dejarlas de lado cuando considera lo que debería ser su propia vida”⁴¹. Dworkin arremete contra la máxima estatal de la neutralidad, toda vez que “no lamentamos nuestro compromiso personal, nuestra parcialidad, y nuestra falta de distancia, no luchamos por superarlos como signos de debilidad. Al contrario: creemos que son humanos y adecuados. Sólo un zombie, pensamos, sería neutral respecto de la buena vida en las decisiones que tomara concernientes a sí mismo y a los demás, y sólo un monstruo no se sentiría más afectado por el dolor de su hijo que por el llanto de un extraño”⁴². En este sentido, la filosofía política rawlsiana debería reconocer una mayor continuidad entre el pensamiento ordinario acerca de la política y la filosofía política normativa⁴³.

En este orden de ideas, se ha señalado la dificultad práctica de diseñar un sistema institucional capaz de alentar una “estrategia de evitación”⁴⁴, es decir, la dificultad de erigir barreras institucionales entre las opiniones no oficiales y el discurso oficial, esto es, la dificultad de eliminar, o poner entre paréntesis en el debate público los valores y las creencias controvertidas⁴⁵, más aún si, en razón del pluralismo razonable, Rawls parte del supuesto de que ninguna confesión pretende monopolizar la ética o la justicia públicas. Por consiguiente, tampoco tendría sentido relegarlas obligadamente a lo

⁴⁰ Cfr. R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, ed. cit., p. 54.

⁴¹ Cfr. *ibidem.*, pp. 54-55.

⁴² *Ibidem.*, p. 56.

⁴³ Cfr. J. Horton, “El conflicto político y la autoridad de la filosofía política”, ed. cit., p. 23.

⁴⁴ R. Gargarella, ed. cit., p. 206.

⁴⁵ Cfr. T. McCarthy, ed. cit., p. 52.

privado, ignorando o acotando con ello su positiva dimensión social⁴⁶.

Robert P. George critica la exclusión de los argumentos comprensivos aseverando: “¿Cómo se puede sostener esta negación independiente de una evaluación de los méritos de los argumentos específicos que los “creyentes racionalistas” presentan en su argumentación política pública –argumentos que la idea de Rawls de “razón pública” pretende excluir de antemano sin necesidad de recurrir a su solidez y racionalidad o a la veracidad o falsedad de los principios y propuestas que apoyan–? [...] Lo que hace de un “creyente racionalista” un “racionalista” es precisamente su convicción de que sus principios pueden justificarse a través de la argumentación racional. Los argumentos que ofrece como forma de justificar sus principios y sus aplicaciones a temas políticos específicos pueden ser sólidos o débiles. Si son sólidos, en ese caso Rawls no puede dar ninguna razón para excluir los principios que reivindican sobre la base de que son razones ilegítimas para la acción política; si son débiles, entonces deberían ser rechazados, precisamente por esto, y no porque los principios que apoyan sean, en el sentido de Rawls, “no públicos””⁴⁷. Paradójicamente, el propio Rawls sostiene en *Teoría de la justicia* que “por regla general una concepción de la justicia es razonable en proporción a la fuerza de los argumentos que puedan ofrecerse para adoptarla en la posición original”⁴⁸.

La dificultad apuntada no se centra exclusivamente en los argumentos filosóficos o religiosos, como si fuesen los únicos incapaces de no inmiscuirse en las cuestiones políticas. La cuestión involucra también a las concepciones morales. Así por ejemplo, Rawls alude tangencialmente a la discusión acerca de las uniones homosexuales. Si bien en nuestro tiempo este asunto pareciera centrarse públicamente en una cuestión de derechos y no –al menos *prima facie*– de moral o religión, difícilmente los sujetos legislativos y judiciales, o los ciudadanos en caso de que el asunto sea sometido a votación –todos ellos obligados, según Rawls, al uso público de la razón–, podrán encuadrar estrictamente en el marco de los derechos fundamentales y sin aludir públicamente a argumentos y valores comprensivos desde el punto de vista de la teoría del liberalismo político, la cuestión del reconocimiento o no de lo que se ha llamado el “derecho a la libre preferencia sexual”⁴⁹.

⁴⁶ Cfr. A. Ollero, “Derecho y moral entre lo público y lo privado. Un diálogo con el liberalismo político de John Rawls, *ed. cit.*, p. 38.

⁴⁷ R. George, *Moral pública*, Santiago de Chile, IES, 2009, p. 137.

