

Debate con John Rawls: Sobre el contenido de la libertad religiosa

Julio Luis Martínez, SJ*

John Rawls, uno de los grandes filósofos del siglo XX, falleció el domingo 24 de noviembre de 2002, a los 81 años, tras siete años de enfermedad, durante los cuales no dejó de publicar. Este artículo responde a un encargo de la redacción de *IGLESIA VIVA* anterior a su muerte, pero, en este preciso momento, quiere ser un modesto y sentido homenaje a un hombre de enorme talla intelectual, que desde hace décadas es considerado con razón todo un clásico de la Filosofía moral y política.

En 1971, *A Theory of Justice (TJ)* acometía la elaboración de una teoría contractualista que mediante el "velo de la ignorancia" de la "posición original" aseguraba la imparcialidad y permitiría llegar a un consenso racional en torno a los principios políticos liberales de la libertad civil y la justicia distributiva, sin tener que recurrir al utilitarismo ni renunciar a la racionalidad práctica. *Political Liberalism (PL)*¹, en 1993, fue el fruto maduro de un proceso de "digestión creativa" de las críticas que arrojaron desde diversos frentes tras la publicación de *TJ*. Con *PL* Rawls no quiso simplemente refinar y corregir *TJ*, sino replantear sustancialmente su proyecto. El giro hermenéutico de *PL* presenta el paso de una racionalidad universal y ahistórica al reconocimiento de que la racionalidad está siempre embebida en comprensiones y contextos culturales contingentes.

Si, por una parte, *PL* no abandona la pregunta primordial que ha guiado toda la reflexión rawlsiana por las condiciones de equidad que caracterizan la cooperación social entre ciudadanos libres e iguales, ni renuncia a los principios y recursos principales de su primer libro. Por otra, propone

1 J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993; trad. española de A. Domènech: *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona 1996.

* *Profesor de Teología Moral*
Universidad Pontificia Comillas

un nuevo marco desde el que elaborar todas las preguntas y utilizar todos los recursos disponibles para responderlas, un marco que es histórico y político: “¿Cómo es posible que pueda existir a lo largo del tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente divididos entre ellos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables?” (*PL*, XXV). Una vez formulada la pregunta, inmediatamente se aquilatan los términos en que se plantea: se trata de un problema de justicia política, no un problema acerca del bien supremo, pues precisamente cualquier planteamiento que parta del bien se tornaría infructuoso, toda vez que ahí es donde radica el motivo de la división profunda entre los ciudadanos. *PL* plantea que la vía del “entrecruzamiento” entre las distintas visiones de vida buena da lugar al consenso de valores políticos (*overlapping consensus*) que caracteriza a las sociedades de cultura liberal.

Sería injusto no reconocer que los escritos rawlsianos de la década de los noventa (empezando por *PL*² y terminando por *Revisión de la idea de razón pública*, *RIRP*³) 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.

Para situar el tema que nos ocupa, me interesa destacar un hecho: después de la publicación de *PL*, Rawls entró en interesante diálogo con algunos teólogos moralistas católicos, en particular con David Hollenbach, SJ, Profesor de Ética Social Cristiana en el Boston College, y a través de Hollenbach con la mejor tradición católica norteamericana representada por el experto conciliar John Courtney Murray, SJ⁴. Creo que estos diálogos —de alguno de ellos he tenido la suerte de ser testigo presencial y participante— han surtido efecto en algunas de las posiciones de Rawls respecto al papel de la religión en la vida pública, así como en una más ponderada valoración de la tradición católica norteamericana. Rawls ha matizado cosas al entrar en relación con esa importante tradición ético-política católica, pero no hasta el punto de alterar sus posiciones básicas.

En el presente artículo me voy a centrar sobre la interpretación que el liberalismo político rawlsiano hace de la libertad religiosa según la presentación constitucional estadounidense de la *Primera Enmienda*. Lo pondré en diálogo con la doctrina católica tal como la formula el Concilio Vaticano II en la declaración *Dignitatis humanae (DH)* de la que Murray fue asesor principal. Por la extensión que se me concede, a la fuerza tendrá que ser un tratamiento de gruesos trazos que sobre todo busca motivar a los lectores al encuentro directo con la obra de este gran filósofo político del siglo XX y los debates que ha provocado.

En primer lugar, expondré algunos textos de Rawls, para pasar después a la discusión de las ideas principales sobre el argumento que concentra nuestra atención. En esta segunda parte —más extensa— señalaré oportunamente los textos con que estoy debatiendo, razón por la cual asignaré una letra a cada uno de los textos. La cursiva dentro de los textos es mía.

2 He tratado específicamente este tema en: J. L. MARTÍNEZ, “La religión en la vida pública: Debate con el liberalismo contemporáneo”, *Estudios Eclesiásticos* 288 (1999), 35-72.

