
ESTUDIOS

La relación religión–sociedad en Rawls. Una comparación con la doctrina del concilio Vaticano II**Gonzalo VILLAGRÁN MEDINA S.I.¹**

Resumen: Este artículo estudia la compatibilidad de John Rawls con la visión del pensamiento social católico sobre la libertad religiosa. Primeramente distingue las fases del pensamiento de Rawls a lo largo de su vida siguiendo la postura expresada en sus diferentes obras. Se puede así apreciar una progresiva apertura a la contribución de la religión a la vida pública. Posteriormente introduce la posición católica por medio del documento del Vaticano II *Dignitatis humanae*. La comparación de ambas posturas revela que existe una compatibilidad práctica entre las dos, pero a la vez revela también la existencia de diferencias producto de las distintas antropologías implícitas. Éstas son la causa de una tensión entre ambas posiciones que tiende a distanciarlas.

Palabras clave: *Libertad religiosa, John Rawls, Dignitatis humanae, Teoría de la justicia, Liberalismo político, consenso entrecruzado, relación Iglesia–sociedad.*

Fecha de recepción: 23 de junio de 2011

Fecha de admisión definitiva: 19 de diciembre de 2011

¹ Licenciado en Ciencias Económicas. Doctorando en Teología Moral en Boston College (MA), EE.UU.

Relationship between religion and society in John Rawls. A comparison with the doctrine of Vatican II Concile

Abstract: This article studies the compatibility of John Rawls' vision on religious freedom with that of Catholic social thought. First there is an analysis of the different stages of Rawls' philosophy throughout his lifetime according to the stands he takes in his publications. Thus it is possible to appreciate his gradual acceptance of religion's contribution to public life. Later the Catholic view point is introduced in the Vatican II document *Dignitatis humanae*. Comparing the two positions reveals a basic compatibility between them, while also revealing the existence of differences which are fruit of the different anthropologies involved. These differences cause the tension between the two standpoints that tends to make them diverge.

Key words: Religious freedom, John Rawls, *Dignitatis humanae*, Theory of justice, Political liberalism, consensus by overlapping, Church–society relationship.

Les rapports Église–société chez John Rawls. Une comparaison avec la doctrine de Vatican II

Résumé: Cet article étudie la compatibilité de John Rawls avec la vision de la pensée sociale catholique sur la liberté religieuse. Il distingue d'abord les successives phases de la pensée de Rawls tout au long de sa vie en suivant la position exprimée dans ses différentes œuvres. Nous pouvons ainsi remarquer son ouverture progressive à la contribution de la religion au sein de la vie publique. Ensuite, nous introduisons la position catholique à travers du document du Concile Vatican II « *Dignitatis humanae* ». La comparaison de ces deux positions montre qu'il y a une compatibilité pratique entre les deux, tout en montrant également l'existence de différences, produit des différentes anthropologies implicites. Celles-là sont la cause d'une tension entre ces deux positions qui tend à les faire diverger.

Mots clé: Liberté religieuse, John Rawls, *Dignitatis humanae*, Théorie de la justice, Libéralisme politique, consensus par chevauchement, rapports Église–société.

John Rawls es una de las principales figuras de la filosofía política de todo el siglo XX. Aunque su incidencia en Europa pueda ser menor, en EE.UU. es una referencia imprescindible y no hay autor en este campo que no tenga que citarlo ya sea para alinearse con él o para distanciarse. En España contamos con un gran conocedor de la obra de John Rawls, Julio Luis Martínez, en cuya línea de interpretación del filósofo norteamericano quisiera situarme², aunque adoptando

² Cf. J. L. MARTÍNEZ (2003) "Debate con John Rawls: Sobre el contenido de la libertad religiosa": *Iglesia Viva* n° 213, pp. 91–106 y J. L. MARTÍNEZ (2011) "Religión en la democracia liberal: Debate entre Rawls, Habermas y Ratzinger": *Estudios Eclesiásticos* n° 337, pp. 291–327.

un punto de vista un poco diferente. Me acercaré a John Rawls intentando presentar su antropología implícita como la mejor forma de evaluar su pensamiento en relación con la visión católica de la libertad religiosa.

Entre los pensadores sociales católicos las evaluaciones de Rawls son diversas. Algunos lo quieren adoptar como marco teórico de la presencia de la Iglesia en la sociedad³ y otros lo rechazan por entenderlo una invitación a la expulsión de la Iglesia de la vida pública⁴. Estos juicios sobre el filósofo americano no siempre reflejan toda la complejidad de su pensamiento. Mi acercamiento a este autor quisiera recoger las conclusiones que un estudio detallado de la obra de Rawls puede darnos para responder a la pregunta de si Rawls es o no el camino para que la Iglesia encuentre su sitio en la sociedad pluralista.

Como veremos la imagen que uno se forme del pensamiento de John Rawls va a estar muy determinada por los textos utilizados. La interpretación más extendida del pensamiento de John Rawls diferencia dos etapas en su obra, la etapa de *Teoría de la justicia* y la etapa de *Liberalismo político*. Un estudio atento de su obra nos permite identificar una tercera etapa reflejada en un ensayo tardío llamado "La idea de razón pública revisitada"⁵.

³ Un ejemplo de esta postura en el contexto europeo se puede encontrar en afirmaciones como la siguiente: "El tercer modelo que querría presentar está fundado en la convicción de que necesitamos un consenso cultural que provenga no sólo de una única tradición sino de la discusión y del debate... Una discusión entre las tradiciones filosóficas y religiosas razonables (que han renunciado a la violencia) debe poder llegar a un cierto consenso sobre los valores de base de la sociedad, incluso si estos alimentan el consenso por razones diferentes a las de su propio punto de vista". A. THOMASSET (2004) "Le catholicisme dans la sphère publique", *Projet*, hors-série, septiembere, pp. 89-94.

⁴ Kristin Heyer recoge muy bien el sentido de estas críticas cuando afirma que con relación a qué significa una justa medida en la interpretación del requerimiento de la estipulación: *Considerando una interpretación estrecha de la "justa medida" [de la estipulación] —la que afirma que hay que dar razones públicas adecuadas para ser tomado en serio en la discusión política— Rawls puede ser todavía blanco de las críticas comunitaristas que afirman que su idea de razón pública es demasiado delgada para hacer funcionar la política*, cf. K. E. HEYER, *Prophetic and public. The social witness of U.S. Catholicism*, Washington, Georgetown University, p. 19, nota 20.

⁵ Cf. D. HOLLENBACH (2003) *The global face of public faith: politics, human rights, and Christian ethics*, Washington, Georgetown University, pp. 106-108. Lo mismo afirma Julio Martínez: *Sería injusto no reconocer que los escritos rawlsianos de la década de los noventa... conceden más valor y espacio que sus trabajos anteriores a las convicciones religiosas (siempre asociadas a las filosóficas y morales), sin dejar nunca de considerarlas como visiones globales dentro de la idea de bien*, cf. J. L. MARTÍNEZ (2003) p. 92.

Teniendo esto en cuenta voy a intentar llegar a algunas conclusiones acerca de la compatibilidad del pensamiento político de John Rawls con la posición católica. Para ello presentaré primero la visión del papel de la religión en la sociedad que encontramos en las tres obras citadas de John Rawls, intentando dar cuenta de la evolución de su visión. Posteriormente haré dialogar esta visión de Rawls con la visión expresada en la declaración *Dignitatis Humanae* del Vaticano II, principal documento sobre libertad religiosa de la Iglesia católica. La visión en paralelo de ambas posiciones nos permitirá apreciar las sinergias de ambas a la vez que las tensiones de fondo.

I. El pensamiento de Rawls sobre el papel de la religión en la sociedad

I.1. Teoría de la justicia (1971)

I.1.1. La obra

El objetivo de John Rawls al escribir esta su principal obra era “ofrecer una visión alternativa y sistemática de la justicia que sea superior... a la tradición utilitarista dominante”⁶. Su concepción alternativa de la justicia⁷, lo que él llama justicia como equidad (*justice as fairness*), desarrolla la tradición del contrato social que Rawls considera que “se aproxima mejor a nuestros juicios ponderados sobre la justicia y constituye la base moral más apropiada para una sociedad democrática”⁸. Ya tenemos aquí las principales líneas de este primer proyecto de Rawls: en oposición a la teoría utilitarista, Rawls quiere desarrollar la tradición contractualista para proponer una alternativa y una comprensión definitiva de la

⁶ Cf. J. RAWLS (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge (MA), Belknap, p. viii. Los textos están citados según una traducción propia a partir del texto original.

⁷ Debemos tener en cuenta que la comprensión de la justicia de Rawls diverge de otras más clásicas, para él: *La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales*, *ibid.*, p. 3; y *El asunto primario que trata la justicia es la estructura básica de la sociedad*, *ibid.*, p. 7. Rawls no considera por tanto la existencia de una dimensión individual de la justicia.

⁸ *Ibid.*, p. viii.

justicia para cualquier sociedad. Este objetivo principal ha sido muy matizado en sus obras posteriores, como veremos.⁹

Debido a que la preocupación principal de Rawls en este momento era el debate con el utilitarismo, en *Teoría de la justicia* no hay una preocupación directa por el papel de la religión en la sociedad o por el lugar de las instituciones religiosas. Sin embargo, podemos encontrar una cierta reflexión sobre el papel de las doctrinas e instituciones religiosas. Rawls reconoce que las sociedades por lo común son *no bien ordenadas*, es decir *los hombres están en desacuerdo sobre qué principios deben definir los términos básicos de su asociación... cada uno tiene una concepción de la justicia*¹⁰. Este hecho introduce discretamente un concepto que será muy importante en escritos posteriores de Rawls, el hecho del pluralismo. Desde el comienzo de su obra, Rawls reconoce que *el pluralismo de distintas personas con sistemas diferentes de fines es una característica esencial de las sociedades humanas*¹¹. Esta pluralidad de concepciones de la justicia y de fines es determinado, en muchas ocasiones, por las creencias religiosas de los miembros de la sociedad¹².

