

JOHN RAWLS Y LA RELIGIÓN EN EL ESPACIO PÚBLICO: PROMESAS Y REALIDADES DE UN MITO TEÓRICO

Miguel Álvarez Ortega
Universidad de Sevilla

Abstract: This paper attempts to provide a critical analysis of the accommodation of religious arguments in the public sphere by means of John Rawls' public reason. The invocation of religious supportive comprehensive doctrines within the proviso is specifically studied, resulting in a "modest" tool due to: the logical characterisation of public reason in secular terms; the limits imposed by reasonableness; the absence of a decisive role for religious arguments and their institutionally and functionally constrained domain. The core thesis defends that liberal scholars like Rawls (or even Dworkin in his last years) seem to be contextually compelled to accommodate religious argumentation in the public domain, yet, since they also try to be theoretically consistent with rationalism and modernity, they fail to construct post-secular alternatives and barely remain within the logic of freedom of speech.

Keywords: Rawls, public reason, proviso, religious arguments, liberalism and post-secularity.

Resumen: El presente trabajo supone un cuestionamiento del modelo rawlsiano de acomodación de la argumentación religiosa en el espacio público mediante el instrumento de la razón pública. Se analiza, en concreto, la invocación de doctrinas comprensivas de apoyo en aplicación de la estipulación defendiéndose un carácter modesto basado en: la lógica consideración de secularidad de la razón pública; las exigencias de razonabilidad como límite al argumento religioso; la ausencia de rol dirimente para los argumentos religiosos y el ámbito de aplicación institucional y funcionalmente restringido para tal argumentación. La tesis de fondo sostiene que autores liberales como Rawls o el último Dworkin parecen verse contextualmente compelidos a proporcionar un cauce para la argumentación religiosa, pero, al tratar de mantener la coherencia teórica del racionalismo y la modernidad, están lejos de constituir alternativas post-seculares, manteniéndose en la lógica de la libertad de expresión.

Palabras clave: Rawls, razón pública, estipulación, argumentación religiosa, liberalismo y post-secularidad.

SUMARIO: 1. Introducción.- 2. El modelo de la *public reason*: un instrumento “prometedor”.- 3. La modesta realidad de los argumentos religiosos en la *public reason*.- 4. Un intento de explicación: contexto externo e interno.- 5. Bibliografía.

1. INTRODUCCIÓN

Para aquellos historiadores del pensamiento jurídico formados en el paradigma de la modernidad aún preponderante a mediados del siglo XX, ciertas inquietudes y fenómenos contemporáneos suscitarían cuanto menos cierta perplejidad. Tomemos por ejemplo al catedrático boloñés Guido Fassò. Su ejemplar *Historia de la Filosofía del Derecho* puede leerse con facilidad en clara clave racional-iusnaturalista, como una depuración y diálogo continuos de ideas y corrientes encaminadas hacia la decantación del proyecto emancipador kantiano en términos de racionalidad, universalidad y cosmopolitismo¹. El devenir del pensamiento jurídico occidental habría de entenderse como profundización progresiva o, si se prefiere un término un tanto denostado hoy día, evolución hacia un mayor ámbito de libertades para un mayor ámbito de sujetos en un marco cada vez más amplio. Llamaría por tanto la atención que, alcanzado un cierto consenso internacional sobre las exigencias éticas a las estructuras jurídico-políticas representadas por las nociones de Estado de derecho y derechos humanos –basadas en los principios kantianos– tras la Segunda Guerra Mundial, el final de la Guerra Fría abriera camino a un cuestionamiento multidimensional del paradigma moderno. A Fassò probablemente le asombrara el éxito del opúsculo de su compatriota Giovanni Sartori *La sociedad multiétnica*, que no es otra cosa que una concisa y razonable respuesta a las pretensiones de quiebra del universalismo desde diversas propuestas multiculturalistas y relativistas².

En efecto, el escenario posmoderno, para muchos ejercicio filosófico necesario de cuestionamiento y revisión del racionalismo abstracto y desraizado de la Ilustración, acabaría por albergar tendencias y movimientos que irían contra la línea de flotación de los mencionados principios de universalidad y co-

¹ G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, Il Mulino, Bologna, vols.I,II, II, 1976-1978. Para un acercamiento genérico a su obra, vid. F. LLANO ALONSO, *El pensamiento iusfilosófico de Guido Fassò*, Tecnos, Madrid, 1997.

² G. SARTORI, *La Sociedad Multiétnica: Pluralismo, Multiculturalismo y Extranjeros*, Taurus, Madrid, 2001.

smopolitismo (así las corrientes comunitaristas, multiculturalistas, etc.), así como de la propia comprensión de la racionalidad fundante. Y es este último punto el que resulta especialmente relevante a efectos de este trabajo, pues suele entenderse que una de las conquistas emancipadoras de la Modernidad es precisamente el abandono de la legitimación religiosa del poder y las normas por mor de una fundamentación racio-secular respetuosa de la libertad ideológica y de conciencia. La religión, asumido su estatus epistemológico diverso, deja el espacio público y, según algunos, claramente se “privatiza”³. Ahora bien, en el revisionismo posmoderno esta ubicación es puesta en tela de juicio: Paul Berger habla sin ambages de un proceso de “deseccularización” y Jürgen Habermas, de una “sociedad postsecular”, caracterizada por “la nueva e inesperada significación política que han adquirido las tradiciones y las creencias religiosas desde el cambio epocal 1989/90”⁴.