3 *RIRP* se ha publicado en: J. RAWLS, *The Law of Peoples. With “The Idea of Public Reason” Revisited*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1999; traducción española: *El derecho de gentes y “Una idea de la razón pública”*, Paidós, Barcelona 2001.

4 He estudiado la obra de Murray en: J. L. MARTÍNEZ, *Consenso público y moral social. Las relaciones entre catolicismo y liberalismo en la obra de J. C. Murray*, UPCO, Madrid 2002.

TEXTOS DE RAWLS

El marco donde el liberalismo político sitúa la religión

La preocupación de Rawls por la concepción política de la justicia se da en una sociedad caracterizada por varios hechos generales de crucial importancia:

A. 1) La sociedad es pluralista: Es un hecho la diversidad de doctrinas morales, religiosas y filosóficas, esto es, el pluralismo razonable de doctrinas globales (tanto religiosas como no religiosas). Y ese pluralismo es rasgo permanente de la cultura pública y no una mera condición pasajera. Este pluralismo es un hecho con el que hay que contar, pero es, igualmente, el "resultado natural de las actividades de la razón humana en contextos institucionales perdurablemente libres". Este pluralismo no es un desastre, porque si así fuese habría que considerar desastroso el ejercicio mismo de la razón en condiciones de libertad.

2) Solamente el uso opresivo del poder del Estado puede mantener una afirmación continua de una doctrina global religiosa, filosófica o moral común.

3) Un régimen duradero y democrático debe ser apoyado libremente al menos por una sustancial mayoría de los ciudadanos políticamente activos.

4) La cultura política de una sociedad democrática razonablemente estable normalmente contiene, por lo menos implícitamente, ciertas ideas intuitivas fundamentales desde las cuales se puede elaborar una concepción política adecuada a un régimen constitucional.

¿Qué es la "razón pública"?

B. La razón pública es la razón de ciudadanos iguales cuando, como cuerpo colectivo, ejercen poder político y coercitivo aprobando leyes y mejorando su constitución, esto es, no en relación a todas las cuestiones políticas sino sólo a las que implican las "esencias constitucionales y asuntos de justicia básica" (*PL*, 262). Es facultad intelectual y moral para abordar los asuntos sociales que competen al público, y, al mismo tiempo, se refiere al modo cómo la sociedad política formula sus planes, jerarquiza sus fines y adopta sus decisiones de acuerdo con ellos. La razón es pública porque es la que corresponde al público (como sujeto), porque su objeto es el bien público y porque su contenido y naturaleza es pública, es decir, versa sobre ideales y principios de la justicia política desarrollados abierta y visiblemente (*PL*, 247-254).

Los ciudadanos participan, según los ámbitos en los que se muevan, de distintos tipos de razón. Los mismos ciudadanos, que como cuerpo constituyen la instancia básica del poder político, tienen dimensiones de vida *no*

públicas. Hemos dicho que —como rasgo permanente— las sociedades democráticas liberales se caracterizan por la diversidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables, esto es, ajustadas a un marco social ordenado por la razón pública cuya fuerza, por ser *pública*, es vinculante:

C. "Hay muchas razones no públicas, pero una sola razón pública. Entre las razones no públicas están las de asociaciones de todo tipo: iglesias y universidades, sociedades científicas y asociaciones profesionales. Como hemos dicho, para actuar razonable y responsablemente, las corporaciones, como los individuos, necesitan un modo de razonamiento cuando dirimen sobre lo que hay que hacer. Este modo de razonamiento es público respecto de sus miembros, pero no respecto de la sociedad política y de los ciudadanos en general. Las razones no públicas comprenden las varias razones de la sociedad civil y pertenecen a lo que he llamado *trasfondo cultural*, en contraste con la cultura política pública. Esas razones son sociales y, desde luego, no privadas" (PL, 255).

"La idea de razón pública, tal como yo la entiendo, pertenece a la *concepción* de una democracia constitucional bien ordenada. La forma y el contenido de la razón pública —la forma en que los ciudadanos la entienden y en que ella interpreta la relación política entre aquellos— corresponde a la *idea* misma de democracia. Pues una de las características fundamentales de la democracia es el hecho del pluralismo razonable, el hecho de que una pluralidad de doctrinas generales razonables en conflicto (religiosas, filosóficas y morales) es el resultado normal de su cultura de instituciones libres. Los ciudadanos advierten que no pueden alcanzar acuerdos e incluso aproximarse al mutuo entendimiento si se apoyan en sus irreconciliables *doctrinas* generales. Por ello, necesitan considerar las razones que razonablemente pueden intercambiar cuando están en juego cuestiones políticas fundamentales. Propongo que, en el ámbito de la razón pública, las *doctrinas* generales sobre lo verdadero o lo justo sean sustituidas por una *idea* de lo políticamente razonable que se dirija a los ciudadanos como ciudadanos.