El centro de la *Teoría de la justicia* de Rawls es el desarrollo de una concepción de la justicia que sea común para toda la sociedad, lo que él llama justicia como equidad. Esta concepción de la justicia ha de ser capaz de dar respuesta al pluralismo de la sociedad. Los famosos conceptos de su teoría –posición original, velo de ignorancia, maximim (principio de *maximum minimorum*) y sus principios de justicia– son los medios para construir esta concepción de la justicia. Para Rawls, su concepción de la justicia como equidad no es sólo una propuesta, es la mejor solución que podemos encontrar cuando intentamos construir una sociedad que sea libre e igualitaria. La justicia como equidad parece tener una especie de valor universal y a-histórico. Rawls afirma esto en pasajes como el siguiente:

⁹ Julio Martínez sintetiza el objetivo de Rawls de la siguiente manera: *El filósofo de Harvard acometió la elaboración de una teoría contractualista que mediante el “velo de la ignorancia” de la “posición original” aseguraría la imparcialidad y permitiría llegar a un consenso racional en torno a los principios políticos de las democracias liberales para organizar la libertad civil y la justicia social, sin tener que recurrir al utilitarismo ni renunciar a la racionalidad práctica*, cf. J. L. MARTÍNEZ (2011) p. 295.

¹⁰ Ibid., p. 29.

¹¹ Ibid.

¹² *Los individuos no solo tienen diferentes planes de vida sino que existe una diversidad de creencias filosóficas y religiosas, y de doctrinas políticas y sociales*. Ibid, p. 127.

La justicia como equidad puede ser comprendida como la afirmación de que los dos principios previamente mencionados serían elegidos en la posición original con preferencia sobre otras concepciones tradicionales de la justicia... Estos principios encajan mejor con nuestros juicios ponderados que estas conocidas alternativas. Por lo tanto la justicia como equidad nos acerca más al ideal filosófico; aunque, por supuesto, no llega a alcanzarlo¹³.

Es muy importante caer en la cuenta de esta aspiración universalista, pues la mayoría de las críticas a este “primer Rawls” han sido dirigidas contra esta aspiración kantiana. Al igual que el imperativo categórico de Kant, Rawls quiere encontrar un principio universal que resuelva toda discusión sobre la justicia.¹⁴

Esta búsqueda de neutralidad que la concepción de la justicia como equidad supone, no implica un rechazo a las doctrinas religiosas. Éstas tan sólo son dejadas de lado en el proceso de construcción de una sociedad justa. ¿Cuál es por tanto el lugar de las doctrinas religiosas en el “primer Rawls”? Aunque no hay una visión completamente desarrollada de éste asunto en el libro, podemos encontrar algunas afirmaciones que muestran el papel que Rawls les atribuye¹⁵.

Por una parte, las doctrinas religiosas son tenidas en cuenta porque Rawls está intentando presentar la mejor concepción de la justicia posible para una sociedad libre e igualitaria y esto exige integrar la libertad de conciencia. La libertad de conciencia debe ser, por lo tanto, uno de los resultados de la aplicación de cualquier conjunto de principios de justicia. Los miembros de la sociedad, cuando están en la posición original que Rawls imagina para deducir sus principios, no conocen cuáles serán sus creencias religiosas, pero sí saben que podrían tenerlas. Por lo tanto, los individuos desarrollarán principios de justicia que aseguren la integridad de la libertad moral y religiosa para proteger a aquellos de entre ellos que tengan creencias religiosas en la sociedad real.¹⁶

¹³ Ibid, p. 50.

¹⁴ “El giro hermenéutico de Political Liberalism [con respecto a Theory of Justice] presenta el paso de una racionalidad universal y ahistórica al reconocimiento de que la racionalidad está siempre embebida en comprensiones y contextos culturales contingentes”, cf. J. L. MARTÍNEZ (2003) p. 91.

¹⁵ Podemos encontrar la mayor parte de la reflexión de *Teoría de la justicia* sobre el papel de las iglesias en las secciones 33 a 35 de la segunda parte. Estas tratan de la libertad de conciencia y la tolerancia como contenidos de los principios de justicia.

¹⁶ Ibid., p. 206.

Por otra parte, las doctrinas religiosas son tenidas en cuenta cuando Rawls trata de la recepción de los principios de justicia. Da la impresión que Rawls espera de aquellos que tienen doctrinas religiosas que acepten el resultado del proceso de justicia como equidad cuando concluya. Esta aceptación les llevará a integrar el resultado en su visión particular de la sociedad. Una afirmación en este sentido sería la siguiente tomada de las páginas iniciales del libro:

Los hombres pueden ponerse de acuerdo en esta descripción de las instituciones justas puesto que las nociones de una distinción arbitraria y de un equilibrio adecuado, que están incluidas en el concepto de justicia, están abiertos para que cada uno las interprete de acuerdo con los principios de justicia que acepte¹⁷.

Parece que la discusión sobre los principios de justicia ocurre en un espacio distinto, y que posteriormente son llevados al espacio de las doctrinas religiosas para ser integrados en ellas. Aquí podemos ver la semilla de la que será la posición de Rawls en *Liberalismo político*.

1.1.2. Relación religión–sociedad

Estos dos puntos de vista sobre la religión que encontramos en *Teoría de la justicia* nos permiten presentar algunas intuiciones acerca de la visión de Rawls sobre el lugar de las iglesias y asociaciones religiosas en la sociedad. El hecho principal es que, en una sociedad que sigue el sistema de justicia como equidad, debe haber libertad de pensamiento, de creencia y de práctica religiosa. Por lo tanto, el Estado no puede apoyar de una manera especial una religión concreta. Debe haber además libertad de asociación religiosa. A propósito de esta libertad de asociación religiosa Rawls afirma que

asociaciones particulares pueden organizarse libremente como sus miembros quieran, y pueden tener su vida interna propia y su propia disciplina sujeta a la restricción de que sus miembros tengan la opción real de elegir si continúan su afiliación¹⁸.

En esta sociedad no debe haber ningún castigo relacionado con la apostasía o con no tener ninguna religión, y la práctica religiosa debe poder ser regulada

¹⁷ Ibid., p. 5. Otra afirmación parecida sería: *Los principios de justicia pueden arbitrar entre visiones morales opuestas al regular las exigencias de religiones rivales... [estos principios] definen un pacto de reconciliación entre las diversas religiones y creencias morales, y las formas culturales a las cuales pertenecen.* Ibid., pp. 220–221.

¹⁸ Ibid., p. 212.

por el Estado para proteger la seguridad pública¹⁹. Hay también en *Teoría de la justicia* una cierta reflexión sobre los límites reales de la libertad de asociación religiosa. Para Rawls la libertad de una secta intolerante *debe ser restringida sólo cuando la persona tolerante cree sinceramente y con razón que su propia seguridad y la de las instituciones están en peligro*²⁰. Hay, por lo tanto, espacio en el primer Rawls para la dimensión social de la religión y su autonomía está plenamente respetada. Esta consideración de la libertad de asociación religiosa se completa con algunos límites a esta libertad por el bien del conjunto de la sociedad.

Pero al intentar formular la comprensión de las doctrinas religiosas en Rawls en ésta su primera obra debemos mencionar un concepto que parece secundario en *Teoría de la justicia*: “el consenso entrecruzado”. Este consenso implica un acuerdo entre las distintas doctrinas comprensivas existentes en una sociedad sobre los principios de justicia. Veremos más adelante como este concepto se convertirá en concepto clave en obras posteriores del autor. La particularidad es que este acuerdo es alcanzado con base en principios puramente políticos y sólo más tarde se justificará con base en los principios de cada doctrina comprensiva. Como vemos este consenso entrecruzado será la clave de la comprensión rawlsiana del pluralismo social.

En línea con el proceso de aceptación de la justicia como equidad por las doctrinas religiosas, Rawls intenta desarrollar en *Teoría de la justicia* una comprensión de la desobediencia civil que sea coherente con su visión²¹. Así, para permitir a las doctrinas religiosas que legítimamente adopten actitudes de desobediencia civil, les pide que primero tengan un consenso entrecruzado en cuanto a los principios de justicia²². La existencia de este consenso entrecruzado de las concepciones de la justicia permite a la sociedad aceptar la desobediencia civil. La desobediencia es entonces entendida no como protesta religiosa o filosófica, sino como protesta política. Rawls define este consenso entrecruzado como la situación en la que *puede haber diferencias considerables en las concepciones de la justicia de los ciudadanos siempre que estas concepciones conduzcan a juicios*

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid., p. 220.

²¹ En definitiva el esfuerzo de Rawls de integrar la desobediencia civil en su reflexión supone una consideración del pluralismo de doctrinas existente en la sociedad.

²² Cf. Ibid., pp. 387ss.

*políticos similares*²³. Como vemos, la consideración del necesario conflicto de las diferentes doctrinas presentes en la sociedad lleva a Rawls a buscar métodos para alcanzar un acuerdo básico. Ésta será la línea de pensamiento que desarrollará posteriormente en *Liberalismo político*.

1.1.3. Antropología implícita

John Rawls tiene un acercamiento muy pragmático a la filosofía política y por lo tanto no intenta profundizar en las posibles consecuencias de su visión en otros campos de la filosofía. Sin embargo, una buena manera de captar el centro de la visión de Rawls es intentar reconocer la antropología implícita en su filosofía política. La visión general de la sociedad y la justicia en Rawls deriva de una visión particular del ser humano, esta visión no es nunca desarrollada plenamente en su obra aunque sí está presente implícitamente. Intentaré ahora perfilar esta antropología implícita de Rawls tal como aparece en *Teoría de la justicia*.

Para John Rawls el ser humano sería alguien asociado con otros en un sistema de cooperación que haga avanzar el bien de todos ellos. Podemos ver aquí el reconocimiento de una dimensión social del ser humano. Por otra parte, esta asociación supone a la vez una identidad y un conflicto de intereses.²⁴ En la organización de este sistema de cooperación Rawls supone que los seres humanos son racionales. Nuestro autor interpreta esta racionalidad humana en un sentido muy estrecho en sintonía con la visión del hombre en la ciencia económica. La racionalidad humana consiste para Rawls en *buscar los medios más efectivos para un determinado fin*²⁵. El fin de cada persona, su concepción del bien, es interpretado como la cantidad de bienes primarios que pueda obtener²⁶. En coherencia con esta visión reducida de la racionalidad, la justicia para Rawls queda reducida a la justicia social entendida como la distribución de derechos, deberes y ventajas en la sociedad.²⁷ Por tanto, el proceso racional que el ser humano sigue para organizar la sociedad parece ser el siguiente: la persona tiene algunos juicios

²³ Ibid., p. 387.

²⁴ Ibid., p. 4.

²⁵ Ibid., p. 14.

²⁶ Ibid., p. 142.