Se pretende, en términos generales, de dotar (o devolverle) a la religión y a las argumentaciones en términos religiosos de un cauce apropiado de expresión jurídico-política efectiva en el espacio público. Las propuestas son numerosas y diversas, pero probablemente la que mayor peso ha tenido ha sido la debida a John Rawls y por varias razones. En primer término, por ubicarse en el contexto norteamericano, donde la relevancia del elemento religioso es mucho mayor que en Europa. En segundo lugar, por ser el modelo liberal de referencia del pensamiento occidental contemporáneo y, para más inri, de inspiración expresamente kantiana. Y, en tercer lugar, porque la gran mayoría de propuestas del mundo anglófono no dejan de ser interpretaciones o variaciones sobre la propuesta rawlsiana⁵.

En definitiva, si un modelo liberal racionalista como el de Rawls fuera capaz de articular un papel relevante para el argumento religioso en el espacio público, el proyecto de la Modernidad no habría hecho sino madurar y enriquecerse en el escenario post-secular. En estas páginas se tratará de analizar los fundamentos y funcionamiento de la propuesta rawlsiana, defendiéndose la tesis de que el papel asignado al argumento religioso es mucho más modesto que el

³ Vid., por ejemplo, S. HART, “Privatization in American Religion and Society”, *Sociological Analysis*, n° 47, pp. 319-334.

⁴ J. Habermas, “La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el “uso público de la razón” de los ciudadanos religiosos y seculares”, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 121.

⁵ Existen, obviamente, propuestas más radicales, como el exclusionismo fuerte de Rorty o el acceso irrestricto de Eberle o Wheatman. La mayoría de las propuestas, sea como fuere, parte de algún modelo de acceso público condicionado para los argumentos religiosos. Para una exposición de este arco teórico, se puede consultar: A. ÁLVAREZ ORTEGA, “El uso de argumentos religiosos en el espacio público: un debate norteamericano en términos de *public reason*”, *Derechos y libertades*, n° 25, 2011, esp. pp. 214 ss; A. F. SMITH, “Religion in the public sphere: Incentivizing reciprocal deliberative engagement”, *Philosophy and Social Criticism*, vol. 40, n° 6, esp. pp. 537 ss.

que el propio Rawls anuncia atribuirle y no supone una revisión o apertura del racionalismo secular moderno.

2. EL MODELO DE LA *PUBLIC REASON*: UN INSTRUMENTO “PROMETEDOR”

Como es sabido, la obra que consagrará a John Rawls como probablemente el pensador político-jurídico más importante del siglo XX es *A Theory of Justice*, publicada en 1971. Petit y Kukathas defienden al respecto que la aportación de Rawls vendría a subsanar el hueco filosófico denunciado en los sesenta por Isaiah Berlin, quien se lamentaba de la ausencia de una verdadera aportación teórico-política original y omnicomprendiva en el pasado siglo⁶. Este primer edificio rawlsiano responde a lo que Hanna Pitkin consagrará como “consenso hipotético”⁷, articulado según la celeberrima descripción de una posición originaria constituida por un conjunto de seres racionales que, cubiertos bajo un velo de la ignorancia que les hace desconocer su ubicación personal y social, deben dilucidar los principios de la justicia. Pero no es en este primer gran marco donde se ha suscitado la controversia en torno al papel de las religiones en el espacio público. Téngase presente que la construcción rawlsiana del setenta y uno no deja prácticamente espacio para que tenga lugar la discusión: la construcción ascendente que culmina con los dos principios de justicia hace necesariamente prescindir de toda convicción religiosa⁸; la plasmación concreta descendente en cuatro fases, implica un aumento progresivo de la información socio-económica disponible en la que las creencias individuales sólo se conocen cuando ya está establecido el sistema⁹.

La omisión del dato religioso sería subsanada con las posibilidades (y referencias) proporcionadas por un cambio de perspectiva que toma el pluralismo social y la construcción horizontal como nuevos parámetros insoslayables para el ideal de la sociedad bien ordenada. El tránsito tiene lugar mediante una serie de estudios posteriores (resulta destacable “The idea of an overlapping consensus”) que desembocarían en la aparición de *Political Liberalism* en 1993 y “The idea of public reason revisited” en 1997. Realmente, es esta elaboración conceptual de la “razón pública” la que ha conseguido nuclear este debate de base rawlsiano, así como su recepción doctrinal. Siguiendo al profesor Rodilla, puede sostenerse que la “razón pública”:

⁶ P. PETIT Y C. KUKATHAS, *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*, Polity Press, Oxford, 1998, p. 3.

⁷ Cfr. H. PITKIN, “Obligation and Consent. I”, *APSR*, vol. 59, n° 4, 1965, pp. 990-999.

⁸ J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Massachusetts, 1971, p. 137.

⁹ *Ibid.*, p. 200. Cfr. R. Audi, *Religious Commitment and Secular Reason*, Cambridge University Press, 2000, pp. 159-160.

“Es el término bajo el que Rawls acoge las limitaciones que deberían aceptar las personas razonables que, como ciudadanos de una sociedad democrática, se embarcan en discusiones públicas relativas a la justificación de las normas y las instituciones comunes”¹⁰.

Debe entenderse, pues, que existe una restricción de acuerdo con la cual se excluye, para cuestiones básicas de justicia y elementos constitucionales esenciales¹¹, lo que Rawls denomina “doctrinas comprensivas”: concepciones generales sobre lo bueno o lo justo que sustenta cada individuo y que conforman el *background* cultural de la sociedad. Habría que ceñirse a aquellas concepciones “políticas”, cuya aceptación puede presumirse que aceptarán el resto de ciudadanos (considerados libres e iguales) con independencia de sus propias doctrinas comprensivas¹²: “We should sincerely think that our view of the matter is based on political values everyone can reasonably be expected to endorse”¹³. De hecho, es mediante el consenso por solapamiento (*overlapping consensus*) de doctrinas comprensivas razonables¹⁴ como puede llegarse de manera real y efectiva a la delimitación de una idea política de la justicia¹⁵; de tal manera que la razón pública viene conformada por

¹⁰ M. A. Rodilla, *Leyendo a Rawls*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2006, p. 302. “[I]ts limits do not apply to our personal deliberations and reflections about political questions, or to the reasoning about them by members of associations such as churches and universities, all of which is a vital part of the background culture. (...) But the ideal of public reason does hold for citizens when they engage in political advocacy in the public forum, and thus for members of political parties and for candidates in their campaigns and for other groups how support them” (PL; 215). Para un cotejo de usos históricos del término *public reason* en el pensamiento occidental, vid. L. B. SOLUM, “Constructing an Ideal of Public Reason”, *San Diego L. Rev.*, n° 30, 1993, pp. 77-80.