⁴⁸ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, *ed. cit.*, p. 322.

⁴⁹ Cfr. J. Rodríguez Zepeda, *La política del consenso. Una lectura crítica de El liberalismo político de John Rawls*, *ed. cit.*, p. 90.

5. ¿Justicia sin bien, y política sin conflicto? Los argumentos filosóficos y religiosos bajo sospecha

Para terminar, no se puede dejar de hacer referencia a la principal crítica comunitarista a la propuesta rawlsiana, que versa sobre la imposibilidad de prescindir de una concepción acerca del bien para la formulación de una teoría de la justicia y por extensión, del consenso entrecruzado. De cara al objeto de estudio de este texto, me interesa traer a colación que cuando Michael Sandel justifica esta crítica, apunta que la falencia de la propuesta rawlsiana es no reconocer que la religión juega un papel importante en el concepto de la justicia, y que lleva a cultivar hábitos y disposiciones que hace *buenos ciudadanos*⁵⁰. Además, sino se reconoce que la religión hace dicha contribución a las concepciones del bien, el derecho a la libertad religiosa se verá debilitado⁵¹ postulándose como una garantía de los ciudadanos meramente formal. Waldron hace notar cómo “si una tradición religiosa o filosófica ha nutrido una concepción del bien rica e ingeniosa, sería extraño esperar que sus sacerdotes, ideólogos o filósofos no hayan desarrollado esta concepción también en una dirección social o política”⁵². A juicio del jurista neozelandés, allí reside uno de los errores conceptuales del profesor de Harvard, pues como no se puede desligar una concepción del bien de su correlativa concepción de la justicia, la adhesión a la justicia como imparcialidad rawlsiana es, en el mejor de los casos, un mero *modus vivendi*⁵³. Con ello el profesor de la Universidad de Nueva York sugiere no sólo la intrínseca dependencia entre el bien y la justicia, sino además, entre la justicia y la cuestión de la verdad, toda vez que, “si una sociedad bien ordenada es una sociedad justa, y si Rawls tiene razón en sus ideas sobre la justicia, entonces una sociedad bien ordenada *será* aquella en la que predominen los principios que él defiende, y no otros. Después de todo, no hay nada más importante que la justicia en la estructura básica de la sociedad. Tener la creencia de que la justicia exige X y no Y es tener la creencia de que no se hará otra cosa que X y que comprometerse o dar

⁵⁰ Cfr. M. Sandel, *The Limits of Communitarianism*, Preface to the Second Edition *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. xii. El destacado en itálicas es mío.

⁵¹ Cfr. *Ibidem.*, p. xiv.

⁵² Cfr. J. Waldron, *ed. cit.*, pp. 191-192.

⁵³ Cfr. *ibidem.*, pp. 193-193.

cabida a Y sería pernicioso”⁵⁴. Como se puede deducir, Waldron impugna –aunque no explícitamente– el escepticismo epistemológico rawlsiano, así como el carácter meramente modular de su propuesta. Pero la impugnación de la abstención epistémica –como la denomina Joseph Raz–, también arroja consecuencias decisivas frente al tratamiento de la verdad por parte del autor de *Liberalismo político*. El profesor de Oxford señala que recomendar una teoría de la justicia para nuestras sociedades equivale a recomendarla como la teoría de la justicia más justa, la verdadera, razonable, o válida. De allí que “no puede haber justicia sin verdad”⁵⁵, y por consiguiente –nuevamente cuestionando la propuesta rawlsiana–, no se ha dado una razón suficiente “para que la filosofía política abandone sus objetivos tradicionales de comprender los presupuestos morales de las instituciones existentes, ejercer la crítica con respecto a ellas y abogar por otras mejores, siempre a la luz de la razón y la verdad”⁵⁶.

La impugnación a la evitación por parte de Rawls del problema del bien no sólo ha venido desde la trinchera comunitarista. También desde la tradición del republicanismo liberal. Así por ejemplo, Jürgen Habermas enfatiza que el Estado tiene necesidad de las reservas para la creación de sentido que pueden aportar las comunidades religiosas en el debate público⁵⁷. El Estado liberal requiere esta aportación en cuanto pretende la integración política de todos los ciudadanos más allá del simple *modus vivendi*⁵⁸, que es precisamente el estado que Rawls pretende superar con la idea del consenso entrecruzado. Por tal motivo, el Estado debe cuidar su relación con todas las fuentes culturales de las que se alimenta la conciencia normativa y la solidaridad de los ciudadanos⁵⁹. En consecuencia, tal apertura cognitiva a las manifestaciones religiosas en la esfera pública puede ser exigida a todos los ciudadanos, toda vez que es coherente con las premisas normativas del Estado constitucional, así como con el *ethos* democrático de la ciudadanía⁶⁰.