²⁷ Ibid., p. 7.

previos sobre la justicia; en las condiciones adecuadas de reflexión (la posición original) la persona confirma algunos de estos juicios (juicios ponderados); la persona entonces alcanza un equilibrio reflexivo de juicios a través de su sentido de la justicia, lo que le permite llegar a acuerdos sobre una concepción común de la justicia²⁸.

La comprensión del ser humano de Rawls refleja por tanto una visión más bien estrecha de la racionalidad. Rawls ve al ser humano como alguien que puede tener diferentes visiones de la vida y diferentes intuiciones sobre qué es la justicia. Sin embargo, para él, el ser humano es últimamente alguien cuya racionalidad puede ser reducida a un mecanismo matemático cuando está en las condiciones adecuadas (la posición original). En su visión es por tanto posible captar una cierta esencia matemática de la racionalidad humana y trabajar con ella para intentar llegar a un acuerdo en la sociedad. Es esta simplificación de la racionalidad humana la que le permite presentar sus principios de la justicia como universales y a-históricos.

Como podemos ver, la preocupación por el hecho del pluralismo en las sociedades modernas ya está presente en *Teoría de la justicia*, aunque no sea el tema principal. Hay también en esta obra una cierta reflexión sobre el consenso entrecruzado. Sin embargo, todo se resuelve con el uso de éste experimento imaginario de la posición original. El uso de esta consideración hipotética permite a los ciudadanos elevarse sobre las diferentes doctrinas filosóficas y religiosas y alcanzar un acuerdo en un nivel de reflexión aparentemente superior. El pluralismo no sería un problema tras contemplar la sociedad desde la posición original porque acordaríamos una autoridad que serían indiscutible.

1.2. Liberalismo político (1993)

1.2.1. La obra

Tras escuchar las críticas recibidas tras la publicación de *Teoría de la justicia*²⁹, John Rawls publicó una serie de conferencias, que, aunque en línea con

²⁸ Cf. *ibid.*, pp. 46–53.

²⁹ Rawls resume estas críticas de la siguiente manera: “Esta crítica sostiene que el tipo de liberalismo que ésta [Teoría de la justicia] representa es intrínsecamente deficiente porque se apoya en una concepción abstracta de la persona y usa una idea de naturaleza humana individualista y no social; lo

el espíritu de su anterior obra³⁰, trataban de responder a los problemas subrayados en las críticas³¹. En el comienzo de *Liberalismo político*, Rawls identifica el problema principal señalado por las críticas: *la presentación de la estabilidad en la parte III de Teoría no es consistente con la visión de conjunto*³². La estabilidad en Rawls tiene que ver con la manera en que los ciudadanos reciben y se apropian los principios de justicia³³. Rawls está por tanto afirmando aquí que ve la necesidad de profundizar en su comprensión de cómo podemos integrar los principios de justicia acordados, con las visiones morales personales de los ciudadanos. Sólo una buena integración de estos dos elementos asegurará la estabilidad que Rawls está buscando. La estabilidad de una sociedad bien ordenada requiere que todos los ciudadanos apoyen la misma concepción básica de justicia. Por lo tanto, Rawls se plantea la siguiente pregunta: ¿cómo puede llegarse a un acuerdo en este tema en una democracia pluralista con múltiples y, en muchos casos, opuestas doctrinas comprensivas?³⁴

Para formular esta pregunta en los términos de Rawls, y para mostrar la evolución

que es más, emplea una distinción impracticable entre lo público y lo privado que hace imposible el afrontar los problemas de género y familiares, cf. J. RAWLS (2005) *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University, p. xxix.

³⁰ "Por otra parte, estas conferencias toman la estructura y el contenido de la *Teoría* para permanecer substancialmente igual". *ibid.*, p. xvi.

³¹ Los años siguientes a la publicación de este clásico de la filosofía política [Teoría de la Justicia] fueron testigos de críticas procedentes de diversos frentes... que metieron a Rawls en una dinámica de reelaboración constante. El fruto más maduro de ese proceso... lo tenemos en *Political Liberalism*, cf. J. L. MARTÍNEZ (2011) p. 295.

³² *Ibid.*, p. xvi. Paul Weithman afirma que el problema está en que la parte sobre la estabilidad no tiene en cuenta la idea germinal de un consenso entrecruzado: *Sin embargo, Rawls introduce la idea de un consenso entrecruzado bastante después de completar el libro; su tercera parte, por lo tanto, no afronta la pregunta de cómo alguien podría participar en dicho consenso desde su propia visión teológica*. P. J. WEITHMAN (1994) "Rawlsian liberalism and the privatization of religion: three theological objections considered": *Journal of Religious Ethics*, n° 22, primavera, p. 11.

³³ *Me vuelvo ahora al problema de la estabilidad. Lo trataré en dos etapas. En este capítulo discutiré acerca de la adquisición del sentido de la justicia por parte de los miembros de una sociedad bien ordenada, y considero brevemente la fuerza que adquiere este sentimiento cuando es definido por diferentes concepciones morales. El capítulo final examina la cuestión de la congruencia, es decir, si el sentido de la justicia es coherente con la concepción del bien de manera que ambos trabajan juntos para mantener un esquema justo*, cf. J. RAWLS (1971) p. 453.

³⁴ Cf. J. RAWLS (2005) p. xvi.

de su visión, presento ahora las dos preguntas que Rawls identifica como la base de su obra *Liberalismo político*. La primera es:

*¿Cuál es la concepción de la justicia más apropiada para especificar los términos justos de la cooperación social entre ciudadanos considerados como libres e iguales, y como miembros cooperativos plenos de la sociedad a lo largo de su vida, de una generación a la siguiente?*³⁵

Esta pregunta sería la que intentaba responder en *Teoría de la Justicia*. La segunda pregunta sería:

*¿Cuál es la base para la tolerancia de una sociedad así entendida dado el hecho del pluralismo razonable como un resultado inevitable de unas instituciones libres?*³⁶

La combinación de ambas preguntas nos da la pregunta última que Rawls se plantea en *Liberalismo Político*:

*¿Cómo es posible que exista a lo largo del tiempo una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales, que permanezcan profundamente divididos por doctrinas razonables religiosas, filosóficas y morales?*³⁷

En la introducción a *Liberalismo político*, Rawls afirma también que la distinción entre doctrinas comprensivas y simples concepciones políticas no estaba lo bastante clara en *Teoría de la justicia*³⁸. El desarrollo de su pensamiento en *Liberalismo político* le llevará a abandonar la pretensión de universalidad presente en *Teoría de la justicia*. A partir de ahora, la concepción de la justicia como equidad será tan sólo una doctrina comprensiva entre otras. Este cambio de debe a que Rawls no quiere imponer un argumento particular como criterio necesario para elegir su justicia como equidad. Si la concepción de la justicia que acordamos no puede ser sostenida por cada ciudadano siguiendo su propia doctrina comprensiva, no será una concepción estable. Rawls quiere ahora desarrollar su teoría de la justicia de manera que los principios acordados por los ciudadanos sean posteriormente sostenidos con base en los argumentos de las distintas doctrinas comprensivas³⁹.

³⁵ Ibid., p. 3.

³⁶ Ibid., p. 4.

³⁷ Ibid.

³⁸ Cf. *ibid.*, p. xvi.

³⁹ Cf. *ibid.*

En el primer ensayo de *Liberalismo político*, llamado "Ideas fundamentales", Rawls formula el objetivo del libro de la siguiente manera:

El liberalismo político busca una concepción política de la justicia que esperamos pueda ganar el apoyo de un consenso entrecruzado de doctrinas razonables religiosas, filosóficas, y morales en una sociedad regulada por ella... para este fin... las visiones comprensivas filosóficas y morales que estamos acostumbrados a usar al debatir asuntos políticos fundamentales deben desaparecer de la vida pública. La razón pública –el razonamiento del ciudadano en el foro público sobre asuntos constitucionales esenciales y cuestiones básicas de justicia– es ahora guiado por una concepción política de los principios y valores que todos los ciudadanos pueden sostener.⁴⁰

Por lo tanto, una distinción principal es la que se da entre las doctrinas comprensivas y la concepción política de la justicia. Los ciudadanos llegarán a un acuerdo sobre los principios de justicia en el campo político a través del uso de una manera particular de razonar – la razón pública. Cada ciudadano sostendrá después estos principios con su propia doctrina comprensiva a través de la manera particular de razonar de ésta doctrina.

Para clarificar la diferencia entre doctrina comprensiva y concepción política de la justicia podemos continuar la lectura del primer ensayo de *Liberalismo político*. En él Rawls define una doctrina comprensiva como aquella que *incluye concepciones sobre cuál es el ideal de amistad y de las relaciones familiares y asociativas, y, lo que es más, intenta dar forma a nuestra conducta, e incluso a toda nuestra vida*⁴¹. En el mismo ensayo podemos también encontrar su definición de concepción política de la justicia. Esta concepción se aplica a la "estructura básica de la sociedad" la cual *considero que es la democracia constitucional moderna*. Esta concepción política no es derivada de ninguna doctrina comprensiva y *su contenido está expresado en forma de ciertas ideas fundamentales vistas como implícitas en la cultural política pública de una sociedad democrática*⁴². Por lo tanto, en contraste con las doctrinas comprensivas, que incluyen aspectos de la vida, la concepción política de la justicia se refiere tan sólo a la estructura básica de la sociedad. La concepción política no es pues deducida de ninguna doctrina comprensiva y es argumentada en función de algunas ideas comunes de la tradición democrática. Limitando el alcance y los argumentos posibles de la concepción de la justicia

⁴⁰ Ibid., p. 10.

⁴¹ Ibid., p. 13.

⁴² Cf. ibid., pp. 11–13.

permitimos a los ciudadanos con diferentes doctrinas comprensivas llegar acuerdos entre ellos.