¹¹ “The limits imposed by public reason do not apply to all political questions but only to those involving what we may call “constitutional essentials” and questions of basic justice” J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, p. 214.

¹² *Ibid.*, pp. 152, 175.

¹³ *Ibid.*, p. 241.

¹⁴ “[L]os ciudadanos son razonables cuando, al verse como libres e iguales en un sistema intergeneracional de cooperación social, están preparados para ofrecerse justos términos de cooperación según la que consideren como las más razonable concepción política de la justicia; y cuando coinciden en actuar en esos términos, incluso a costa de sus propios intereses en casos concretos, siempre que los demás ciudadanos también acepten dichos términos”. J. RAWLS, “Una revisión de la idea de razón pública”, en *El derecho de gentes*, trad. cast. de H. Valencia Villa, Paidós, Barcelona, 2001, p. 161.

¹⁵ J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, pp. 10 ss. 150 ss. “Sólo cuando la sociedad no comparte la misma concepción política de la justicia, y por tanto, carece de “un lenguaje generalmente aceptado de razón pública”, los ciudadanos pueden discutir las decisiones políticas mediante la invocación de sus propias doctrinas comprensivas”. M. C. MELERO DE LA TORRE, “La razón jurídica como modelo de razón pública: Rawls, Dworkin y el Derecho”, *Enrahonar*, n° 43, 2009, p.97.

“una familia de concepciones políticas de la justicia” que siguen el criterio de reciprocidad al cumplir tres características: primero, consagrar “una lista de derechos, libertades y oportunidades fundamentales, como los que son familiares en los regímenes constitucionales. Segundo, el otorgamiento de prioridad a tales derechos, libertades y oportunidades, especialmente con respecto a las reivindicaciones del bien común y de los valores perfeccionistas. Y tercero, medidas que aseguren medios universales adecuados a todos los ciudadanos para que hagan un uso efectivo de sus libertades”¹⁶.

Las personas razonables, además, están dispuestas a someterse a las “cargas del juicio” (*burdens of judgement*), entendidas como las causas de desacuerdo posible entre personas razonables, que no pueden basarse en el prejuicio o la ignorancia y que conducen a una tolerancia razonable en democracia¹⁷. Se ha indicado que, en el fondo, no se trata más que de una extensión de las restricciones de la *ratio operandi* de los tribunales constitucionales al resto de órganos públicos, así como a la ciudadanía, para los procesos de toma de decisiones¹⁸. Conviene, eso sí, no perder de vista el carácter moral de la restricción en el caso de los ciudadanos:

“That public reason should be so understood and honored by citizens is not, of course, a matter of law. As an ideal conception of citizenship for a constitutional democratic regime, it presents how things might be, taking people as a just and well -ordered society would encourage them to be”¹⁹.

El filósofo norteamericano matiza que existen dos formas de entender la razón pública, según se adopte una “visión exclusiva o inclusiva”. De acuerdo con la primera, el rechazo de las razones no públicas (las basadas en doctrinas

¹⁶ J. RAWLS, “Una revisión de la idea de razón pública”, *El derecho de gentes*, trad. cast. de H. Valencia Villa, Paidós, Barcelona, 2001. p. 165; J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, p. 223.

¹⁷ J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, pp. 54 ss.

¹⁸ “To check whether we are following public reason we might ask: how would our argument strike us presented in the form of a supreme court opinion?”, *ibid.*, p. 254, *vid. también* pp. 231-232; *vid. M. A. RODILLA, Leyendo a Rawls*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2006, p. 302; A. GROPPPI, “Límites a la razón pública en derecho”, John Rawls. Estudios en su memoria, A. Squella (ed.), Revista de Ciencias Sociales, Universidad de Valparaíso, 2002, pp. 533-534.

¹⁹ J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, p. 213. Para una explicación en términos de autoevaluación ciudadana, *vid.* L. B. SOLUM, “Constructing an Ideal of Public Reason”, *San Diego L. Rev.*, 30, 1993, p. 65.

comprehensivas) resulta tajante; mientras que en el segundo caso, se admiten este tipo de razones en la medida en que, según las circunstancias, estén en condiciones de “reforzar la propia razón pública”²⁰. Rawls entiende preferible la visión inclusiva pues es la que “mejor honra el ideal de la razón pública y asegura sus condiciones sociales a largo plazo en una sociedad bien ordenada”, especialmente porque permite una necesaria flexibilización en “los tiempos menos buenos”²¹. Esta permeabilidad entre la esfera político-pública y el *background* cultural parece acentuarse aún más en la última versión de estas cuestiones presentada a fines de los noventa, en la medida en que Rawls desarrolla, en el marco de una “visión amplia de la cultura política pública”, lo que denomina “estipulación” (*proviso*), de acuerdo con la cual:

“en el debate político público se pueden introducir, en cualquier momento, doctrinas generales razonables, religiosas o no religiosas, siempre que se ofrezcan razones políticas apropiadas [a su debido tiempo] –y no sólo razones derivadas de las doctrinas– para sustentar lo que ellas proponen”²².