La ineficacia del liberalismo rawlsiano para resolver los conflictos obedece, a mi juicio, a dos causas: i) la discontinuidad entre ética y política; y ii) el carácter antropolítico de la versión rawlsiana del liberalismo. La discontinuidad entre ética y política llevan a Rawls a situar a la política –cuyo objeto es la justicia, su sujeto es el individuo esencialmente racional, y cuyo *telos fundacional* es el establecimiento de la Constitución ideal⁶¹– como el único

⁵⁴ J. Waldron, *ed. cit.*, p. 189.

⁵⁵ Cfr. J. Raz, *ed. cit.*, pp. 82-83.

⁵⁶ *Ibídem.*, p. 96.

⁵⁷ Cfr. J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, *ed. cit.*, p. 138.

⁵⁸ Cfr. J. Habermas, y Joseph Ratzinger, *ed. cit.*, p. 44.

⁵⁹ Cfr. *ibídem.*, p. 43.

⁶⁰ Cfr. J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, *ed. cit.*, p. 147.

⁶¹ Cfr. H. Schettino, “Rawls y la política”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*,

ámbito de legitimidad y validez pública, desconociendo con ello nuestro deseo de coherencia no sólo dentro, sino también más allá de nuestras creencias específicamente políticas, pues a fin de cuentas, “queremos... más que coherencia. Queremos que nuestras convicciones, globalmente, constituyan un sistema, no sólo un conjunto; esperamos que nuestras convicciones políticas sean nutridas, y no meramente toleradas, por nuestra teoría económica, por nuestra psicología, y por nuestra metafísica”⁶². Por consiguiente, argumenta Dworkin, no se debe intentar excluir del debate público las convicciones más profundas de las personas. Al contrario, “tenemos que esforzarnos por generar en el seno de la sociedad civil un debate genuino sobre dichas convicciones profundas”, lo cual conduce a que los liberales intenten convencer a los conservadores religiosos⁶³ de que su pretensión de fundir religión y política del modo que proponen hoy (en Estados Unidos) es un *error* porque contradice ciertos principios básicos de su fe. Los conservadores, a su vez, deben intentar demostrarle a los liberales que su juicio es equivocado⁶⁴. No obstante, para Rawls, las concepciones cuya matriz sea una perspectiva ética, en la medida que promueven una discusión acerca del bien y la verdad, están sometidas a la sospecha de su potencial peligrosidad.

Acerca de la segunda causa, varios autores han hecho notar que el liberalismo rawlsiano es profundamente antropolítico, que contiene una déficit de política⁶⁵ o que, simplemente, no se toma la política en serio⁶⁶, puesto que no hay en él una reflexión sobre el conflicto, el ejercicio del poder político, los actores de la política, la necesidad de la negociación, entre otros⁶⁷. En efecto, una teoría que no sólo quiere fomentar un consenso entrecruzado tiene que ser en este sentido *política y no metafísica*. “Pero de ahí no se sigue que la teoría política pueda moverse “completamente en el campo de lo político”, puntualiza Habermas⁶⁸.

El carácter estrictamente normativo de la política rawlsiana, y con ello su desdén por recoger elementos de la vivencia real de la política entre los ciudadanos y los funcionarios públicos explica en parte el fracaso de su teoría

No. 14 (1999), p. 90.

⁶² R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, ed. cit., p. 52.

⁶³ Dworkin alude al movimiento neoconservador o a la derecha republicana, muy influyente en la administración de George W. Bush (2001-2009).

⁶⁴ Cfr. R. Dworkin, *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político*, ed. cit., p. 89. El destacado en itálicas es mío.

⁶⁵ J. Rodríguez Zepeda, “La debilidad política del liberalismo de John Rawls”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, No. 14 (1999), p. 73.

⁶⁶ Cfr. J. Horton, “El conflicto político y la autoridad de la filosofía política”, ed. cit., p. 21.

⁶⁷ Cfr. H. Schettino, ed. cit., p. 105.