1.2.2. Antropología implícita

Como hicimos en la sección anterior, miramos ahora a la antropología de Rawls para identificar los matices que introduce en *Liberalismo político*. La división entre las doctrinas comprensivas y la concepción política de la justicia que desarrolla en esta obra sugiere una visión particular de la persona. Rawls llama a esta visión del hombre una “concepción política” de la persona. Esta concepción supone que los ciudadanos son libres en el sentido que *se conciben a sí mismos y a los demás como con la capacidad moral de tener una concepción del bien, y, al mismo tiempo, capaces de revisar y cambiar esta concepción sobre bases razonables y racionales, y pudiendo hacer esto si así lo desean*. Para Rawls los seres humanos se ven a sí mismos como *fuentes auto–autenticantes de exigencias válidas... capaces de asumir la responsabilidad de sus fines y esto afecta a cómo son evaluadas sus diferentes exigencias*⁴³. Rawls explica lo que quiere decir con esta concepción política de la persona usando el ejemplo del apóstol Pablo: *En el camino a Damasco Saúl de Tarso se convierte en Pablo el apóstol. Y sin embargo esta conversión no implica ningún cambio en nuestra identidad pública o institucional*⁴⁴. Por lo tanto, todo ciudadano tiene dos formas de entender la realidad social: *la concepción política de la justicia reconocida públicamente y una doctrina (total o parcialmente) comprensiva a la cual la concepción política está en alguna manera vinculada*⁴⁵. Podemos reconocer aquí una cierta fragmentación interior en la visión del ser humano de Rawls: la dimensión del ser humano que trata de la vida política, y la que trata del resto de aspectos de la vida. En mi opinión, esta dimensión política del ser humano corresponde a la posición original en *Teoría de la justicia*. El nivel superior de la racionalidad matemática que la posición original supone en el ser humano se ha convertido aquí una dimensión particular de la persona – la dimensión política. Esta dimensión parece aislada del resto de su visión de la vida. Por lo tanto, para Rawls hay dos dimensiones de la vida humana que parecen estar aisladas una de otra.

⁴³ Cf. *ibid.*, pp. 29–35.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 31.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 38.

1.2.3. Relación religión–sociedad: el consenso entrecruzado

Pero ¿cómo sugiere Rawls que podemos organizar la sociedad a partir de esta visión del ser humano? Una sociedad será considerada por Rawls como bien ordenada cuando

en primer lugar, entre los ciudadanos que sostienen doctrinas comprensivas razonables pero opuestas se produce un consenso entrecruzado: es decir, apoyan generalmente esta concepción de la justicia como la que satisface sus juicios políticos sobre las instituciones básicas; y, en segundo lugar, cuando doctrinas comprensivas no razonables... no adquieren la bastante notoriedad para debilitar la justicia esencial de la sociedad⁴⁶.

Encontramos de nuevo aquí la idea del consenso entrecruzado como la forma de afrontar el pluralismo de la sociedad. Esta idea de un *consenso entrecruzado de doctrinas comprensivas razonables pero opuestas* es un concepto ya presente discretamente en *Teoría de la justicia*, como ya hemos dicho más arriba. Sin embargo, este concepto secundario es desarrollado plenamente e integrado en una visión de conjunto de la sociedad pluralista en *Liberalismo político*⁴⁷. En esta obra se le dedica todo un ensayo titulado “La idea de un consenso entrecruzado”.

El consenso entrecruzado es la consecuencia de reconocer el pluralismo de las democracias modernas. Dicho pluralismo es la consecuencia de que los ciudadanos de las democracias modernas son libres para adoptar la visión de la vida que crean mejor⁴⁸. El pluralismo no tiene por qué ser una circunstancia desafortunada. Rawls considera que un pluralismo es razonable cuando es posible obtener un consenso entrecruzado de las diferentes doctrinas comprensivas. Este tipo de pluralismo puede ser perfectamente integrado en la construcción de la democracia moderna.

Debemos tener dos elementos en cuenta con respecto al consenso entrecruzado. Por una parte, supone un consenso de doctrinas razonables; no incluye por tanto doctrinas irracionales o agresivas. Por otra parte,

en una democracia constitucional la concepción pública de la justicia debe ser, en la

⁴⁶ Ibid., p. 39.

⁴⁷ Para la visión de Rawls sobre el desarrollo de este concepto cf. *ibid.*, p. xvii.

⁴⁸ *El liberalismo político ve esta diversidad... como el resultado a largo plazo del potencial de la razón humana dentro de un marco duradero de instituciones libres.* *Ibid.*, p. 144.

*medida de lo posible, presentada como independiente de las doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas o morales*⁴⁹.

En base a esto, Rawls define el consenso entrecruzado respondiendo a cinco objeciones.

En primer lugar, el consenso entrecruzado no es un simple “modus vivendi” que abandona toda esperanza de crear una comunidad política. El objetivo del consenso, la concepción política de la justicia, es un objetivo moral. Se afirma en bases morales (el principio de justicia) y es estable porque está apoyado por las diferentes doctrinas comprensivas⁵⁰.

En segundo lugar, el consenso entrecruzado no implica escepticismo e indiferencia con respecto a la verdad. Evitar las doctrinas comprensivas parecería empujar forzosamente a un cierto escepticismo social. Sin embargo el escepticismo no tiene cabida en la visión de Rawls porque éste impediría integrarse al consenso a las doctrinas comprensivas que sí creen en la existencia de una verdad. Se da más bien un acuerdo sobre bases políticas que puede ser posteriormente ratificado como verdadero por las diferentes doctrinas comprensivas⁵¹.

En tercer lugar, el consenso entrecruzado no es una concepción política comprensiva incompatible con otras visiones. El consenso entrecruzado puede ser plenamente aceptado por cualquier otra doctrina. La concepción política de la justicia, de la que deriva el consenso, es acordada en términos de valores políticos, estos valores no niegan otros valores pero no se derivan de ellos. El resultado de la concepción política de la justicia se concreta en las libertades básicas y en el régimen constitucional. Este resultado permite *a todos los ciudadanos el seguir su forma de vida en términos justos y respeta adecuadamente sus valores*⁵².

En cuarto lugar, el consenso entrecruzado no es tan sólo un proyecto utópico. Al contrario, es perfectamente posible imaginar un proceso por el cual alcanzar este consenso. Este proceso comienza con un consenso constitucional en el que *estos principios son aceptados simplemente como principios y no como enraizados en*

⁴⁹ Cf. *ibid.*, p. 144.

⁵⁰ Cf. *ibid.*, pp. 146–150.

⁵¹ Cf. *ibid.*, pp. 150–151.

⁵² Cf. *ibid.*, p. 155.

*ninguna idea de la sociedad o de la persona perteneciente a la concepción política, y mucho menos en una concepción pública compartida*⁵³. Gradualmente este consenso podría ganar aceptación hasta que fuera asumido por cada doctrina comprensiva en sus propios términos.

En quinto lugar, el consenso entrecruzado sería la situación en la que *cuestiones políticas fundamentales pueden ser resueltas recurriendo a valores políticos expresados por la concepción política tal como es asumida por el consenso entrecruzado*⁵⁴.

Esta discusión, desarrollada exclusivamente en términos de valores políticos, es lo que Rawls llama razón pública. Este concepto es desarrollado particularmente en *Liberalismo político*. En esta obra Rawls define razón pública como *la razón de los ciudadanos iguales quienes, como colectivo, ejercitan poder político y coercitivo sobre los demás desarrollando leyes y corrigiendo la constitución*⁵⁵. Podemos distinguir la razón pública de la razón no-pública o la razón de cualquier asociación (la iglesia, la universidad, una sociedad científica) pues éstas afirman una doctrina comprensiva. Estas asociaciones con su propia razón no-pública pertenecen a la cultura de fondo en oposición a la cultura política pública⁵⁶. La razón pública se define en una concepción liberal de la justicia por *las orientaciones de investigación que especifican las maneras de razonar y los criterios para juzgar qué información es relevante para temas políticos*⁵⁷. Debido a que los resultados de la razón pública deben ser justificables ante todos los ciudadanos, debemos utilizar en los argumentos *sólo creencias generales aceptadas actualmente y formas de razonamiento basados en el sentido común, y los métodos y conclusiones de las ciencias cuando estos no son controvertidos*. Esta condición supone rechazar otras argumentaciones como *doctrinas comprensivas religiosas o filosóficas –las cuales vemos como individuos o miembros de una asociación como verdaderas– ni tampoco teorías económicas del equilibrio general...*

⁵³ Cf. *ibid.*, p. 158.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 169.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 214.

⁵⁶ Cf. *ibid.*, p. 220.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 223.

*si éstas están en disputa*⁵⁸. La razón pública es, por tanto, un tipo particular de racionalidad que debemos usar cuando discutamos temas políticos. El objetivo es limitar los argumentos con el fin de mantener la discusión en un terreno común y así llegar a un consenso.

En su forma extrema, esta comprensión de la razón pública rechaza cualquier uso de las doctrinas comprensivas. Rawls llama a esta forma una “visión exclusiva” de la razón pública. Esta visión exclusiva parece ser la comprensión adecuada de la razón pública en la situación ideal de una sociedad bien ordenada sin grandes disputas⁵⁹. Sin embargo, hay dos excepciones en las que Rawls acepta la posibilidad de introducir argumentos provenientes de doctrinas comprensivas: el caso de controversias sobre la aplicación de los principios de justicia, o el caso de las sociedades no bien ordenadas⁶⁰. Estos argumentos serían tanto un medio de superar la desconfianza sobre nuestra propia posición como la forma de avanzar persuasivamente hacia una situación social más justa. Esta nueva situación será más tarde argumentada por la razón política⁶¹. Esta comprensión de la razón pública que permite la introducción de argumentos de las doctrinas comprensivas es llamada una “visión inclusiva”⁶². Esta es la visión que Rawls privilegia pues, al ser más flexible, nos permite adaptarnos a las diferentes situaciones socio–históricas⁶³.

En resumen, *Liberalismo político* supone un cambio mayor en el pensamiento de Rawls, aunque no una ruptura con su posición anterior. Rawls abandona la idea de elaborar un argumento de pretensiones universalistas para alcanzar los prin-

⁵⁸ Ibid., p. 224–225.

⁵⁹ Cf. *ibid.*, p. 247.

⁶⁰ Para ilustrar el caso de sociedad no bien ordenadas Rawls utiliza el ejemplo de los argumentos de los grupos abolicionistas antes de la Guerra civil norteamericana así como los argumentos utilizados por Martin Luther King.

⁶¹ Cf. *ibid.*, p. 248–251.

⁶² Esta distinción de Rawls entre visión exclusiva e inclusiva de la razón pública pueden evocarnos la propuesta de una “laicidad positiva” que en su momento presentó Nicolas Sarkozy, cf. N. SARKOZY (2008) “Discurso del presidente de la República en Letrán”, en *Revista de Fomento Social* 63, pp. 141–149

⁶³ *La cuestión... es si debemos entender el ideal de razón pública de acuerdo con la visión exclusiva o inclusiva... la visión inclusiva parece ser la correcta... la visión inclusiva permite esta variante y es más flexible lo que es necesario para expandir el ideal de razón pública.* Ibid, p. 248.

cipios de justicia. Reflexiona acerca de la manera en que estos principios pueden ser aceptados por las posiciones diferentes existentes en una sociedad pluralista. La razón pública es la racionalidad que nos permite superar el pluralismo y alcanzar un acuerdo sobre los principios, un consenso entrecruzado. Este consenso puede ser sostenido posteriormente con argumentos provenientes de nuestra propia doctrina comprensiva.