La importante flexibilización que supone la doctrina de la estipulación presenta dos aspectos de especial relevancia para la problemática que nos ocupa. En primer término, muestra una mayor dosis de realismo sociológico al admitir la invocación de razones derivadas de las propias concepciones personales. En segundo lugar, parece establecer una suerte de equivalencia entre doctrinas comprensivas seculares y religiosas: ambas son invocables junto con las razones públicas; ninguna de ellas cuenta de suyo como razón pública. Por ello, Rawls declara:

“Se escucha con frecuencia que mientras no deberían invocarse razones religiosas y doctrinas sectarias para justificar las leyes en una sociedad democrática, los argumentos seculares sí son válidos. (...)”

²⁰ J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, p. 247.

²¹ *Ibid.*, p. 248, 252. Vid. M. C. MELERO DE LA TORRE, “La razón jurídica como modelo de razón pública: Rawls, Dworkin y el Derecho”, *Enrahonar*, n° 43, 2009, pp.97-98.

²² J. RAWLS, “Una revisión de la idea de razón pública”, en *El derecho de gentes*, trad. cast. de H. Valencia Villa, Paidós, Barcelona, 2001, p. 177 (el añadido inserto se halla en p. 168). Otras formas de permeabilidad serían la “declaración”: “cada uno declara su propia doctrina general, religiosa o no religiosa, que no espera que los demás compartan”; y la “conjetura”: “argumentamos a partir de lo que creemos o conjeturamos que son las doctrinas básicas, religiosas o seculares de las otras personas y tratamos de mostrarles que, a pesar de lo que puedan pensar, todavía pueden respaldar una razonable concepción política que sirva de base para las razones públicas”. *Ibid.*, pp. 179-180.

Sin embargo, una característica central del liberalismo es que considera estos argumentos de la misma forma que los argumentos religiosos y, en consecuencia, estas doctrinas filosóficas seculares no suministran razones públicas²³.

Hasta aquí el prometedor esquema rawlsiano de habilitación del uso de la argumentación religiosa en el espacio público. Cabe ahora analizar la coherencia de la propuesta en el seno de la matriz teórica de Rawls, así como su manifestación práctica mediante ejemplos.

3. LA MODESTA REALIDAD DE LOS ARGUMENTOS RELIGIOSOS EN LA *PUBLIC REASON*

La realidad sobre la virtualidad del instrumento rawlsiano de la *public reason* a la hora de dar cauce a la argumentación religiosa puede ser prudentemente entendida como “modesta”, entiendo, por las siguientes razones que desarrollaré a continuación: a. la lógica consideración de secularidad de la razón pública; b. las exigencias de razonabilidad como límite al argumento religioso; c. la ausencia de rol dirimente para los argumentos religiosos; y d. ámbito de aplicación institucional y funcionalmente restringido para tal argumentación.

a) A pesar de la propuesta de equiparación que realiza Rawls entre los argumentos religiosos y seculares como doctrinas comprensivas, un entendimiento cabal del esquema parece sugerir que la simetría se quiebra, para empezar, a la hora de observar de cerca la naturaleza de la razón pública. Dado que todas las doctrinas religiosas se ubican necesariamente en el plano del *background* socio-cultural y que, como veremos, sólo llegan a la razón pública de forma desnaturalizada, no cabe más que concluir que la *public reason* es de suyo secular, en el sentido de no poder conformarse a partir de verdades trascendentes alcanzables por unos pocos mediante la revelación.

b) Se acaba de hacer mención a la desnaturalización del argumento religioso. Esto se justifica desde el punto y hora en que Rawls exige para la “estimulación” no sólo la invocación oportuna de las debidas razones públicas, sino que las doctrinas comprensivas que se empleen como anclaje puedan ser calificadas de “razonables”. Ello demanda una estructura teórico-práctica de valores jerarquizados y sometible a las cargas del juicio²⁴. Que existen sistemas de creencias religiosos que se encuentran en condiciones de satisfacer estos requisitos de razonabilidad, parece ser algo que Rawls no vacila en admitir dentro

²³ Ibid., pp. 171-172.

²⁴ J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, p. 59.

de su esquema, aunque cuestión más compleja es la valoración de los resultados de su dinámica práctica. Así, entiende el filósofo de Harvard que la invocación de valores trascendentes como la salvación y la vida eterna, propios de una doctrina comprensiva religiosa, sólo puede situarse por encima de los valores políticos so pena de salir del cerco de lo razonable²⁵. Siguiendo en esta línea, podría ponerse en cuestionamiento qué elementos de un sistema religioso y en qué medida se someten a las cargas del juicio, especialmente cuando se trata de expresiones meramente voluntaristas de verdades reveladas. Como se verá en la siguiente sección, las tradiciones religiosas son complejas y comprenden elementos heterogéneos en su seno, muchos de los cuales son candidatos firmes a la razonabilidad en sentido rawlsiano. Solo que en este caso es precisamente aquello que no es estrictamente religioso lo que les otorga valor en este contexto jurídico-político.

c) Volvamos a situarnos para recordar que la única vía de entrada para el argumento religioso en el espacio público se cifra en la invocación de doctrinas comprensivas de apoyo en aplicación de la estipulación. Surge aquí el problema de la determinación del status y peso argumentativo que tales doctrinas, seculares o religiosas, presentarían en el espacio público. Rawls advierte de que el contenido y la justificación de la razón pública no se ven afectados por las doctrinas comprensivas de apoyo, al tiempo que posterga como problema contextual “los detalles acerca del cumplimiento”²⁶. ¿Cuál es, entonces, su papel? La lectura de los ejemplos de los que se vale el autor hace surgir la sospecha de que aquel es mucho más modesto de lo que se podría haber intuido con el mero análisis del cuadro formal. Rawls menciona el papel de Luther King en la defensa de los derechos civiles; el debate entre Henry y Madison sobre la oración en las escuelas o la oposición católica al aborto. En tales casos, se resalta que el debate se ha presentado o resulta planteable en términos de concepciones razonables de la justicia política, actuando el factor religioso principalmente *como sustrato socio-cultural, no como fundamento dirimente*²⁷. La conclusión a la que se llega es que el espacio público que se reserva para la religión sólo supone un ejercicio de reconocimiento de la pluralidad de sedes que otorgan legitimación al sistema²⁸ y de visibilización de las identidades ciudadanas.