⁶⁸ Cfr. J. Habermas y J. Rawls, ed. cit., p. 149.

normativa, o en otros términos, por qué esta no funciona. Dicho enfoque condiciona su perspectiva de cara a los conflictos sociales. En efecto, como vimos anteriormente, Rawls propone su teoría dentro de los márgenes de las doctrinas razonables, las cuales conducen a un pluralismo razonable. Entre tanto, Schettino hace notar cómo Rawls desconoce que una de las fuentes de conflictos políticos es el pluralismo irrazonable, es decir, el pluralismo que enfrenta concepciones irreductibles y no modulares. Para este tipo de conflictos la propuesta del profesor de Harvard no ofrece soluciones, pero además, ni siquiera ofrece la posibilidad de ser formulado teóricamente⁶⁹ toda vez que no es contemplada su ocurrencia. En efecto, para Rawls sólo parece haber choques entre doctrinas, y no ciudadanos de carne y hueso que pretenden ser coherentes con las mismas en su vida cotidiana.

Como consecuencia del carácter antipolítico del liberalismo rawlsiano, así como de su discontinuidad entre ética y política, la razón pública deviene ineficaz para resolver los conflictos. Sobre este asunto, el profesor Grueso escribe: “La razón pública sería, entonces, más que una forma de dar salida a los conflictos, una forma de ahogarlos [...] En general, Rawls entiende las posiciones ideológicas y de intereses como actitudes prepolíticas incapaces, por sí mismas, de avanzar hacia consensos, así sean precarios y temporales, para la convivencia política. Por ello, prefiere evitar su negociación directa y propone que, para lograr un consenso más confiable, esas posiciones dejen de lado su inicial crudeza y se reinterpreten en términos de un lenguaje propio de la institucionalidad liberal”⁷⁰.

Con ello, hemos llegado a lo que, a mi modo de ver es un callejón sin salida en la obra de John Rawls y es que este autor, al tener siempre presente el prejuicio de que las doctrinas religiosas conllevan a la inestabilidad social, sugiriendo en varias oportunidades el carácter subversivo que éstas pueden representar en la vida democrática, pero al mismo tiempo, desear que se integren en el consenso entrecruzado y suscriban abierta y sinceramente su propuesta política liberal, no puede más que mantener la sospecha sobre su real contribución a la vida democrática. Él mismo reconoce que las doctrinas religiosas, morales o filosóficas deben probar no su razonabilidad, porque, como vimos, Rawls la presume, pero sí su legitimidad pública, que es precisamente todo lo contrario de lo que acaece con los principios políticos, los cuales gozan del *principio liberal de legitimidad*, que implica que para ser consideradas razonables, las concepciones políticas sólo deben justificar que las Constituciones satisfagan este principio⁷¹.

⁶⁹ Cfr. H. Schettino, *ed. cit.*, pp. 99 y 104.

⁷⁰ D. I. Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo. La metafilosofía del último Rawls*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores y Universidad del Valle, 2009, pp. 81-82.

⁷¹ Cfr. J. Rawls, “Guía de lectura de *El liberalismo político*”, *ed. cit.*, p. 98.

Frente al catolicismo, tal sospecha *de iure* es paradójica, si se tiene en cuenta que algunos autores han precisado que no es propio de la Iglesia ser Estado o una parte del Estado, pues al confundirse con éste destruye tanto la naturaleza del Estado como la suya propia. La Iglesia es, por lo demás, “una comunidad de convicciones”⁷², y la propuesta oficial del Magisterio no apunta a la confesionalidad del Estado, como se puede concluir de una atenta lectura del Concilio Vaticano II y de las últimas encíclicas papales⁷³. Pero además, “disociar las convicciones religiosas de las políticas [...] no va necesariamente de la mano con la separación entre la Iglesia y el Estado”⁷⁴, como hace notar Amy Gutmann, y como ha señalado también Jürgen Habermas.