Resulta esencial que la *idea* de razón pública no critique ni ataque a ninguna *doctrina* global, religiosa o no religiosa, salvo si tal *doctrina* es incompatible con los fundamentos de la razón pública y de la sociedad democrática. La exigencia básica consiste en que una *doctrina* razonable acepte la democracia constitucional y su complemento, el derecho legítimo. Mientras que las sociedades democráticas difieren en las *doctrinas* específicas que tienen actividad e influencia dentro de ellas, como ocurre con las democracias de Europa Occidental, Estados Unidos, Israel e India, la búsqueda de una versión apropiada de la razón pública constituye una preocupación que todas ellas afrontan" (RIRP, 155-156).

Nota: El término "doctrina" alude a visiones globales de todo tipo; "concepción" describe las teorías políticas y sus partes integrantes, como la concepción de la persona como ciudadano. "Idea" es un término general que se puede referir tanto a doctrinas como a concepciones, dependiendo del contexto.

La interpretación rawlsiana de libertad religiosa a partir de la Primera Enmienda de la Constitución de EE.UU.

Tras considerar algunos rasgos del escenario en el cual nuestro filósofo sitúa las convicciones religiosas, selecciono varios textos de *RIRP* que ilustran sus ideas sobre la libertad religiosa y la separación entre la Iglesia y el Estado, a partir de las cláusulas religiosas de la *Primera Enmienda*⁵ de la Constitución norteamericana. Desde esta referencia, Rawls —obvio es decirlo— piensa sobre el papel de la religión en la sociedad.

En los textos seleccionados se puede apreciar no sólo cómo Rawls interpreta la tradición liberal en relación a la llamada “tesis de la separación” y a la *Primera Enmienda*, sino también cómo ve la evolución en la doctrina católica, de la que dice, con toda razón, que, gracias al Concilio Vaticano II y su declaración *DH*, ha logrado superar “sus ambigüedades” (Texto E). Dentro de la tradición católica, Rawls concede un papel estelar al jesuita neoyorquino, John Courtney Murray (Texto E).

D. “(La oración de las escuelas) es de especial interés porque plantea la idea según la cual la razón pública no es una visión de instituciones o estrategias políticas específicas. Se trata más bien de una perspectiva sobre las razones en las cuales se sustentan los ciudadanos al justificarse los unos frente a los otros cuando apoyan leyes o políticas que invocan los poderes coercitivos del Estado con respecto a cuestiones políticas fundamentales. Este ejemplo también sirve para subrayar que los principios que sustentan la *separación entre la Iglesia y el Estado* deben ser de tal naturaleza que lo puedan afirmar todos los ciudadanos libres e iguales, teniendo en cuenta el hecho del pluralismo razonable.

Las razones para la *separación entre la Iglesia y el Estado* son, entre otras, las siguientes: protege a la religión del Estado y al Estado de la religión; protege a los ciudadanos de sus Iglesias (mediante la libertad de cambiar de fe; la herejía y la apostasía no son delitos) y a los ciudadanos unos de otros. Es un error decir que el liberalismo político es una concepción política individualista, puesto que su finalidad es la protección de los diversos intereses en libertad, tanto individuales como asociativos. Y es también un *grave error pensar que la separación entre la Iglesia y el Estado tiene como objetivo primario la protección de la cultura secular*; por supuesto protege la cultura pero no más que a todas las religiones. Se habla con frecuencia

5 Dos son las cláusulas religiosas de la Primera Enmienda: la primera sobre la separación entre la Iglesia y el Estado y a segunda sobre la libertad de expresión: “El Congreso no aprobará ley alguna por la que se adopte una religión como oficial del Estado o se prohíba el libre ejercicio de la religión, o que coarte la libertad de palabra o de imprenta, o el derecho del pueblo para reunirse pacíficamente y para pedir al Gobierno la reparación de agravios”. Texto original: “*Congress shall make no law respecting an establishment of religion or prohibiting the free exercise thereof, or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of people peaceable to assemble, and to petition the government for redress of grievances*”. Las Diez Primeras Enmiendas a la Constitución constituyen la *Bill of Rights* que, tras la polémica entre Federalistas y Antifederalistas, el Congreso de la recién nacida unión de Estados hubo de añadir, en el “compromiso” alcanzado el 15 de diciembre de 1791, a la Constitución federal de 1787.

de la vitalidad y la amplia aceptación de la religión en Estados Unidos como si fueran signos de la peculiar virtud del pueblo norteamericano. Puede ser, pero también guarda relación con el hecho de que en este país las distintas religiones han sido protegidas del Estado por la *Primera Enmienda de la Constitución* y ninguna ha sido capaz de dominar y suprimir a las otras mediante el poder estatal. Aunque algunos han abrigado tal designio desde los orígenes de la República, no se ha intentado seriamente llevarlo a cabo. Efectivamente, TOCQUEVILLE pensaba que una de las causas principales de la fortaleza de la democracia en este país era la separación entre la Iglesia y el Estado. El liberalismo político coincide con muchas otras opiniones liberales al aceptar esta proposición. Algunos ciudadanos de fe han sentido que esta separación es hostil a la religión y han tratado de cambiarla. Al hacerlo así, creo que no logran darse cuenta de una de las causas principales del poder de la religión en este país y, como dice TOCQUEVILLE, parecen dispuestos a ponerlo en peligro a cambio de una ganancia temporal de poder político" *RIRP*, 189-191.