²⁵ J. RAWLS, “Una revisión de la idea de razón pública”, *El derecho de gentes*, trad. cast. de H. Valencia Villa, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 197-198.

²⁶ *Ibid.*, p. 177.

²⁷ *Ibid.*, pp.178-179.

²⁸ Entiéndase legitimación como noción descriptiva de apoyo al régimen sin derivarse, necesariamente, cualidad ética en sentido crítico. Tomo la caracterización formulada por Garzón Valdés principalmente en E. Garzón Valdés, *El concepto de estabilidad de los sistemas políticos*, CEC, Madrid, 1987, esp. pp. 6-9.

d) Queda aún otro importante problema relacionado con lo que el pensador aplaza una vez más como cuestión de detalle, y es el de la modulación de los espacios en los que habría de operar la “estipulación”. La ausencia de distinciones a este respecto ha llevado a autores como Rodilla a entender que una lectura consecuente de las premisas rawlsianas, aplicadas a la estructura del Estado de derecho, exigiría que los tribunales y órganos de aplicación jurídica se ciñeran a la “visión exclusiva” de la razón pública –en tanto que sometidos al imperio de la ley–, tanto para casos de esencialidad constitucional como ordinarios. Desde estas coordenadas, la invocación de argumentos religiosos, con los requisitos ya analizados que impone la estipulación, quedaría aún más reducida, circunscribiéndose al debate ciudadano y político-parlamentario²⁹.

Si, en resumidas cuentas, lo único que permite el expediente de la razón pública es que ciudadanos y políticos expresen sus opiniones religiosas en cuyo seno tan sólo aquellos elementos “razonables” podrán pasar el filtro y servir de apoyo a las razones públicas, resulta muy difícil ver qué novedad teórica aperturista del paradigma moderno representa la construcción rawlsiana en términos post-seculares. Cabría, de todas formas, seguir siendo interesante el preguntarse por el tipo de motivaciones teóricas y sociológicas que llevan a un autor de corte liberal como Rawls a realizar estos esfuerzos. Es cuestión que será abordada en la siguiente sección.

4. UN INTENTO DE EXPLICACIÓN: CONTEXTO EXTERNO E INTERNO

Realizar cábalas sobre las motivaciones e impulsos que llevan a determinado autor a protagonizar determinados virajes teóricos es tarea que corre el riesgo de entrar en los terrenos de la especulación y la osadía. No obstante, dada la envergadura teórica y la influencia de la obra de Rawls, la literatura académica se ha preocupado por tratar de proporcionar plausibles claves explicativas. Si se toman los extremos de la obra del filósofo de Harvard representados por *Una teoría de la justicia* (1971) y *El derecho de gentes* (1999) casi cuesta reconocer al mismo autor. Algunos comentaristas han sugerido que el edificio hipotético-consensual, en el que los principios de la justicia son dilucidados por las partes cubiertas por el velo de la ignorancia en la posición originaria, debe entenderse realmente como la dramatización de un racionalismo objetivista de inspiración kantiana a pesar de su “apariencia” contractualista³⁰. Desde su aparición, y asediado por diversos frentes críticos, Rawls habría tratado de suavizar,

²⁹ M. A. RODILLA, *Leyendo a Rawls*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2006, pp. 319-320.

³⁰ Así, e.g., R. M. HARE, “Rawls’ Theory of Justice”, en *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls’ A Theory of Justice*, N. Daniels (ed.), Stanford University Press, California, 1987, p. 87; P. PETIT Y C. KUKATHAS, *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*, Polity Press, Oxford, 1998, pp. 64 ss.

flexibilizar y pluralizar su modelo mediante distintos instrumentos, señaladamente, la comentada razón pública, llegando a rebajar el mínimo ético a niveles insospechados mediante su noción de “sociedad decente” en su última obra³¹. Es en este contexto de transición desde el inter-subjetivismo dramatizado (verdadero objetivismo) a construcciones dialógicas plurales donde encaja la temática de la argumentación religiosa.

Puede, en este sentido, que no sea muy osado entender que en su afán por abrir el modelo lo más posible, Rawls tratara de dar cabida al mayor número de cosmovisiones posibles, tanto seculares como religiosas, lo cual es especialmente perentorio en el entramado socio-político norteamericano. Ahora bien, esta suerte de marco externo que invita al horizontalismo pluralista debe articularse sobre las bases propias de una construcción que no renuncia ni al racionalismo ni al liberalismo. Esto lleva a indagar sobre las claves explicativas internas.

Comencemos por recordar que, tal y como se ha tenido ocasión de ver, en la explicación dual que realiza Rawls se distingue entre el espacio dominado por las concepciones políticas de la justicia y aquel trasfondo socio-cultural en el que se concitan las diversas doctrinas comprensivas de los ciudadanos. Las concepciones “políticas”, cuya aceptación puede presumirse que realizará el resto de ciudadanos (considerados libres e iguales), con independencia de sus propias doctrinas comprensivas, conforman el ámbito de la razón pública y son consideradas como “valores morales intrínsecos”³². Su ubicación fuera de toda concepción individual o grupal de lo bueno justificaría su tratamiento en términos de neutralidad: las bases del liberalismo político son, a un tiempo, supra éticas y morales por definición.