1.3. “La idea de la razón pública revisitada” (1997)

1.3.1. La obra

Mis pensamientos no dejan de cambiar a medida que el tiempo pasa escribió John Rawls a su editora cuando le proponía una nueva revisión de sus escritos⁶⁴. *Liberalismo político* no es, por tanto, el último paso de la evolución del pensamiento de Rawls. Hacia el final de su vida el estadounidense estaba preparando una revisión de *Liberalismo político* desarrollando su idea de razón pública en respuesta al debate que su anterior trabajo había producido. Uno de los temas que quería repensar era la compatibilidad de la razón pública con las visiones religiosas. Su enfermedad final no le permitió proseguir su objetivo pero sabemos que su artículo “The idea of public reason revisited”, publicado en la *Chicago Law Review* en verano de 1997 era la semilla de su nuevo trabajo⁶⁵.

John Rawls afirmaba que este nuevo ensayo suponía *adiciones mayores y cambios necesario debido al anterior perfeccionamiento de mis pensamientos y argumentos, un cambio en el vocabulario en el cual estas ideas están expresadas y en las maneras de pensar que transmite la terminología filosófica*⁶⁶. Si prestamos atención a las citas presentes en el ensayo, podemos ver también que en el pensamiento de Rawls se estaba dando de hecho un diálogo con autores nuevos, muchos de ellos de trasfondo religioso (John Finnis, Jacques Maritain, Abdullahi Ahmed An-Na’im, así como los jesuitas John Courtney Murray y David Hollenba-

⁶⁴ Cf. *ibid.*, p. 438–439. Las citas de este artículo están tomadas de la edición ampliada de *Political Liberalism* publicada en 2005 y que incluye el ensayo “The idea of public reason revisited” así como una introducción al mismo.

⁶⁵ Cf. *ibid.*, p. 437.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 438.

ch, el documento *Dignitatis Humanae*).⁶⁷ Todo esto sugiere que Rawls no estaba pensando en un cambio completo de su punto de vista sino en una clarificación de su comprensión de la razón pública. Esta clarificación era el resultado del debate que se produjo tras la publicación de *Liberalismo político*, un debate que era, en parte, acerca del lugar de la religión en la vida pública.

La pregunta que Rawls se hacía era la siguiente: *¿Pueden ser compatibles democracia y doctrinas comprehensivas, religiosas o no religiosas? y si lo son, ¿cómo?* A esta pregunta añadía Rawls una advertencia: *en la actualidad una serie de conflictos entre religión y democracia plantean la pregunta*⁶⁸. Rawls da una clara respuesta en los siguientes términos: *No hay, ni tiene que haber, una guerra entre la religión y la democracia. En este sentido el liberalismo político es claramente diferente y rechaza el liberalismo de la Ilustración, que históricamente ha atacado al cristianismo ortodoxo*⁶⁹.

Sin abandonar el marco conceptual que propuso en *Teoría de la justicia*, en este ensayo Rawls trata de abrir su teoría aún más a la participación de las doctrinas religiosas. En afirmaciones que empujan su teoría al límite, Rawls encontrará espacio para que las doctrinas religiosas intervengan públicamente. En primer lugar propone dos maneras para que las doctrinas religiosas participen en la sociedad de manera pública aunque no política. En primer lugar, el método de la “declaración” por la que exponen sus contenidos a otros sin esperar de ellos que los compartan. En segundo lugar, el método de la “conjetura” por la que argumentan desde lo que creen que es la doctrina comprehensiva del otro, para ayudarle a poder aceptar una concepción política concreta⁷⁰. En una nota a pie de página incluso propone una tercera manera de intervención en público, el “testimonio”, por el cual la doctrina comprehensiva muestra su oposición frontal a una opción política particular dando testimonio de su fe⁷¹. Todas estas maneras de participación en la vida pública son positivas porque permiten a todo ciudadano tener conocimiento mutuo de las doctrinas comprehensivas de los otros. Rawls afirma que

⁶⁷ Cf. J. L. MARTÍNEZ (2003), para un estudio detallado de la relación entre John Rawls y estos autores católicos norteamericanos.

⁶⁸ Ibid., p. 485.

⁶⁹ Ibid., p. 486.

⁷⁰ Cf. ibid., p. 465.

⁷¹ Cf. ibid., p. 466, nota 57.

*estos beneficios del conocimiento mutuo del reconocimiento de los ciudadanos de las doctrinas comprensivas de los demás supone un terreno positivo para introducir dichas doctrinas, lo que no es sólo un terreno defensivo, como si su intrusión en la discusión pública fuera inevitable en cualquier caso*⁷².

Podemos percibir aquí una aproximación mucho más positiva a la contribución de las doctrinas religiosas a la vida pública. Sin embargo, como ya he dicho, Rawls aún está hablando desde fuera del campo político.

1.3.2. Relación religión–sociedad

Pero el paso principal que Rawls da en este ensayo que estamos considerando es la aceptación de un modo de intervención explícita de las doctrinas religiosas en el foro político. Para esta intervención política Rawls establece una condición: en el caso de que las doctrinas comprensivas religiosas (o no–religiosas) quieran intervenir públicamente en la sociedad y dirigirse a la esfera política deben aceptar las limitaciones que la razón pública establece. Dirigirse a la esfera política significa respetar ciertas condiciones. El ciudadano que quiere intervenir desde su doctrina comprensiva debe hablar como ciudadano libre e igual. Debe orientar su intervención a la estructura básica de la sociedad. Dicho ciudadano debe finalmente ofrecer una concepción política de la justicia razonable que respete el criterio de reciprocidad⁷³.

La razón pública es definida con mayor precisión por Rawls en este ensayo de la siguiente forma:

*Especifica al nivel más profundo los valores básicos morales y políticos que determinan las relaciones de un gobierno democrático con sus ciudadanos y la relación de unos con otros... trata de cómo las relaciones políticas deben ser entendidas*⁷⁴.

Rawls afirma también que la razón pública *procede correctamente de premisas que aceptamos y pensamos que otros pueden razonablemente acep-*

⁷² Ibid., p. 464.

⁷³ Para las condiciones de la razón pública cf. *ibid.*, p. 442. El criterio de reciprocidad se define de la siguiente manera: *[C]uando creemos sinceramente que las razones que daríamos acerca de nuestras acciones políticas... son suficientes, y creemos también razonablemente que otros ciudadanos podrían también aceptar razonablemente estas razones.* *Ibid.*, p. 446.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 442.

tar hacia conclusiones que creemos que también podrían razonablemente aceptar⁷⁵.

A la luz de este concepto de razón pública, la nueva forma que Rawls ofrece a las doctrinas religiosas comprensivas para introducir un argumento en el campo político implica una condición, lo que Rawls llama la estipulación (*proviso*). Rawls define este requerimiento de la siguiente manera:

*[la estipulación] aún nos permite introducir en la discusión política en cualquier momento nuestra doctrina comprensiva, religiosa o no religiosa, siempre que, al introducirla, demos razones públicas apropiadas para defender los principios y políticas que nuestra doctrina comprensiva propone*⁷⁶.

La estipulación debe ser satisfecha *de buena fe y la manera en que se concrete está determinada por la naturaleza de la cultura política pública y llama al buen sentido y a la comprensión*⁷⁷.

Esta nueva visión del papel de las doctrinas religiosas en la sociedad supone una nueva relación entre ambos actores:

Por una parte, cuando las doctrinas comprensivas respetan estos límites que impone la razón pública –por ejemplo cumpliendo el requerimiento de la estipulación– pueden ser consideradas como razonables. La razón es que en este caso, las doctrinas, están aceptando un *consenso entrecruzado razonable de doctrinas comprensivas*. Las doctrinas comprensivas *apoyan una concepción política de la justicia suscribiendo una sociedad democrática constitucional cuyos principios, ideales, y estándares satisfacen el criterio de reciprocidad*⁷⁸. Las doctrinas comprensivas que no apoyen un tal consenso entrecruzado no son razonables. Estas doctrinas son *una amenaza a las instituciones democráticas puesto que es imposible para ellas el someterse a un régimen constitucional a no ser como*

⁷⁵ Ibid., p. 465.

⁷⁶ Ibid., p. 453. *Esta visión amplia [de la razón pública] consiste en que en el debate público político, los ciudadanos (aunque no jueces y otros cargos gubernamentales) pueden introducir libremente y en cualquier momento sus doctrinas razonables comprensivas, religiosas o no religiosas, siempre que se ofrezcan razones políticas apropiadas... para sustentar las medidas que proponen. Esa es la estipulación (proviso) que pone a la noción ampliada de razón pública.* J. L. MARTÍNEZ (2011) p. 313–314.

⁷⁷ Ibid., p. 462.

⁷⁸ Ibid., p. 483.

“modus vivendi”⁷⁹. Estas doctrinas no deben ser toleradas si pueden ser dañinas para la democracia.

Por otra parte, los principios de justicia de la concepción política que gobierna la estructura básica de la sociedad no deben ser aplicados a las diferentes asociaciones presentes en la sociedad. Entre estas asociaciones se encuentran las iglesias y la familia. Rawls afirma esto de la siguiente manera: *los principios de la justicia política no se aplican a la vida interna de la iglesia, no sería deseable, ni coherente con la libertad de conciencia o la libertad de asociación, que así fuera*⁸⁰. Sin embargo esto no significa que las iglesias sean libres de conculca los derechos o libertades de sus miembros. Como afirma Rawls, *los principios de la justicia política imponen unas ciertas limitaciones esenciales que debe aceptar el gobierno eclesiástico*. En este sentido, los principios de justicia garantizan *los derechos y las libertades básicas, así como la libertad de oportunidades de todos los miembros [de la asociación]*⁸¹.

1.3.3. Visión de la sociedad y antropología implícita

Esta conexión y relación entre la estructura básica de la sociedad y las asociaciones particulares nos enseña algo acerca de la articulación de la sociedad. Rawls distingue con rigor dos foros en la sociedad: el foro político público (lo político) y la cultura de fondo⁸². Estos dos foros parecen corresponder a dos diferentes conjuntos de valores, políticos y no políticos⁸³, y a dos “poderes morales” en la persona. Estos dos foros son la capacidad de desarrollar una concepción de la justicia y la capacidad de desarrollar una concepción del bien⁸⁴. Sin embargo, Rawls afirma que su visión de la sociedad, en un nivel más profundo, no es una

⁷⁹ Ibid., p. 489.