E. "Desde la temprana época del emperador CONSTANTINO, en el siglo IV, el cristianismo castigó la herejía y trató de aplastar lo que consideraba como falsa doctrina mediante las persecuciones y las guerras de religión, como la cruzada contra los albigenses o cátaros, encabezados por el papa INOCENCIO III en el siglo XIII. Para ello necesitaba los poderes coercitivos del Estado. Instituido por el papa GREGORIO IX, el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición estuvo activo durante las guerras de religión de los siglos XVI y XVII. Mientras la mayoría de las colonias inglesas de América del Norte había conocido el establecimiento de religiones oficiales, como la Iglesia congregacional en Nueva Inglaterra y la Iglesia episcopaliana en el Sur, el Gobierno Federal nunca vivió tal experiencia, gracias a la pluralidad de sectas y a la Primera Enmienda de la Constitución apoyada por ellas.

El celo persecutorio ha sido la gran maldición de la religión cristiana. Fue compartido por LUTERO, CALVINO y los reformadores protestantes, y no ha sufrido cambio significativo alguno hasta el Concilio Ecuménico Vaticano II de la Iglesia católica. En *Dignitatis humanae*, la declaración conciliar sobre la libertad religiosa, la Iglesia católica se comprometió a respetar el principio de libertad religiosa tal como se encuentra en una democracia constitucional. Declaró que la doctrina ética de la libertad religiosa descansa en la *dignidad de la persona humana*, estableció los límites del Estado en materia religiosa y fijó las bases teológicas de la libertad de la Iglesia en sus relaciones con el mundo político y social. Todas las personas, cualquiera que sea su fe, tiene igual derecho a la libertad religiosa. JOHN COURTNEY MURRAY, S.J. ha dicho: "Por fin se ha despejado una antigua ambigüedad. La Iglesia no se relaciona con el orden secular mediante un doble estándar: libertad para la Iglesia cuando los católicos son minoría, e intolerancia para los otros cuando los católicos son mayoría..." *RIRP*, nota 5, p. 191.

DEBATE CON RAWLS

El trasfondo doctrinal de la versión liberal de la Primera Enmienda

Los textos de Rawls hablan de la "separación entre Iglesia y Estado" (Texto D) como de una doctrina que ha de poder ser afirmada por todos los ciudadanos, es decir, dentro de una "cultura política" (Texto A.4) que se expresa en la "razón pública" (Texto B). Esta separación no pretende defender una cultura secular sino garantizar tanto la libertad de las comunidades religiosas respecto del Estado como la neutralidad de éste respecto de aquéllas, así como de los ciudadanos en relación a las asociaciones religiosas a las que pertenezcan (Texto D).

Por estar referida la primera cláusula de la *Primera Enmienda* a lo que el Estado puede hacer en su relación con las instituciones religiosas (aunque también tendría aplicación a la relación del Estado con los individuos religiosos no afiliados a ninguna Iglesia), se ha dado en llamar "doctrina de la separación". Fue Jefferson, uno de los Padres de la nación norteamericana, el que utilizó la metáfora "el muro de separación" (*The wall of separation*) para interpretar la doctrina de la primera cláusula. Este desafortunado nombre⁶ a la larga se convertiría en la clave hermenéutica para dar cuenta de la doctrina de la *Primera Enmienda* en materia religiosa, como si la frase estuviera realmente en el texto constitucional⁷.

Los perfiles que fue tomando la "doctrina de la separación" no se entienden fuera de una corriente histórica donde muchos antes han dado sus interpretaciones; sobre todo interesan aquí las interpretaciones jurisprudenciales para dirimir los casos problemáticos planteados a lo largo de los dos siglos largos de existencia de ese texto constitucional. En Estados Unidos, el requerimiento hecho al Gobierno para que sea neutral en materias de religión no es un principio del Derecho Constitucional existente desde los albores de la nación, sino un desarrollo hecho tras la II Guerra Mundial, cuando el Supremo asumió que su rol primario era la protección de los derechos individuales contra la intromisión gubernamental. Michael J. Sandel ha explicado cómo "paulatinamente, la definición de los derechos se fue haciendo según el requerimiento de la neutralidad gubernamental respecto a la cuestión de la vida buena, y se propugnó un concepto de neutralidad en el que lo esencial era respetar a las personas como sujetos libres e independientes, desvinculados de todo compromiso moral antecedente a su elección"⁸.