Este acercamiento ha merecido la crítica de autores comunitaristas, que han venido a considerar más conveniente situar el liberalismo como una opción no ajena ni imparcial respecto a su cosmovisión³³. Para el debate que nos ocupa, la tesis de Rawls resulta en la deducción de que toda concepción no política tiende a ser vista como equivalente. Y a este respecto, conviene señalar que probablemente muchos ciudadanos y pensadores religiosos estén de acuerdo con los comunitaristas por verse impedidos a participar en la definición de las bases del sistema. Al mismo tiempo, los de corte secular verán problemático asumir la analogía de roles entre el argumento secular y el religioso.

³¹ F. LLANO ALONSO, “De la cosmópolis kantiana a la «utopía realista» de John Rawls: algunas consideraciones sobre el derecho de gentes”, *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso*, n° 47, 2002, pp. 633-656.

³² J. RAWLS, “Una revisión de la idea de razón pública”, en *El derecho de gentes*, trad. cast. de H. Valencia Villa, Paidós, Barcelona, 2001, p. 198, nota 20.

³³ S. MULHALL y A. SWIFT, *El individuo frente a la comunidad: el debate entre liberales y comunitaristas*, trad. de E. López Castellón, Temas de Hoy, Madrid, 1996, pp. 290-291.

Interesa resaltar que la defensa común en el liberalismo de dos espacios públicos diversos –llámense bienes primarios y secundarios, derechos fundamentales y democracia o “coto vedado” y espacio democrático– no precisa de invocar el lema de la neutralidad para sostener su competencia para permitir la convivencia de numerosos proyectos de vida particulares. De forma consiguiente y paralela, la teoría constitucional no parece contar con excesivos problemas a la hora de entender que los elementos de esencialidad constitucional (espacio de la *public reason*) y los infraconstitucionales (espacio de las doctrinas comprensivas) presentan una clara asimetría material y argumentativa que se expresa de manera claramente más restrictiva para el primer ámbito.

Esta insistencia en enarbolar la bandera de la neutralidad podría considerarse más una traba que una conquista del pensamiento liberal. Como indica Waldron, “liberals must be prepared to stand up for distinctive features of their conception of the human person: they cannot be neutral about everything”³⁴. La distinción rawlsiana entre el liberalismo político (del que se predica la neutralidad) y las doctrinas liberales comprensivas, no hace sino añadir confusión en un intento de evitar la exposición abierta y no avergonzada de que la defensa del modelo es a un tiempo la defensa de un conjunto de valores *entre otros posibles* y la defensa de unos valores que se entienden superiores a otros posibles.

En segundo término, volviendo a la anunciada equiparación de Rawls entre doctrinas comprensivas seculares y religiosas, se ha tratado de mostrar aquí hasta qué punto la misma queda bastante en entredicho cuando se aplica el tamiz de las cargas del juicio: las alusiones a la vida eterna o las expresiones meramente voluntaristas de verdades reveladas son débiles candidatos como base de un desacuerdo razonable. También autores protagonistas de la recepción del modelo rawlsiano, como Michael Perry o Kent Greenawalt han admitido la equivalencia para ciertos problemas no abordables desde la mera razón³⁵. Con-

³⁴ J. WALDRON, “Religious Contributions in Public Deliberation”, *San Diego Law Review*, nº 30, 1993, p.1 44.

³⁵ Sería el caso de la sacralidad del ser humano, para Michael Perry: “*government may, under the nonestablishment norm, and (...) legislators and others may, as a matter of political morality, rely on a religious argument that every human being is sacred whether or not any intelligible or persuasive or even plausible secular argument supports the claim about the sacredness of every human being*”. M. PERRY, *Religion in Politics. Constitutional and Moral Perspectives*, Oxford University Press, New York, 1997, p. 69. La postura de Perry se vuelve mucho más permisiva en trabajos posteriores en los que defiende abiertamente la admisibilidad de los argumentos de moralidad religiosa en un contexto liberal; por su parte, Greenawalt sostiene que se debería dar más peso a aquellas razones que se considere que resultan accesibles para todos, lo que no excluiría cierto apoyo en razones de índole religiosa y similar, dado que algunas cuestiones últimas gozarían siempre de un gran margen de indeterminación cuando tratan de ser perfiladas desde razones de accesibilidad general, K. GREENAWALT, *Religion and the Constitution. Vol.2. Establishment and fairness*, Princeton University Press, 2008, pp.505 ss.

viene insistir aquí en que la presentación de ciertas cuestiones morales como nebulosas trascendentes e indescifrables se basa en una distorsión del discurso moral, en el que resulta preferible mantener orteguianamente separadas las ideas y las creencias religiosas³⁶. Prescindir de este tipo de separaciones puede llevar a versiones tan asombrosas de la equivalencia epistemológica como la debida a Larry Alexander, quien valiéndose del ejemplo imaginado de una chica llamada Ann, sostiene la existencia de un *continuum* en el que no puede diferenciarse entre fe y razón:

“Ann’s religious beliefs are supported in exactly the same way as are her beliefs that Washington was the first president, that Kinshasha is the capital of Zaire, that Matis hit sixty-one home runs, and that the speed of life is constant”³⁷.

Ahora bien, el hecho de que se admita que el mero voluntarismo religioso es, como señala Rorty un “bloqueador conversacional”³⁸, no obsta para que se reconozca la valía de elementos gestados en el seno de tradiciones religiosas, sistemas complejos en los que se dan cita presupuestos, preceptos y desarrollos de naturaleza heterogénea. Parece particularmente pertinente, a este respecto, la alusión que el propio Greenawalt realiza a la tradición cristiana del derecho natural, pilar insoslayable de la historia del pensamiento occidental³⁹. Hay quien sostiene, no obstante, que esta posición lastra muchos más problemas de los que aparenta. Waldron, por ejemplo, alude a que la impregnación teológica de la obra de Locke no resulta sin más sustituible por elementos seculares, especialmente en lo que atañe a su tratamiento de los derechos de propiedad. A lo que añade que las concepciones iusnaturalistas cristianas originales resultan mucho más “ricas y profundas” que sus desarrollos seculares⁴⁰.