Escámez plantea que Rawls habría empezado a concebir las diferencias entre las concepciones del bien con arreglo al modelo conceptual de las discrepancias religiosas que, al radicar en la fe, no pueden superarse mediante el diálogo racional⁷⁵, sino que por el contrario, únicamente pueden acordar un compromiso, un mero *modus vivendi*⁷⁶. Quizás por ello el lugar que les concede suscita tantas preguntas y evidencia varias contradicciones internas, pues al fin de cuentas dentro de su propuesta teórica subyace un profundo e irredimible escepticismo, y paradójicamente, una desconfianza hacia el diálogo racional cuando están en juego posturas filosóficas y religiosas. No obstante, al mismo tiempo, el citado profesor de la Universidad de Málaga destaca que las divisiones sociales de base religiosa proveen a Rawls del modelo conceptual e histórico para comprender las divergencias de convicción irreductibles, también la forma en que históricamente se han articulado tales divisiones le ofrece la respuesta adecuada al problema del pluralismo. De allí que la institución de la tolerancia religiosa como solución a las guerras religiosas es un referente continuo en la reflexión rawlsiana acerca de cómo afrontar el hecho del pluralismo⁷⁷. Lo que quizás no entrevé Rawls es que, dar por supuesta una *tentación fundamentalista de las religiones en general* implica dejarse llevar por un prejuicio cultural; y del mismo modo, dar por hecho que dicha tentación es invencible supone suscribir un paradójico *fundamentalismo alternativo de cuño laicista*⁷⁸, con lo cual, el dilema entre el laicismo y el fundamentalismo para encarar

⁷² Cfr. J. Ratzinger, *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*, 2^a ed., Madrid, Rialp, 1998, pp. 39 y 105.

⁷³ Cfr. *Gaudium et Spes*, 76, *Deus Caritas est*, 28.

⁷⁴ A. Gutmann, *La identidad en democracia*, ed. cit., p. 214.

⁷⁵ Cfr. S. Escámez Navas, ed. cit., p. 51.

⁷⁶ Cfr. J. Rawls, “Guía de lectura de *El liberalismo político*”, ed. cit., p. 95.

⁷⁷ Cfr. S. Escámez Navas, ed. cit., p. 51.

⁷⁸ Cfr. A. Ollero, “Derecho y moral entre lo público y lo privado. Un diálogo con el liberalismo político de John Rawls”, ed. cit., p. 30.

las relaciones entre política y religión⁷⁹ continúa irresoluble en la obra rawlsiana.

El prejuicio de John Rawls con los argumentos filosóficos y religiosos se explica por una cuestión filosófica, y es su crítica radical a la metafísica, y con ella, a toda concepción que invoque fundamentos últimos para justificar su validez pública. Peña cuestiona en el liberalismo político lo que él llama 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 postura⁸⁰.

De este modo, dado que los argumentos religiosos mantienen una conexión con elementos filosóficos de generalidad, universalidad y verdad, Rawls parece rechazar su pretensión de visibilidad pública en bloque, porque al fin y al cabo, enarbolan la misma pretensión de veracidad y universalidad pública. Esta conclusión queda demostrada, a mi modo de ver, en el tratamiento que el autor le da a las que llama *razones fundantes*, las cuales concibe como aquellas razones consideradas por quienes las invocan como un fundamento verdadero, una base verdadera, ya sea religiosa, filosófica o moral, de los ideales y de los principios de las razones públicas y de las concepciones políticas de la justicia⁸¹. Así por ejemplo, cuando alude a los “empates” en la razón pública, es decir, a la ausencia de un resultado definitivo –en uno u otro sentido–, el autor aclara que si en este evento los ciudadanos invocaran las razones fundantes de sus concepciones generales, violarían el principio de reciprocidad, y faltarían al honor, como lo hace un juez cuando apela a sus propias convicciones políticas para resolver un caso⁸². Con el prejuicio anti-metafísico de Rawls, y las consecuencias que este trae para el tratamiento del carácter público de los argumentos filosóficos y religiosos, los cuales son vistos con reservas y sospechas debido a su presunto carácter desestabilizador, se confirman los dilemas que he apuntado a su propuesta liberal: la limitación de la agenda del debate público, la auto-abnegación o hipocresía que le impone a los creyentes, y la contraposición entre política y ética, o la escisión del ámbito público.

Así las cosas, dado que los argumentos filosóficos y religiosos mantienen una pretensión de verdad, quedan cobijados por el prejuicio anti-metafísico de Rawls, lo cual permea todo su planteamiento teórico, particularmente el enfoque que ofrece del mismo como una cuestión de disputas por la verdad,

⁷⁹ Cfr. I. Garzón Vallejo, “¿Laicismo o fundamentalismo? Razones para replantear un debate contemporáneo”, en *Humanitas*, No. 49 (2008), pp. 42-59.

⁸⁰ Cfr. C. Peña González, “La tesis del “consenso superpuesto” y el debate liberal-comunitario”, en *Estudios Públicos*, No. 82 (2001), p. 179.

⁸¹ Cfr. J. Rawls, “Guía de lectura de *El liberalismo político*”, *ed. cit.*, p. 111, nota 30.