No extraña, pues, que los autores que no comparten la clave de neutralidad estricta para interpretar la *Primera Enmienda* contemplan las sentencias del Tribunal Supremo de finales de los cuarenta como desafortunados accidentes, dentro de una consistente tradición que hasta entonces no había vacilado en afirmar el compromiso religioso de la nación y su relevancia en la vida pública de la sociedad democrática norteamericana.

6 J. C. MURRAY, *We Hold These Truths*, Sheed & Ward, Kansas City 1960, 45, 67. (En adelante: *WHTT*).

7 "The Supreme Court, in its decisions over the past fifty years, has interpreted consistently the Amendment as an affirmation of the separation position. It has ruled as if Jefferson's wall of separation metaphor had been incorporated into Constitution", en: N. WOLTERSTORFF, *o. c.*, 165.

8 M. J. SANDEL, *Democracy's Discontent*, The Belkap Press, Cambridge, MA 1996, 55.

Justamente algunos de los rasgos que tanto agradaron al francés Alexis de Tocqueville (Texto D). Uno de los que con más eficacia criticó el sesgo privatizador de aquellas sentencias del Supremo fue el teólogo católico más importante en la vida pública de los Estados Unidos en el siglo XX, el P. John Courtney Murray, SJ, al que Rawls tiene en cuenta y nosotros también. El jesuita resumía la doctrina de las aludidas sentencias en los siguientes términos:

"Todo hombre podría privadamente ser tan religioso como quisiera, por supuesto. Pero que no intentase hacer de su religión una fuerza para configurar la estructura, las instituciones, el espíritu y la tendencia de la sociedad. Bloquear tal intento era el poder todopoderoso de la única majestad divina que el liberalismo ha reconocido, el Estado"⁹.

En 1952 parecía que cambiaban las cosas con motivo de la sentencia sobre *Zorach v. Clauson* y su declaración solemne: "Somos un pueblo religioso cuyas instituciones presuponen un Ser Supremo" (*We are a religious people whose institutions presuppose a Supreme Being*). Aquello sonaba muy similar a lo que ya había declarado el más alto Tribunal en 1815, 1892 y 1931, y también al reconocimiento de la suprema autoridad de Dios sobre el pueblo norteamericano que había proferido, con plena conciencia de divergencia respecto del laicismo europeo, los presidentes Adams, en 1799, Lincoln, en 1863, y Eisenhower, en 1952. La sentencia del Juez Douglas en el caso *Zorach v. Clauson* aparentemente manifestaba un aprecio explícito hacia la religión que faltaba en los casos de *Everson* y *McCollum*. Sin embargo, tras la apariencia subyacía una filosofía no muy diferente en las tres sentencias. Como ha escrito Glen Thurow:

"El juez Douglas afirma que nuestras instituciones presuponen un Ser Supremo, pero sólo discute la acomodación de deseos y necesidades privadas. Nada suscita directamente la pregunta por el bien público implicado en el asunto. Como en la teoría del *laissez faire* en economía, la teoría del Tribunal dice que es la función del gobierno permitir o facilitar y armonizar los deseos religiosos (o no religiosos) privados de ciudadanos particulares, sin consideración explícita del bien público. Pero podemos preguntarnos si los deseos privados en conflicto pueden ser armonizados por el bien público sin tener en cuenta lo que requiere el bien público en conjunto"¹⁰.

En todos los casos mencionados, la religión se consideraba como parte del bien privado y fuera del ámbito público del bien. Se hacía doctrina jurisprudencial y filosófica en Estados Unidos lo que Max Weber había magistralmente descrito mirando a otros contextos culturales: "El destino de nuestro tiempo, racionalizado e intelectualizado y, sobre todo, desmitificador del mundo, es el de que precisamente los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han retirado, o bien al reino ultraterreno de la vida mística, o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí"¹¹.

El paso del tiempo se encargó de atestiguar que el Tribunal Supremo consolidó una lógica privatizadora de las cláusulas religiosas de la Constitución americana. En ella los liberales se sintieron entonces —y hoy siguen sintiéndose— confortablemente instalados.

9 J. C. MURRAY, "How Liberal is Liberalism?": *America* 75 (April 6, 1946) 7.

10 Citado en: R. J. NEUHAUS, *The Naked Public Square*, Eerdmans, Grand Rapids 1984, 83.

11 M. WEBER, *El político y el científico*, Alianza, Madrid 1991, 229.

Problemas con la neutralidad: Dos perspectivas divergentes

Los dos modelos de razonamiento sobre la neutralidad que surgieron en el Tribunal Supremo, tras la toma de postura en el caso *Everson*, son el modelo de *separación estricta* y el modelo de *cooperación mutua*¹² o, en otros términos, el modelo de la *separación* y el modelo de la *imparcialidad*¹³.