⁸⁰ Ibid., p. 468.

⁸¹ Ibid., p. 468–469.

⁸² Cf. *ibid.*, p. 443. En la nota 13 Rawls habla de otro posible foro en la sociedad, la “cultura política no-pública” formada básicamente por los medios de comunicación.

⁸³ Cf. *ibid.*, p. 483.

⁸⁴ Cf. *ibid.*, p. 481, nota 84. Esta idea de dos poderes morales parece confirmar la antropología fragmentada de Rawls que mencionábamos antes.

visión fragmentada, sino integrada. Afirma, por tanto, que *la estructura básica es sólo un sistema social, cada parte del cual puede influir en el resto. Sus principios básicos de justicia política especifican todas sus partes en los derechos básicos que se respetan en toda ella*⁸⁵. El liberalismo político de Rawls, aunque

*distingue entre la justicia política que aplica a la estructura básica y otras concepciones de la justicia que se aplican a las varias asociaciones dentro de la estructura, no considera lo político y lo no político como dos espacios separados y desconectados, cada uno gobernado por principios diferentes*⁸⁶.

En resumen, el liberalismo político de Rawls, tal como es presentado y matizado en este ensayo, no es un ejemplo de razón secular. Rawls define este tipo de razón como *razonamiento en términos de doctrinas comprensivas no–religiosas*⁸⁷. Los argumentos de la razón secular son, por tanto, equivalentes a los de la razón religiosa. Para Rawls estos argumentos *pertenecen a la filosofía primera y la doctrina moral, y están fuera del dominio de lo político*⁸⁸. Mirando desde más arriba de estas doctrinas, el liberalismo político sostiene que

*aunque nuestras doctrinas comprensivas sean irreconciliables y no se puede llegar a compromisos, sin embargo los ciudadanos que afirman doctrinas razonables pueden compartir razones de otro tipo, a saber, razones públicas dadas en términos de concepciones políticas de la justicia*⁸⁹.

1.4. Un intento de síntesis del pensamiento de Rawls sobre el papel de la Iglesia en la sociedad

Hay una clara continuidad en el pensamiento de Rawls a pesar del diferente punto de vista que cada una de las obras comentadas supone con respecto a la anterior. Podemos reconocer esta continuidad en dos hechos. En primer lugar, en el hecho de que en *Teoría de la justicia* ya había una cierta idea del papel de las creencias religiosas al integrar los resultados de la concepción de la justicia como equidad. En segundo lugar, en el hecho de que el ensayo “La idea de ra-

⁸⁵ Ibid., p. 471.

⁸⁶ Ibid., p. 470.

⁸⁷ Ibid., p. 452.

⁸⁸ Ibid., p. 458.

⁸⁹ Ibid., p. 487.

zón pública revisitada” solamente supone una clarificación de los conceptos ya introducidos en *Liberalismo político*. Esta intuición sobre la forma de integrar las diferentes creencias de una sociedad está por tanto presente en *Teoría de la justicia* aunque no plenamente desarrollada. Esta intuición primera de *Teoría de la justicia* parece ser la semilla a partir de la cual creció el consenso entrecruzado. La diferencia está en la diferente valoración que da a la concepción de la justicia. En *Teoría de la justicia* Rawls parecía seguro de haber desarrollado la concepción de la justicia correcta, aquella con la que todos han de estar de acuerdo. En *Liberalismo político* admite que su concepción de la justicia como equidad es tan sólo una doctrina comprensiva entre otras. Hemos visto como en el ensayo “La idea de razón pública revisitada” existe una clara apertura de Rawls a aceptar los argumentos religiosos en el debate público. Esta mayor apertura parece tan sólo el desarrollo pleno de la idea de una visión inclusiva de la razón pública ya presente en *Liberalismo político*. Podemos identificar en Rawls una tendencia que acompaña toda esta evolución de su pensamiento: la preocupación por la posibilidad de llegar a acuerdos sobre una concepción de la justicia más allá de nuestras doctrinas comprensivas.

Por lo tanto, Rawls introduce diferentes matices al papel que concede a las doctrinas religiosas en el espacio público y político a lo largo de su carrera. Estos matices sugieren una apertura progresiva a los argumentos religiosos y nos permiten identificar las tres diferentes fases de su trabajo. Sin embargo, en mi opinión, a pesar de esta apertura progresiva, su comprensión principal del papel de la religión en la sociedad permaneció estable. Esta comprensión suya incluía siempre un cierto prejuicio negativo contra el papel social de las religiones⁹⁰.

Es claro que Rawls tiene una tendencia a dejar de lado toda creencia filosófica y religiosa, toda doctrina comprensiva, que nos impida llegar a acuerdos con nuestros conciudadanos. Esto no significa que debamos renunciar a nuestras creencias sino que más bien debemos ignorarlas en el proceso de organizar la sociedad por el bien del acuerdo. En este sentido, la historia de las guerras de religión de los siglos XVI y XVII en Europa aparece una y otra vez como la imagen explicativa de

⁹⁰ Podemos reconocer esta desconfianza de fondo de Rawls hacia la religión en citas como la siguiente: *Cuando una religión autoritativa, salvacionista, y expansionista como la cristiandad medieval se divide, esto inevitablemente conlleva la aparición dentro de la misma sociedad de una religión autoritativa y salvacionista rival... Lutero y Calvino fueron tan dogmáticos e intolerantes como la Iglesia romana lo ha sido.* Ibid., p. xxiii.

su posición⁹¹. En su teoría, las creencias religiosas y filosóficas tienden a tener un rol secundario, en términos lógicos y cronológicos. Su papel se reduce a aceptar y sostener los principios acordados previamente en la discusión política.

Podemos pues reconocer una primera evolución del pensamiento de Rawls en su visión del papel de las creencias religiosas. En *Teoría de la justicia* la ignorancia de las creencias religiosas es una condición de posibilidad de la justicia, de manera que podamos imaginarnos en la hipotética situación original. Por su parte, en *Liberalismo político* la ignorancia de las creencias religiosas es tan sólo una condición necesaria para lograr un acuerdo debido a la pluralidad y al conflicto de doctrinas comprensivas. En algunos momentos Rawls incluso acepta una cierta intervención especial de los argumentos religiosos.

Una segunda evolución del pensamiento de Rawls sería admitir que las doctrinas religiosas intervengan de alguna manera en la esfera pública. Esta evolución se hace patente en el ensayo “La idea de razón pública revisitada”. Aquella manera de intervención es el requerimiento de la estipulación. Esta estipulación consiste en lo siguiente: podemos usar el argumento religioso tan sólo si posteriormente proporcionamos también una versión del mismo dentro de los límites de la razón pública. Rawls contempla también otras formas de intervención de las creencias religiosas en la sociedad, aunque no en el campo político.

La razón de la desconfianza de Rawls hacia la religión parece estar en un nivel más profundo. Esta desconfianza es el producto de la antropología particular que está en la base de su concepción de la justicia. A propósito de esto, podemos reconocer en Rawls un comprensión fragmentaria del ser humano. Para nuestro autor el hombre es un ser con dos morales, una para el campo político y otra para el resto de situaciones de la vida. Esta fragmentación en el interior del ser humano se traslada a la sociedad en la forma de la separación radical y aislamiento del foro político y la cultura de fondo.

Esta división estaba acentuada en *Teoría de la justicia* con la idea de posición original. Posición en la que el individuo ignora toda condición particular de su existencia y que es la única situación en que podemos llegar a una concepción de la justicia correcta. Esta división está matizada en *Liberalismo político*. En esta obra la fragmentación está presente, pues para alcanzar el consenso entrecruzado la persona debe dejar de lado su doctrina religiosa: ésta es la única forma de ser razonable. Sin embargo, posteriormente se le pide al individuo que apoye la

⁹¹ Cf. por ejemplo *ibid.*, p. xxii–xxvii.

concepción de justicia desde su propia doctrina comprensiva. Finalmente la división es aún más difuminada en “La idea de la razón pública revisitada”. En este tardío ensayo, Rawls ofrece la posibilidad de intervenir en el campo político con argumentos del campo no-político. Es también posible encontrar en este escrito alguna afirmación explícita de que existe una unidad integral de la sociedad más allá de la separación entre los campos político y no-político.

2. ¿Es John Rawls compatible con la posición católica?

La cuestión es, como poco, controvertida. Hay diferentes opiniones acerca de la compatibilidad de Rawls con la visión católica, pues muchas veces depende de la etapa del pensamiento de Rawls que se esté considerando. Como ejemplo de esta controversia basta considerar dos posiciones: Por una parte el artículo de Paul Weithman en el *Journal of Religious Ethics* en el cual defiende a Rawls de críticas provenientes del cristianismo, justo tras la publicación de *Liberalismo político*⁹²; por otra parte, en el mismo número del *Journal of Religious Ethics*, David Hollenbach responde a Weithman criticando la visión de la religión que Rawls defiende⁹³. La complejidad de la cuestión⁹⁴ se muestra por ejemplo en el hecho de que Hollenbach ha variado su juicio sobre Rawls a lo largo de su obra. Tan sólo unos años después de su respuesta a Weithman, Hollenbach, en su libro *The global face of public faith* admitió la compatibilidad de Rawls con la posición católica⁹⁵. Este libro de Hollenbach tiene ya en cuenta el ensayo de Rawls “La idea de razón pública revisitada”.

Para intentar dar una respuesta clara, aunque tal vez sumaria, podemos empezar diciendo que, en términos generales, la posición de Rawls puede ser compatible

⁹² P. J. WEITHMAN (1994) pp. 3–28.

⁹³ *La teoría de Rawls, incluso en la manera que la interpreta Weithman, necesita dar bastante más espacio al papel de la religión en la vida pública.* D. HOLLENBACH, (1994), “Public Reason/Private Religion? A Response to Paul J. Weithman”: *Journal of Religious Ethics*, n° 22, primavera, p. 45.

⁹⁴ Esta complejidad se puede ver en comentarios como el siguiente de Hollenbach en su artículo arriba citado: *Weithman me ha ayudado a ver que algunas de mis objeciones previas al tratamiento que hace Rawls al lugar de la religión en la vida pública no eran lo bastante precisas.* Ibid, 39.