⁸² Cfr. *ibidem.*, p. 104.

más que por el reconocimiento o la posibilidad de tener visibilidad pública en una sociedad postsecular. Como lo explica Carlos Peña: el hecho del pluralismo que Rawls identifica parece suponer identidades previamente constituidas que, nada más se disputan la verdad de sus pretensiones y no el reconocimiento de los mundos que reivindican. En el “mundo de la vida”, o en la sociedad pluralista y postsecular actual, no es la verdad sino el *reconocimiento* lo que se reclama. La idea de lo público en Rawls, que lo concibe más vinculado al significado que a la identidad, relega al espacio de lo privado, o quizás, en sus términos, al ámbito de lo no-público, el problema de las identidades⁸³.

En este orden de ideas, dado que los argumentos filosóficos y religiosos se ven cobijados bajo la sospecha antide democrática, y la posibilidad de su contribución al debate político es fuertemente condicionada, con ello quedan en entredicho dos aspectos del liberalismo político rawlsiano: su carácter abierto e inclusivo, asuntos que, por lo demás, tocan el corazón mismo del talante liberal de la teoría. Pero además, ello tiene una consecuencia práctica y es el condicionamiento del papel público que pueden jugar los creyentes, si es que éstos no logran estipular o traducir sus doctrinas a un lenguaje político liberal, que se presume universal. Lo paradójico es 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, –precisa el profesor oxonense–, las preferencias de todos ellos tienen *igual peso*⁸⁴. El prejuicio anti-metafísico de Rawls lo lleva a sugerir cierta asimetría en el ámbito público entre creyentes y no creyentes, o entre quienes invocan principios comprensivos filosóficos y quienes no, o al menos no lo reconocen abiertamente.

Por lo tanto, es válido preguntar: ¿qué tanto cierra la política rawlsiana el juego a otras opciones políticas en pro del *statu quo* liberal? Si esa política tiene opciones reales, ¿sería lo suficientemente amplia como para permitir transformaciones que satisfagan, incluso, ciertas demandas de posiciones no liberales?⁸⁵ Por lo demás, este enfoque trae consigo lo que Cruz Prados ha llamado el “déficit de esfuerzo filosófico político”, pues al aceptar la cultura política de las sociedades democráticas liberales como fundamento válido para un orden político correcto –incluso aunque se diga que tal orden sólo es correcto para este tipo de sociedades–, equivale a eximirse de la tarea de llevar a cabo un auténtico ejercicio de filosofía

⁸³ Cfr. C. Peña González, “La tesis del “consenso superpuesto” y el debate liberal-comunitario”, *ed. cit.*, p. 186.

⁸⁴ Cfr. J. Raz, *ed. cit.*, p. 106.

⁸⁵ Cfr. D. I. Grueso, *ed. cit.*, p. 80.

política⁸⁶, que implica, entre otras cosas, interrogarse insistentemente cuál es el mejor régimen político.

Es cierto que, al no negar tajantemente la visibilidad pública de las doctrinas filosóficas y religiosas se deslinda de la versión liberal ilustrada más recalcitrante. Sin embargo, con su negativa a incorporar positiva y ampliamente dichos argumentos al *ethos* político democrático termina dejando un espacio que es llenado por su propio desarrollo teórico, es decir, por los valores de la tradición liberal, que, amén de su propia historia resultan ser muy lánguidos en este aspecto concreto, habida cuenta de que dicha tradición se construyó básicamente como una propuesta contra el *status quo* político y cultural, y en forma predominantemente negativa o reactiva, es decir, con la pretensión de limitar la coerción del poder público sobre el sujeto individual. Por consiguiente, la propia concepción política de la justicia como equidad termina convirtiéndose en lo que Rawls inicialmente rechazó, y pretendió matizar años después atendiendo las críticas que recibió *A Theory of Justice*: en una cosmovisión más, en una versión comprensiva del liberalismo cuya matriz es una concepción sustantiva de la justicia, y no meramente procedural como pretende, pues al fin y al cabo, al diseñar un sistema constitucional no se puede prescindir de las soluciones concretas que este produce⁸⁷. En este marco, el liberalismo político rawlsiano deviene en una versión heredera de la versión kantiana del liberalismo, aunque más sofisticada, sistemática y por supuesto, aggiornada al contexto socialdemócrata contemporáneo.