El modelo de *separación estricta* (o *separación*, sin más) empieza por asumir que las instituciones autónomas e independientes de la Iglesia y el Estado deben permanecer rigurosamente separadas. El Estado —institución esencialmente secular— preserva la igualdad y libertad de todos los ciudadanos manteniendo una *estricta neutralidad* en sus relaciones con grupos religiosos y grupos no religiosos. La neutralidad estricta requiere una política gubernamental de completa no implicación en los asuntos de las instituciones religiosas. Por citar un problema de envergadura desde hace décadas en Estados Unidos, la posición de la separación dice que el Estado (y los Estados, por la combinación entre las Enmiendas Primera y Decimocuarta¹⁴) no ha de ayudar a ninguna escuela cuya orientación sea religiosa. Esta interpretación ha sido la predominante en las decisiones del Supremo a lo largo de los últimos cincuenta años.

Los tipos de justificación para insistir en que el gobierno sea neutral (*estrictamente neutral*) hacia la religión son los que reconocemos en los textos del filósofo de Baltimore: El primero tiene que ver con la protección de los intereses de la religión, por un lado, y los intereses del Estado, por otro. El segundo tiene que ver con la libertad individual como libertad de conciencia que en su forma moderna enfatiza el respeto a la libertad de las personas para elegir sus convicciones religiosas por sí mismas, donde se conectan la neutralidad con la concepción liberal de las personas.

La "tesis de la separación", según este modelo de neutralidad estricta que practica Rawls, se articulará en tres principios sobre los que descansa cualquiera de las versiones liberales sobre ella y que se aplican al comportamiento de las instituciones gubernamentales en su relación con lo religioso:

1. *Principio de libertad*: El Estado ha de permitir la práctica de cualquier religión dentro de ciertos límites (los de los derechos humanos básicos).
2. *Principio de igualdad*: El Estado no debe dar preferencia a una religión sobre otra. No sólo elimina la posibilidad de que el Estado se adscriba a una determinada confesión sino que impide cualquier intento de poner como condición para cargos públicos una determinada filiación religiosa.
3. *Principio de neutralidad*: El Estado no ha de dar preferencia a la religión (o lo religioso) en cuanto tal, es decir, a instituciones o personas simplemente en virtud de su religión o sencillamente porque son

12 R. F. THIEMANN, *Religion in Public Life*, Georgetown University Press, Washington, DC 1996, 64-65.

13 N. WOLTERSTORFF, "Why We Should Reject What Liberalism Tells Us about Speaking and Acting in Public for Religious Reasons", en: P. J. WEITHMAN (ed.), *Religion and Contemporary Liberalism*, University of Notre Dame, Notre Dame, IN 1997, 165.

14 Nótese, como dice Rawls en el texto E, que al principio no hubo separación Iglesia-Estado en el nivel de los diferentes Estados de la Unión. La separación se produjo con la Decimocuarta Enmienda.

religiosas. Este principio milita, como en Rawls vemos, contra la oración o el silencio para la plegaria en las escuelas públicas, pues favorece los intereses de lo religioso sobre lo no religioso.

Los dos primeros principios no plantean problemas especiales, pero el de neutralidad genera gran controversia. Así lo percibimos cuando conocemos el modelo de la *cooperación mutua* (o de imparcialidad) como alternativo al de la neutralidad estricta. La cooperación asume que Iglesia y Estado, aunque gobernados independientemente, comparten historia y tradiciones comunes. El Estado ha de reconocer y respetar la herencia cultural y religiosa de sus ciudadanos a través de una política de *neutralidad benevolente* hacia los grupos religiosos. Dado el carácter religioso del pueblo americano, una posición de estricta neutralidad entre religión y no religión conduce a prácticas hostiles hacia las creencias y el modo de actuar de la mayor parte de los ciudadanos. De ahí que la neutralidad benevolente sólo exige una política de imparcialidad en el trato que el Gobierno dispensa a los distintos grupos religiosos. Si es cierto que el gobierno no debe coaccionar o hacer proselitismo, también lo es que ha de fomentar y potenciar la acomodación a la esfera pública de símbolos y comportamientos religiosos. La imparcialidad propugnada por esta perspectiva, vista en relación a las escuelas por parte del Estado (Gobierno Federal y Estados), sienta como base el trato igualitario y equitativo, esto es, se deben ayudar a que todas las escuelas se ajusten a las condiciones generales sin importar cuál sea su orientación religiosa.

La mejor y más influyente tradición católica norteamericana propone tres vías de traducción e interpretación del texto constitucional, a las cuales considera "principios legales inherentes en la tradición constitucional americana"¹⁵ que dan expresión a la vía de la "neutralidad benevolente" o imparcialidad:

1. La cláusula del "*libre ejercicio de la religión*" tiene prioridad sobre la cláusula de la separación entre la Iglesia y el Estado, cuyo valor es instrumental para garantizar el derecho del ejercicio libre, inviolable sean cuales sean las circunstancias.
2. El propósito fundamental que inspira a la *Primera Enmienda* es la *defensa y promoción de los intereses de la religión en la sociedad norteamericana*, en ningún caso contiene ni explícita ni implícita voluntad alguna en contra de ellos.
3. El concepto de "mutuo ajustamiento" (*accommodation*), lejos de connotar hostilidad o indiferencia entre religión y sociedad, significa que los poderes públicos no deben ser ajenos a las necesidades espirituales y religiosas del pueblo, sino que han de ajustar su servicio público a tales necesidades. La *accommodation* pertenece a la historia constitucional y constituye una extensión del principio más general del carácter servidor del Estado-Gobierno al bien común del conjunto de la sociedad, al "pueblo" (*Government for the people*, según la fórmula de Lincoln).