⁹⁵ *Tanto John Courtney Murray como el Vaticano II apoyarían la dirección en la que se movió el pensamiento de Rawls.* D. HOLLENBACH (2003) p. 108.

con la posición católica respecto a la libertad religiosa. Aunque la aproximación de Rawls a la religión ha sido siempre de una cierta desconfianza hacia el papel que pueda jugar en la sociedad, la posición del “tercer Rawls” en “La idea de la razón pública revisitada” es suficientemente abierta e inclusiva. Ésta posición responde suficientemente a la comprensión de la libertad religiosa de la Iglesia católica.

2.1. La Declaración *Dignitatis humanae*

Para mostrar esta comprensión de la libertad religiosa en la Iglesia católica de hoy utilizaré el documento *Dignitatis humanae* (DH) del concilio Vaticano II.⁹⁶ Al ser un documento conciliar se trata desde el punto de vista católico del de mayor autoridad doctrinal en el tema. Por otra parte, al ser parte del “corpus” del Vaticano II, el documento está integrado en la reflexión integral del conjunto del concilio sobre Dios, la humanidad y el mundo⁹⁷.

La Declaración sobre libertad religiosa *Dignitatis humanae* fue el último documento promulgado por el concilio Vaticano II. Pablo VI lo firmó el 7 de diciembre de 1965. Su redacción debe mucho a dos grandes figuras del pensamiento católico del siglo XX, John Courtney Murray y Pietro Pavan. DH afirma que la libertad religiosa es un derecho de toda persona, lo que supone una evolución radical desde la posición previa de la Iglesia católica. La tesis principal del documento es que el derecho a la libertad religiosa está basado en la dignidad del ser humano. El documento desarrolla esta tesis en dos capítulos. En el primero (DH 2–8) lo argumenta desde la razón natural mientras que en el segundo (DH 9–14) lo hace desde la revelación.⁹⁸ En su comentario sobre DH Leslie Griffin cita a Pietro Pavan

⁹⁶ Podemos encontrar una referencia a este documento en la obra de Rawls en su ensayo “The idea of public reason revisited”. En esta referencia Rawls hace una evaluación positiva de la contribución de este documento a la posición católica: *En la Declaración conciliar sobre Libertad Religiosa –Dignitatis Humanae– la Iglesia católica se compromete con el principio de libertad religiosa tal y como ha sido establecido en los regímenes democráticos constitucionales.* RAWLS (2005) p. 476–477, nota 75.

⁹⁷ Como ha mostrado Herminio Rico, afirmaciones de papas posteriores sobre la libertad religiosa, sobre todo aquellas de Juan Pablo II, no han cambiado la inspiración inicial de *Dignitatis Humanae* que continúa siendo la referencia magisterial en este asunto. Cf. H. RICO (2002) *John Paul II and the legacy of Dignitatis humanae*, Washington, Georgetown University.

⁹⁸ Para un buen comentario del documento DH, cf. L. GRIFFIN, “Commentary on *Dignitatis humanae* (Declaration on Religious Freedom)” en K. HIMES ET AL. (ED.), *Modern Catholic social teaching. Commentaries and Interpretations*, Washington, Georgetown University, 2005, p. 244–265.

para identificar varios temas esenciales en el documento: la libertad de todo ser humano a la libertad religiosa, la concreción de esta libertad en la ausencia de coerción (ni forzar ni impedir actuar de acuerdo con la conciencia), la fundamentación de la libertad religiosa en la dignidad humana y la necesidad de reconocer esta libertad en el ordenamiento constitucional⁹⁹.

2.1.1. Relación Iglesia–sociedad

Si consideramos la imagen general de la relación Iglesia–sociedad que DH dibuja debemos admitir la completa compatibilidad de John Rawls con ella. Rawls no se opone a la religión en sí misma; al contrario, la visión de John Rawls acepta la posibilidad de una dimensión social de las creencias religiosas como los números 3 y 4 de DH piden. Rawls no permite al estado intervenir en los asuntos internos religiosos. Esto mismo pide DH 4. En la etapa que hemos llamado “tercer Rawls” hay espacio también para que las comunidades religiosas compartan los valores que tienen acerca de la organización de la sociedad (DH 4). Finalmente, las condiciones de posibilidad de una intervención del estado en las religiones que propone John Rawls es similar a la idea de orden público que aparece en DH 2, 3, 4 y 7.

En el fondo existe un objetivo común en la comprensión de John Rawls de la sociedad y la de DH. La preocupación de Rawls por construir una sociedad bien ordenada y estable¹⁰⁰ que respete la igualdad y la libertad de los ciudadanos coincide con los deseos expresados por DH. Basta fijarse en la siguiente afirmación conclusiva de DH: “para que se establezcan y consoliden las relaciones pacíficas y la concordia en el género humano, se requiere que en todas las partes del mundo la libertad religiosa sea protegida por una eficaz tutela jurídica y que se respeten los supremos deberes y derechos de los hombres para desarrollar libremente la vida religiosa dentro de la sociedad” (15). Rawls y los redactores de DH llegarían fácilmente a un acuerdo sobre la importancia de los objetivos de cohesión social, paz, libertad e igual dignidad humana. Sin embargo, a un nivel más profundo, el punto de partida de John Rawls, su desconfianza general sobre

⁹⁹ P. PAVAN, “The right to religious freedom in the conciliar declaration” in *Religious Freedom*, ed. N. EDELY y T. JIMÉNEZ-URRESTI, Nueva York, Paulist, 1966, p. 39, citado por L. GRIFFIN, “Commentary on *Dignitatis humanae* (Declaration on Religious Freedom)” en K. HIMES ET ALL. (ED.), *Modern Catholic social teaching. Commentaries and Interpretations*, Washington, Georgetown University, 2005, p. 245.

¹⁰⁰ *Una sociedad está bien ordenada cuando no sólo está pensada para aumentar el bien de sus miembros sino que además está regida de manera efectiva por una concepción pública de la justicia*, cf. J. RAWLS (1971) p. 5.

la religión y su papel en la vida pública¹⁰¹, supone una actitud opuesta a la de DH. Aunque en términos prácticos Rawls y DH son compatibles, existe entre ellos una tensión de fondo que puede fácilmente llevar a que las concreciones de sus modelos diverjan.

2.1.2. Antropología

Debido a que la divergencia no es en las conclusiones prácticas sino a un nivel más profundo, debemos fijarnos en la aproximación antropológica de DH para poder compararla a la de John Rawls. En este sentido, una afirmación antropológica principal del documento conciliar es la siguiente: *Todos los hombres... están impulsados por su misma naturaleza y están obligados además moralmente a buscar la verdad, sobre todo la que se refiere a la religión* (2). Esta verdad debe buscarse

de modo apropiado a la dignidad de la persona humana y a su naturaleza social, es decir, mediante una libre investigación... unos exponen a otros la verdad que han encontrado o creen haber encontrado, para ayudarse mutuamente en la búsqueda de la verdad (3).

Estas afirmaciones nos dan una comprensión diferente del rol de los argumentos religiosos en la discusión. No se trata tan sólo de evitar conflictos en el campo político, sino de buscar la verdad en todas las dimensiones de la vida. Esta verdad sólo se puede buscar a través de un diálogo de las diferentes posiciones¹⁰². Todo límite impuesto a lo que se puede discutir, todo límite impuesto al contenido de la razón pública, será un obstáculo artificial a esta búsqueda de la verdad. Aunque el "tercer Rawls" tiene una mirada más positiva sobre la posibilidad de compartir la propia doctrina religiosa en la sociedad que sus anteriores escritos, la llamada a la autolimitación de la razón pública está siempre presente en Rawls.

¹⁰¹ Por lo tanto el origen histórico del liberalismo político... es la Reforma y sus consecuencias, con las largas controversias acerca de la tolerancia religiosa en los siglos dieciséis y diecisiete, cf. J. RAWLS (2005), p. xxiv.

¹⁰² En este sentido Hollenbach afirma en su artículo: *En mi opinión, sin embargo, la cultura es un dominio preferentemente público. Es en el campo de la cultura donde las personas que viven en una sociedad concreta forman sus ideas y aprenden lo que éstas significan racionalmente para ellos. La "razón pública" y el "sentido común" de una sociedad son forjados en la interacción que genera el toma y daca que se transpira entre las diversas comunidades que forman la sociedad civil*, cf. D. HOLLENBACH (1994) p. 45.

Sin embargo, la intuición acerca de los límites de la razón pública sigue siendo válida; debemos necesariamente tener algunas reglas acerca de cómo argumentar al dialogar con otras posiciones. Pero más que imponer cortapisas rígidas a la argumentación, como Rawls propone, debemos fijarnos y cuidar la forma del argumento y nuestra actitud al presentarlo. A propósito de esto basta fijarse en las siguientes afirmaciones de DH: *hay que abstenerse siempre de cualquier clase de actos que puedan tener sabor a coacción o a persuasión inhonesta o menos recta*¹⁰³ (4); o también *la caridad de Cristo le acucia para que trate con amor, prudencia y paciencia a los hombres que viven en el error o en la ignorancia de la fe* (14).

2.1.3. Convergencias y divergencias

Como puede verse en estas citas, DH no está hablando de unos límites artificiales impuestos a lo que puede ser dicho y compartido en el campo político. Más bien está invitando a cada uno a desarrollar algunas virtudes que considera necesarias para la vida social: justicia, civismo, caridad, prudencia, paciencia... El desarrollo de estas virtudes en la persona le enseñará cuándo debe abstenerse de llevar a cabo alguna acción o presentar un discurso concreto para evitar toda coacción y respetar a su prójimo¹⁰⁴.

Lo que es más, frente a la desconfianza hacia el papel de la religión en público de John Rawls, DH pide a los gobiernos una actitud positiva hacia la religión. DH requiere de los poderes públicos que reconozcan la bondad de la religión para la sociedad. Esto se puede ver en expresiones como las siguientes: *la autoridad civil, cuyo fin propio es velar por el bien común temporal, debe reconocer y favorecer la vida religiosa de los ciudadanos* (3) o también

*debe, pues, la potestad civil ... facilitar las condiciones propicias que favorezcan la vida religiosa, para que los ciudadanos puedan ejercer efectivamente los derechos de la religión y cumplir sus deberes, y la misma sociedad goce así de los bienes de la justicia y de la paz que dimanar de la fidelidad de los hombres para con Dios y para con su santa voluntad*¹⁰⁵.