³⁶ Vid. J. ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias*, Espasa-Calpe, Madrid, 1986.

³⁷ L. ALEXANDER, “Liberalism, Religion and the Unity of Epistemology”, *San Diego L. Rev.*, n° 30, 1993, p. 92.

³⁸ R. RORTY, “Religion as Conversation-Stopper”, en *Common Knowledge*, núm. 3, 1994, pp. 1-6; el autor parece haber tratado de matizar posteriormente esta posición, vid. L. SWAYNE BARTHOLD, “Rorty, religion and the public-private distinction”, *Philosophy Social Criticism*, vol. 38, n° 8, pp. 861-878.

³⁹ K. GREENWALT, *Religion and the Constitution. Vol.2. Establishment and fairness*, Princeton University Press, 2008, pp. 514 ss.

⁴⁰ J. WALDRON, “Religious Contributions in Public Deliberation”, *San Diego Law Review*, n° 30, 1993, p. 143. Sobre Locke las bases religiosas del pensamiento lockeano, vid. in extenso J. WALDRON, *God, Locke, and equality: Christian foundations of John Locke’s political thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Sin necesidad de descender al ejemplo concreto, puede acudirse como contrapunto a las ideas de un autor tan poco sospechoso de excesos de neutralidad liberal-secular como John Finnis. El profesor de Oxford enlaza la idea de la *public reason* con las funciones desempeñadas por una sede mucho más antigua que considera superior, a saber, el iusnaturalismo tomista. Los puntos en los que Finnis resume la doctrina vienen a resaltar que es labor del Estado perseguir la paz y la justicia en las relaciones interpersonales (lo que se denomina el “bien común”) y no buscar el perfeccionismo moral del ciudadano. En este escenario, el sector público sólo está legitimado a ejercer su coerción con base en principios universales racionalmente accesibles a todos con independencia de su cultura o religión, lo que permite asimismo la discusión sobre orden y justicia incluso con quien no reconoce la autoridad establecida⁴¹. El sumario resulta verdaderamente revelador, pues carece de toda referencia teológica. Ahora bien, ello no implica que acercarse a Sto. Tomás como si fuera un ilustrado configurador de las bases del Estado de derecho y no un teólogo escolástico medieval resulte tan anacrónico como contraproducente. Pero sostener que la totalidad del aparato filosófico se desploma sin la referencia divina es desconocer la continuidad de la reflexión occidental racional universalista sobre las exigencias éticas al poder, desde que San Agustín abriera la posibilidad a salir del voluntarismo con su célebre *ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans*⁴². Como ha indicado Pérez Luño, son precisamente las características que el Aquinate establece para el derecho natural las que fundamentan la categoría nodal del paradigma jurídico-político de la modernidad: los derechos humanos⁴³. Y este tránsito no hubiera sido posible si la remoción del elemento ultraterreno significara el derrumbe de todo el edificio iusnaturalista.

En definitiva, la propuesta de Rawls, queriendo ser coherente con sus presupuestos racio-liberales, no puede admitir una equivalencia epistemológica

⁴¹ J. FINNIS, “Abortion, Natural Law and Public Reason”, *Natural Law and Public Reason*, Georgetown University Press, R. P. George & C. Wolfe (eds.), Washington D.C., 2000, pp. 77-78.

⁴² Como señala Fassò, la definición agustiniana de la *lex aeterna* mediante alusión indeferenciada a la voluntad divina o la razón de Dios, habría permitido el desarrollo dual del iusnaturalismo cristiano posterior entendiendo a su orientación voluntarista o racionalista. G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, vol. I, il Mulino, Bologna, 1966, pp. 198-199.

⁴³ A. E. PÉREZ LUÑO, *Derechos humanos, Estado de derecho y Constitución*, 8º ed., Tecnos, Madrid, 2003, pp. 41-44. Este tipo de argumentación subyace al debate entre Pérez Luño y Laporta, en el que el catedrático de la hispalense señala las concomitancias y continuidad argumentativa de la propuesta conceptual de Laporta sobre los derechos humanos y la tradición iusnaturalista. Vid. F. Laporta, “El concepto de derechos humanos”, *Doxa*, nº 4, 1987, pp. 23-46; F. Laporta, “Respuesta a Pérez Luño, Atienza y Ruiz Manero”, *Doxa*, nº 4, 1987, pp. 71-77; A. E. PÉREZ LUÑO, “Concepto y concepción de los derechos humanos (Acotaciones a la ponencia de Francisco Laporta)”, *Doxa*, nº 4, 1987, pp. 47-66.

entre argumentos religiosos y racio-seculares, lo que no excluye la necesidad de incorporar a los debates públicos aquellos elementos y argumentos que, si bien gestados en el seno de tradiciones religiosas, cumplen con las exigencias necesarias según el modelo liberal de que se trate. A este respecto, es interesante traer a colación las postrimerías intelectuales de otro gigante del liberalismo como Ronald Dworkin, cuya trayectoria intelectual no había hecho precisamente augurar ni tan siquiera una preocupación por la temática religiosa. Y, sin embargo, su obra póstuma, basada en una colección de conferencias, se titula significativamente *Religion without God*⁴⁴. Dejando de lado la comprensible preocupación por lo trascendente que se despierta en el hombre cuando siente que las Parcas están por acabar su labor, llama de nuevo la atención la voluntad de apertura hacia la argumentación religiosa en un autor de raigambre moderna liberal. Dworkin acabaría afirmando que el objetivismo ético que había defendido durante toda su vida implica una especie de actitud religiosa y abogaría por una suerte de derecho general a la “independencia ética” que supuestamente abriría las puertas —como el instrumento de Rawls— a un importante papel para la religión en el espacio público⁴⁵. Solo que, finalmente, aún habiendo rechazado la razón pública rawlsiana por considerarla demasiado restrictiva, acabaría igualmente por sostener la necesidad de distinguir entre razones aceptables y no aceptables como expresión de la independencia ética para mantener las bases del Estado liberal⁴⁶. Como ha indicado Micah Schwartzman, tampoco Dworkin habría podido escapar a la “inevitabilidad de la *public reason*”⁴⁷. Parecería que la coherencia del liberalismo, aún de forma compleja e incluso tormentosa, acaba por imponerse al contexto socio-histórico post-secular.