Estos tres ejes ofrecen una interpretación de la *Primera Enmienda* divergente de la que hace Rawls, tal como apreciamos en los textos seleccionados para este debate.

15 J. C. MURRAY, *WHIT*, 150-151.

Contraste entre Rawls y la doctrina católica sobre la interpretación de la libertad religiosa

Las cláusulas religiosas de la *Primera Enmienda* permiten el diseño de un marco de convivencia para la solución del problema del pluralismo religioso en Estados Unidos, en cuanto el problema admite una solución en términos de leyes constitucionales, y para la comprensión apropiada de la libertad religiosa. La comprensión correcta de la *Primera Enmienda* se alejaba, pues, tanto de la versión del liberalismo¹⁶ que creció con la Revolución francesa como del antiliberalismo desarrollado en algunos países católicos. Era un liberalismo compatible con el catolicismo, ambos congénitos a la experiencia americana. Pero esta compatibilidad puede tambalearse e incluso resquebrajarse si, en virtud de la separación de Iglesia y Estado, y so capa de respeto al pluralismo y la convivencia de doctrinas diferentes, se cierra el espacio público de la sociedad a la religión.

1. El fundamento de la libertad religiosa

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 (esto es dicho por Rawls en uno de los textos citados —texto E—, pero sin concederle mayor relevancia). El argumento general de la dignidad se despliega en tres subargumentos: 1) El de la vinculación de la persona hacia la búsqueda de la verdad; 2) el argumento de la naturaleza social de la persona, en virtud del cual los actos internos requieren de expresión externa y por tanto que se les garantice inmunidad; y 3) el argumento político-jurídico de que el derecho para mandar o inhibir actos de religión no reside en los poderes públicos, toda vez que son actos que por su propia naturaleza no dependen del Estado. Este argumento lo desarrolla la declaración conciliar en sus artículos 6 y 7, y era el principal para Murray. Se concreta en la fórmula: “Tanta libertad como sea posible, sólo la restricción que sea imprescindible”.

Fundar la libertad religiosa en la conciencia es una buena estrategia desde la óptica liberal que reposa en una antropología individualista. Aunque Rawls rechace (texto D) que su teoría sea individualista aduciendo que la libertad de conciencia protege no sólo a los individuos sino también a las asociaciones religiosas, no creo que éste sea un argumento suficiente para desbaratar la crítica individualista, porque las asociaciones, en la lógica liberal, no son más que asociaciones libres y voluntarias formadas por individuos¹⁷, parte del trasfondo cultural de la sociedad (Texto C). La libertad de conciencia no es un fundamento adecuado para una doctrina que quiera evitar el subjetivismo en moral y religión, a saber, que sea la conciencia, y no la verdad objetiva percibida por ella, la que determina lo

¹⁶ Murray estimaba que tal tipo de liberalismo es contra el cual la doctrina de la Iglesia dirigió su condena en el siglo XIX. Esta variedad de liberalismo abrazaba un secularismo militante y una negación sistemática de la relevancia de la religión en la vida social. Por eso, habría sido justamente condenado por los papas.

¹⁷ Rawls entiende la *libertad de conciencia* como protección de los derechos y libertades de los individuos respecto a las iglesias, pero no sólo como protección a los individuos sino como protección de las iglesias del intrusismo del gobierno u otras asociaciones poderosas. Por eso, sigue diciendo que sería incorrecto afirmar que el liberalismo se centra solamente en los derechos de los individuos, más bien, los derechos que reconoce son los de asociaciones, los de pequeños grupos y los de individuos. Cf. J. RAWLS, *PL*, 221, nota 8.

que es bueno o malo, verdadero o falso; la idea de que tengo derecho a hacer lo que mi conciencia me dice que haga, simplemente porque ella me dice que lo haga. Esta es una idea válida para los liberales como Rawls, con la cautela de que se respete un marco de instituciones básicas de la sociedad para que sea posible la convivencia dentro del "pluralismo razonable" de doctrinas globales (Texto A). Pero ciertamente no para quien no acepte desligar la conciencia de la verdad objetiva.