¹⁰³ El final de este pasaje muestra una especial preocupación por las personas más vulnerables: "sobre todo cuando se trata de personas rudas o necesitadas" (4).

¹⁰⁴ Hollenbach en su artículo formula una crítica similar: "Los límites del libre ejercicio (de la religión) son asuntos de civismo y son, en primera estancia, responsabilidades morales de la persona". D. HOLLENBACH, (1994), p. 42.

¹⁰⁵ En este mismo sentido Hollenbach afirma: *He indicado en algún otro sitio... que el Concilio Vaticano Segundo y Murray afirmaron que la libertad religiosa no es simplemente una inmunidad negativa... es*

En lugar de la desconfianza general que podíamos descubrir en Rawls, DH tiene un punto de partida completamente diferente. Para Rawls la principal preocupación es el conflicto y la violencia en la sociedad. Nuestro autor cree que la presencia pública de la religión en la sociedad tiende a generar estos conflictos. Por su parte, DH –que lógicamente se refiere a la Iglesia católica más que a la religión en general– expresa una comprensión esperanzada y positiva de la relación Iglesia–sociedad. Vemos esta visión positiva en afirmaciones como: *Hay, pues, concordancia entre la libertad de la Iglesia y aquella libertad religiosa que debe reconocerse como un derecho a todos los hombres y comunidades y sancionarse en el ordenamiento jurídico* (13). Para DH hay, por lo tanto, una armonía entre la sociedad democrática y la religión, esta armonía puede ser reconocida en la contribución que realizan las doctrinas religiosas al bienestar de la sociedad y a la elevación de la calidad moral de la sociedad.

Como comentario final, en oposición a la visión fragmentada del ser humano que expresa Rawls, DH refleja la visión integral de todas las dimensiones de la vida característica de la tradición católica.¹⁰⁶ Mientras Rawls intenta separar el campo político de la cultura de fondo, DH reconoce la existencia de una ley moral a la que están sujetas las personas y los grupos en la sociedad, incluso en el campo político. Así, por ejemplo, DH afirma que *en el ejercicio de sus derechos, cada uno de los hombres y grupos sociales están obligados por la ley moral a tener en cuenta los derechos de los otros, los propios deberes para con los demás y el bien común de todos* (7)¹⁰⁷. La afirmación de este orden moral objetivo supone que el campo político, y el consenso que se produzca en él, deben ser juzgados desde fuera de la política. Por tanto, otros espacios de la sociedad deben poder

también un empoderamiento positivo para expresar las convicciones religiosas propias en público y para buscar influenciar la vida pública de una sociedad de acuerdo con estas convicciones. Ibid, p. 42.

¹⁰⁶ Podemos encontrar también en afirmaciones globales sobre John Rawls y DH en los artículos citados del profesor Julio Martínez, por ejemplo *Rawls funda la libertad religiosa en la libertad de conciencia de las personas, mientras que la doctrina católica conciliar pone su fundamento en la dignidad de la persona.* J. L. MARTÍNEZ (2003) p. 101. En mi opinión el fundamento de la dignidad de la persona presente en DH refleja esta idea de una antropología más integral y completa.

¹⁰⁷ Hermino Rico afirma a propósito de esto: *Como ha afirmado sin pudor Dignitatis Humanae la Iglesia Católica es la única religión verdadera, por lo tanto en su defensa pública de los valores y normas morales continúa afirmando la existencia de un orden moral objetivo basado en la naturaleza humana. Este orden no puede ser conocido por la razón humana y afecta a todas las personas y a la sociedad misma. Se encomienda a la Iglesia que lo enseñe autoritativamente,* cf. H. RICO (2002) p. 211.

expresar su juicio sobre éste consenso político¹⁰⁸. La afirmación de DH acerca de la existencia de un orden moral objetivo de fondo se opone claramente a la visión de Rawls sobre las dos morales presentes en el ser humano.

Esta última afirmación está unida con la visión antropológica que veíamos en el número 2 de DH y lleva el argumento a un nivel más profundo. Al afirmar DH que el hombre tiene el deber de buscar la verdad y de hacerlo en sociedad, esto conlleva que existe una verdad que nos permite comprender y juzgar las diferentes esferas de la vida: la política y la no-política.

3. Conclusión

No es necesario decir que nos hemos enfrentado en este artículo a dos tipos de documentos de muy diferente naturaleza. Por una parte, el "corpus" de escritos de John Rawls es una reflexión en el campo de la filosofía política sobre las condiciones de una sociedad justa. Por otra parte, el documento conciliar DH es una reflexión no sistemática a partir de la revelación y la razón natural sobre la forma en que la religión debe ser vivida en sociedad. Para los católicos DH no es sólo una opinión más, sino que tiene también un carácter normativo por ser un documento principal del magisterio de la Iglesia católica. DH contiene, últimamente, un argumento cercano a la antropología teológica. Este argumento no está sistematizado por tratarse de un documento colectivo. A pesar de esta diferencia de naturaleza en los escritos comparados, creo que el esfuerzo por explicitar la antropología implícita de Rawls nos permite encontrar un punto de contacto entre ambas posiciones. Podemos así ver el perfil antropológico que dibuja DH y, posteriormente, comprobar si la imagen del hombre que Rawls implícitamente muestra cabe en este perfil.

Cómo ya he dicho, la primera conclusión que habría que afirmar es que a nivel práctico ambas posiciones son compatibles y no se puede hablar de una oposición entre Rawls y la comprensión católica de la libertad religiosa. No es poco el poder afirmar esto de cara a un posible diálogo sobre temas sociales con posiciones no religiosas e incluso con otras religiones. Sin embargo, como he querido mostrar, esta compatibilidad práctica no debe ocultarnos el hecho de la existencia

¹⁰⁸ En el mismo sentido Hollenbach afirma: *No hay una sociedad bien ordenada ideal que pueda ser realizada de una vez para siempre. En la medida en que es construida, siempre será imperfecta y frágil. Por lo tanto, siempre habrá necesidad de un serio debate público y de una argumentación acerca de lo que conforma el bien de la sociedad*, cf. D. HOLLENBACH (1994) 45.

de una tensión de fondo en la comprensión del ser humano de ambas posturas. Mientras Rawls tiene una visión más bien fragmentada de éste, la visión de DH es integral e incluye las dimensiones morales y religiosas como partes fundamentales de la vida individual y social. Esta tensión de fondo empuja toda realización práctica del ideal expresado por Rawls en una dirección opuesta a la comprensión católica alejándola de la compatibilidad primera que hemos afirmado.

Si pensamos en realizaciones sociales concretas compatibles con estas dos posiciones podemos acudir al editorial del número de julio–septiembre de 2005 del consejo de redacción de esta revista. En este editorial se identificaban tres grandes modelos de regulación de la libertad religiosa en el mundo occidental: el modelo confesional, el modelo laico o abstencionista (a su vez dividido en modelo laico excluyente y laico incluyente), y el modelo cooperativo.¹⁰⁹ La comprensión de la libertad religiosa expresada en el documento *Dignitatis Humanae* sería compatible con el modelo cooperativo o con el modelo laico incluyente. El primero correspondería a países de tradición católica que han implementado bien en su legislación la libertad religiosa asumida por el Concilio Vaticano II. El segundo correspondería básicamente a una comprensión abierta e inclusiva de la libertad religiosa en países muy plurales como los Estados Unidos.

Por su parte, el pensamiento de John Rawls, considerado en toda su complejidad y matices, correspondería igualmente al modelo laico incluyente existente en Estados Unidos. Sin embargo, la tensión de fondo que descubrimos en su visión del hombre empuja su pensamiento más bien hacia el modelo laico excluyente. Este modelo implica normalmente una laicidad excluyente y negativa. Este modelo refleja más la tradición de *laïcité* francesa que el pluralismo de los Estados Unidos que Rawls quería fundamentar.

Si queremos pues establecer un diálogo social sobre las bases del pensamiento de John Rawls, es necesario en primer lugar tener en cuenta el conjunto de su obra y su evolución hacia una mayor apertura a la participación pública de las religiones. En segundo lugar, es necesario también explicitar las divergencias en la visión del hombre que se dan entre su posición y la de la Iglesia católica, de forma que se pueda comprender y tratar la tensión existente de fondo entre ambas posiciones. Teniendo en cuenta estos dos puntos, nada impide al pensamiento social católico presentar el pensamiento de John Rawls como marco para pensar los problemas sociales en diálogo con otras posiciones.

¹⁰⁹ Cf. CONSEJO DE REDACCIÓN (2009) “La libertad religiosa en España. ¿Hacia un nuevo modelo normativo?": *Revista de Fomento Social* 64, pp. 402–406.

4. Bibliografía

CONSEJO DE REDACCIÓN, (2009) "La libertad religiosa en España. ¿Hacia un nuevo modelo normativo?", *Revista de Fomento Social* 64, pp. 401–422.

GRIFFIN, L., (2005) "Commentary on *Dignitatis humanae* (Declaration on Religious Freedom)" en HIMES, K., ET ALL. (ED.) *Modern Catholic social teaching. Commentaries and Interpretations*, Washington, Georgetown University, pp. 244–265.

HEYER, K. E., (2006) *Prophetic and public. The social witness of U.S. Catholicism*, Washington, Georgetown University.

HOLLENBACH, D., (1994) "Public Reason/Private Religion? A Response to Paul J. Weithman": *Journal of Religious Ethics*, n° 22, primavera, pp. 39–46.

— (2003) *The global face of public faith: politics, human rights, and Christian ethics*, Washington, Georgetown University.

MARTÍNEZ, J. L., (2003) "Debate con John Rawls: Sobre el contenido de la libertad religiosa": *Iglesia Viva* n° 213, pp. 91–106.

— (2011) "Religión en la democracia liberal: Debate entre Rawls, Habermas y Ratzinger": *Estudios Eclesiásticos* n° 337, pp. 291–327.

RAWLS, J., (1971) *A Theory of Justice*, Cambridge (MA), Belknap.

— (2005) *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University.

RICO, H., (2002) *John Paul II and the legacy of *Dignitatis humanae**, Washington, Georgetown University.

SARKOZY, N. (2008) "Discurso del presidente de la República en Letrán": *Revista de Fomento Social* 63, pp. 141–149

THOMASSET A., (2004) "Le catholicisme dans la sphère publique": *Projet*, hors-série, septiembre, pp. 89–94.

WEITHMAN, P. J., (1994) "Rawlsian liberalism and the privatization of religion: three theological objections considered": *Journal of Religious Ethics*, n° 22, primavera, pp. 3–28.