5. BIBLIOGRAFÍA

L. ALEXANDER, “Liberalism, Religion and the Unity of Epistemology”, *San Diego L. Rev.*, n° 30, 1993.

A. ÁLVAREZ ORTEGA, “El uso de argumentos religiosos en el espacio público: un debate norteamericano en términos de public reason”, *Derechos y libertades*, n° 25, 2011.

R. AUDI, *Religious Commitment and Secular Reason*, Cambridge University Press, 2000.

R. DWORKIN, *Religion without God*, Harvard University Press, 2013.

⁴⁴ R. DWORKIN, *Religion without God*, Harvard University Press, 2013.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 2-3, 132 ss.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 130 ss.

⁴⁷ M. SCHWATZMAN, “Religion, Equality and Public Reason”, *Boston University Law Review*, vol. 94, pp. 1333-1337.

- G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, Il Mulino, Bologna, vols. I, II, II, 1976-1978.
- J. FINNIS, "Abortion, Natural Law and Public Reason", *Natural Law and Public Reason*, R. P. George & C. Wolfe (eds.), Georgetown University Press, Washington D.C., 2000.
- E. GARZÓN VALDÉS, *El concepto de estabilidad de los sistemas políticos*, CEC, Madrid, 1987.
- K. GREENAWALT, *Religion and the Constitution. Vol. 2. Establishment and fairness*, Princeton University Press, 2008.
- A. GREPPI, "Límites a la razón pública en derecho", en A. Squella (ed.), *John Rawls. Estudios en su memoria, Revista de Ciencias Sociales*, Universidad de Valparaíso, 2002.
- J. HABERMAS, "La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el "uso público de la razón" de los ciudadanos religiosos y seculares", en *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2005.
- R. M. HARE, "Rawls' Theory of Justice", en *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*, N. Daniels (ed.), Stanford University Press, California, 1987, p. 87; P. PETIT Y C. KUKATHAS, *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*, Polity Press, Oxford, 1998, pp. 64 ss.
- S. HART, "Privatization in American Religion and Society", *Sociological Analysis*, n° 47, pp. 319-334.
- F. LAPORTA, "El concepto de derechos humanos", en *Doxa*, n° 4, 1987.
- F. LAPORTA, "Respuesta a Pérez Luño, Atienza y Ruiz Manero", en *Doxa*, n° 4, 1987.
- F. LLANO ALONSO, "De la cosmópolis kantiana a la «utopía realista» de John Rawls: algunas consideraciones sobre el derecho de gentes", *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso*, n° 47, 2002.
- F. LLANO ALONSO, *El pensamiento iusfilosófico de Guido Fassò*, Tecnos, Madrid, 1997.
- M. C. MELERO DE LA TORRE, "La razón jurídica como modelo de razón pública: Rawls, Dworkin y el Derecho", *Enrahonar*, n° 43, 2009.
- S. MULHALL y A. SWIFT, *El individuo frente a la comunidad: el debate entre liberales y comunitaristas*, trad. de E. López Castellón, Temas de Hoy, Madrid, 1996.
- J. ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias*, Espasa-Calpe, Madrid, 1986.
- M. PERRY, *Religion in Politics. Constitutional and Moral Perspectives*, Oxford University Press, New York, 1997.
- A. E. PÉREZ LUÑO, "Concepto y concepción de los derechos humanos (Aco-taciones a la ponencia de Francisco Laporta)", en *Doxa*, n° 4, 1987.
- P. PETIT y C. KUKATHAS, *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*, Polity

Press, Oxford, 1998, p. 3.

A. E. PÉREZ LUÑO, *Derechos humanos, Estado de derecho y Constitución*, 8º ed., Tecnos, Madrid, 2003.

H. Pitkin, "Obligation and Consent. I", en *APSR*, vol. 59, nº 4, 1965.

J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Massachusetts, 1971.

J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.

J. RAWLS, "Una revisión de la idea de razón pública", en *El derecho de gentes*, trad. cast. de H. Valencia Villa, Paidós, Barcelona, 2002.

M. A. RODILLA, *Leyendo a Rawls*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2006.

R. RORTY, "Religion as Conversation-Stopper", en *Common Knowledge*, nº 3, 1994.

G. SARTORI, *La Sociedad Multiétnica: Pluralismo, Multiculturalismo y Extranjeros*, Taurus, Madrid, 2001.

M. SCHWATZMAN, "Religion, Equality and Public Reason", *Boston University Law Review*, vol. 94.

L. B. SOLUM, "Constructing an Ideal of Public Reason", *San Diego L. Rev.*, nº 30, 1993.

A. F. SMITH, "Religion in the public sphere: Incentivizing reciprocal deliberative engagement", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 40, nº 6.

L. SWAYNE BARTHOLD, "Rorty, religion and the public-private distinction", *Philosophy Social Criticism*, vol. 38, nº 8.

J. WALDRON, "Religious Contributions in Public Deliberation", en *San Diego Law Review*, nº 30, 1993.

J. WALDRON, *God, Locke, and equality : Christian foundations of John Locke's political thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.