Pero además, restringir *a priori* la validez discursiva pública de los argumentos filosóficos o religiosos contradice una perspectiva democrática. Así lo hace notar Amy Gutmann, quien sugiere asumir éstos como “razones convergentes”, como complemento de las buenas razones para las leyes y políticas públicas, toda vez que pueden ayudar a fortalecer el compromiso con los derechos fundamentales. “En un contexto democrático, no se puede suponer que los argumentos religiosos o los seculares, en sí mismos, sean beneficiosos para el público, pero tampoco se puede presuponer lo contrario”⁸⁸. La profesora de la Universidad de Pensilvania trae a colación los argumentos de Martin Luther King Jr. en contra de la segregación racial, y se pregunta: “¿Habría resultado tan ejemplar la carta⁸⁹ –en la que

⁸⁶ Cfr. A. Cruz Prados, *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*, 2^a ed., Pamplona, Eunsa, 2006, pp. 212 y 214.

⁸⁷ Cfr. J. Waldron, *ed. cit.*, p. 186.

⁸⁸ A. Gutmann, *La identidad en democracia*, *ed. cit.*, 2008, pp. 236-237.

⁸⁹ Se trata de la “Carta desde la cárcel de la ciudad de Birmingham”, donde se leen los siguientes argumentos filosóficos y religiosos: Una ley injusta es una norma en conflicto con la ley moral. Para decirlo con palabras de Santo Tomás de Aquino, “una ley injusta es una ley humana que no tiene su origen en la ley eterna y en el derecho natural. Toda norma que

invoca un fundamento secular (la ley moral) y un fundamento religioso (la ley divina)— si King se hubiera limitado sólo a argumentos religiosos o a los no religiosos, en lugar de mostrar a sus conciudadanos que estos argumentos se podían compaginar coherentemente? King invocó los valores de una democracia constitucional de una manera que brindó, tanto a los ciudadanos religiosos como a los seculares, razones convergentes para oponerse a la discriminación racial”⁹⁰.

En este sentido, hay que señalar que Rawls considera que la versión liberal de la justicia como equidad constituye el modelo sobre el cual se puede alcanzar un consenso entrecruzado, no obstante, “si Rawls pretende defender con éxito una concepción de la “razón pública” lo suficientemente restringida como para excluir la posibilidad de recurrir a la teoría de la ley natural, debe demostrar que hay algo injusto en ello. Y debe, por supuesto, demostrar esta injusticia sin recurrir a un liberalismo comprensivo o a cualquier otra concepción comprensiva de la justicia que compita con la concepción de la ley natural [...] Esto, a mi parecer, no lo ha hecho, y, creo, no lo puede hacer”⁹¹ apunta Robert P. George. Con ello, el profesor de la Universidad de Princeton sugiere que un dilema de la razón pública rawlsiana consiste en que si se presenta en forma restringida, sin dar la posibilidad de ser leída desde los presupuestos comprensivos de otras concepciones de la justicia y los principios constitucionales básicos, deviene en una propuesta no incluyente que, a pesar de su confeso proceduralismo, adopta los signos *sustantivos* de una doctrina comprensiva más. Con ello, Rawls echa al traste la supuesta neutralidad de su propuesta, pero además, cuando se intenta resolver la peliaguda cuestión de demarcar los campos de la ética pública y de aquellas que son suscritas privadamente por los ciudadanos con fórmulas apriorísticas, se está en realidad estableciendo inconfesadamente tal frontera, sin debate alguno, desde una ética privada⁹², salvo que se afirme que el liberalismo político rawlsiano constituye la única enaltece la personalidad humana es justa; toda norma que degrada la personalidad humana es injusta”. Todos los mandatos legales segregacionistas son injustos, porque la segregación deforma el alma y daña la personalidad”. Del mismo modo, y sobre el mismo tema, King presenta argumentos democráticos y políticos: “Una ley injusta es una norma por la que un grupo numéricamente superior o más fuerte obliga a obedecer a una minoría pero sin que rija para él. Esto equivale a la legalización de la diferencia [...] Una ley justa es una norma por la que una mayoría obliga a una minoría a obedecer a lo que ésta mande, quedando a la vez vinculada al texto normativo dicha mayoría. Esto equivale a la legalización de la semejanza. [...] Una ley es injusta si es impuesta a una minoría que, al denegársele el derecho a votar, no participó en la elaboración ni en la aprobación de la ley”. *Cfr. ibidem.*, pp. 226-227.

⁹⁰ *Ibídem.*, pp. 227-228.

⁹¹ R. George, *ed. cit.*, p. 135.

⁹² *Cfr.* A. Ollero, *ed. cit.*, p. 28.

propuesta ética y política públicas válidas para una democracia, cosa que el autor no hace, y que, en todo caso, implicaría una contradicción con el carácter modular de su teoría.

A mi modo de ver, no podría ser de otra forma, salvo que el consenso esperado por el autor se hubiese detenido en el ámbito constitucional y de los elementos básicos de justicia entendidos en forma minimalista, es decir, en el llamado consenso constitucional básico. Pero incluso esta cuestión es muy discutida por el alcance de todo orden que han adquirido los principios constitucionales en el Estado actual. El profesor George pone en duda la posibilidad de que se puedan establecer soluciones meramente procedimentales en asuntos de tan profunda significación moral como las disputas sobre la vida –aborto, infanticidio, clonación e investigación embrionaria, suicidio y eutanasia médica asistidos– y sobre el sexo, el matrimonio y la vida familiar, pues ninguno de los dos bandos, esto es, creyentes y laicos, o creyentes y aquellos creyentes que, si bien dicen pertenecer a alguna denominación religiosa, han adoptado ideas secularistas sobre la moralidad política y personal⁹³, estará dispuesto a llegar a un acuerdo sobre los procedimientos que reglamentan las decisiones para resolver las diferencias de opinión claves a nivel de políticas públicas en aquellos casos en los cuales los procedimientos no garanticen el triunfo de las políticas sustantivas que cada uno de ellos apoya. No es que se estén comportando en forma irracionalmente obstinada –aclara George–, sino que precisamente lo que está en juego son trascendentales cuestiones fundamentales de justicia, y que por su propia naturaleza no son negociables⁹⁴.

Sin embargo, al dar Rawls el paso del consenso constitucional al consenso entrecruzado, y dado que en su sistema la concepción de la justicia como equidad está asegurada por el poder coactivo del Estado, al cual remite reiterativamente y que, en caso de conflicto, no admite quedar en un segundo plano de obligatoriedad, el liberalismo político rawlsiano deja de ser un simple módulo flexible y débil, y se convierte en un bloque compacto y definido. Al fin y al cabo, el reconocimiento moral del pluralismo razonable exige ser construido desde el horizonte de una determinada concepción filosófica, es decir, “la consideración del pluralismo razonable como un hecho dado y positivo supone un punto de vista liberal que considere que las diferencias y la pluralidad no son formas negativas o degradadas de la vida social sino expresión de su fuerza y vitalidad”⁹⁵.

⁹³ Cfr. R. George, *ed. cit.*, p. 121.

⁹⁴ Cfr. *ibídem.*, pp. 121-122.

⁹⁵ Cfr. J. Rodríguez Zepeda, “La debilidad política del liberalismo de John Rawls”, *ed. cit.*, p. 73.

En otros términos, el liberalismo político deviene en una cosmovisión que de lo político se extiende hasta lo civil, y cuya vigencia está garantizada institucionalmente por el mismo Leviatán que, en su versión laicista e ilustrada, John Rawls parecería querer moderar. De allí que la razón pública sólo puede ser concebida como una concepción más en el debate democrático, desvirtuándose con ello su pretensión de situarse como un dominio que permite englobar las diferentes concepciones, o como un módulo susceptible de ser superpuesto sobre todas las doctrinas comprensivas promoviendo un consenso político fundamental. De este modo, el concepto de la razón pública no logra integrar las diversas formas o mundos de la vida que reclaman le reconocimiento de sus formas de justificación. Es decir, con su propuesta teórica, Rawls no logra hacer frente de manera cabal a la diversidad de formas de vida⁹⁶ presentes en una democracia que pretenden legitimar su propia existencia, y con ello su discurso público, pero que además esperan ser reconocidas por todos los ciudadanos.

Así las cosas, varios de los dilemas del liberalismo político rawlsiano quizás se resuelven formulando una hermenéutica amplia de la razón pública, que permita el debate de las distintas posturas comprensivas mediante una dialéctica racional arbitrada por los mejores argumentos, los cuales son sopesados en razón de su solidez, consistencia, pertinencia, efecto social y político positivo, así como por su capacidad de persuasión pública. Todo ello sin arbitrarias discriminaciones previas de algunas doctrinas ni de los temas en disputa.

⁹⁶ Cfr. C. Peña González, *Rawls: el problema de la realidad y la justificación en la filosofía política*, ed. cit., p. 123.