2. Los límites de la libertad religiosa

Por un lado, esta comprensión de la libertad religiosa fundada en la dignidad de la persona combina la libertad como "no interferencia" (*immunity*) y la libertad como "empoderamiento" (*empowerment*). La inmunidad tiene una doble dimensión: a) nadie ha de ser coaccionado para creer o actuar contra sus convicciones; b) nadie ha de ser coactivamente imposibilitado de actuar conforme a sus propias convicciones. Es libertad como inmunidad personal en cuanto connota, primariamente, inmunidad de la coacción llevada a cabo por el Estado, y, secundariamente, de las formas más sutiles de coacción que resultan de las desventajas económicas y culturales. Esta comprensión pone fuera de juego determinadas concepciones, pero no por ser religiosas, sino por ser perturbadoras de la vida social en un grado intolerable. Por ejemplo, las que, bien por una supuesta revelación divina, bien por una ideología política o una idea filosófica, arremeten contra la integridad física de quien incurre en una conducta considerada merecedora de castigo, independientemente de lo que las leyes dicten; o las que quieren imponer sobre el conjunto su propia visión de la vida a través de formas antidemocráticas.

Si es verdad que tenemos grandes reservas ante la visión liberal en lo que supone de reducción de la religión a asunto privado o no-público y en su pretensión sutil de domesticarla; tampoco se puede negar el irrenunciable valor que contiene el respeto a la conciencia de las personas y a las condiciones básicas de la convivencia social en un marco pluralista.

Por otro lado, la expresión social de la religión —que *per se* es pública— ha de tener lugar dentro de "los justos requisitos del orden público" (*DH*, 7). Bajo la directa responsabilidad del Estado queda no la experiencia religiosa, sino la garantía de que se respeten los requerimientos del orden público justo. Es decir, no cualquier forma de expresión y participación religiosa es de por sí aceptable siempre que responda a la voluntariedad asociativa, sino la que, al menos, acepta las reglas del juego social mínimas, sin las cuales el bien social quedaría afectado de forma inaceptable. Se refiere, evidentemente, no sólo a la "expresión externa de los actos internos de religiosidad" (*DH*, 3) o a la dimensión cúllica de la fe religiosa, sino a la promoción de actividades e "instituciones en las cuales los individuos se juntan con el propósito de ordenar sus propias vidas de acuerdo con sus principios religiosos" (*DH*, 4), aportando el valor especial de sus doctrinas en lo concerniente a la organización de la sociedad y a la inspiración de la actividad humana.

Aun cuando no aceptaría la afirmación de que la expresión social de la religión la convierte en pública, Rawls también contempla evidentemente límites al ejercicio de doctrinas cuando sean incompatibles con los fundamentos de la razón pública y de la sociedad democrática (Texto C).

3. La relación entre Iglesia y Estado

La "tesis de la separación", si bien con un nombre poco afortunado, pone de manifiesto que los impedimentos constitucionales hacia cualquier tipo de oficialización de la religión ("*establishment of religion*") son para ofrecer garantía jurídica hacia el libre ejercicio de la religión (expresión que el Concilio utiliza tomándola de la Constitución americana: "*free exercise of religion*"). Son dos afirmaciones complementarias y necesarias para entender el significado de la separación entre Iglesia y Estado.

A diferencia de la perspectiva que entiende la "separación" en función del "libre ejercicio", Rawls sigue una línea de discurso liberal que, respecto al contenido de la parte explícitamente religiosa de la *Primera Enmienda*, enfatiza la separación y deja reducida a la mínima posible expresión el libre ejercicio de la religión.

Cuando Rawls reconoce, aludiendo directamente a Murray (Texto E), que "en la declaración conciliar sobre la libertad religiosa, la Iglesia católica se comprometió a respetar el principio de libertad religiosa tal como se encuentra en una democracia constitucional, declarando que la doctrina ética de la libertad religiosa descansa en la dignidad de la persona humana, estableció los límites del Estado en materia religiosa...", dice la verdad. No obstante, echo en falta que reconozca las diferencias entre la comprensión del libre ejercicio de la religión de tal documento conciliar y su propia comprensión. De la separación entre Iglesia y Estado, el liberalismo político saca una separación de la Iglesia con la esfera público-política que aquí discutimos.

4. La cooperación entre Iglesia y sociedad

La "separación" señala que las instituciones religiosas no han de esperar ni discriminación ni favoritismo en el ejercicio de sus responsabilidades cívicas y religiosas. La "separación" es de la Iglesia como institución respecto del Estado como institución (por tanto es "separación institucional"), pero no pretende separar a la Iglesia del conjunto de la sociedad ni a la religión de la cultura. Las relaciones institucionales constituyen, en realidad, un aspecto crucial de la vida de la religión en una sociedad abierta y plural, pero sólo abarca una parte del papel de la religión en una sociedad como la norteamericana: La cuestión crucial radica en el rol público de la religión no vis-à-vis con el Estado sino con el conjunto de la sociedad. Y a esa pregunta por el rol público de la religión en la vida de la sociedad norteamericana, el texto constitucional no tiene respuesta: "Cuando los padres fundadores elaboraron la *Primera Enmienda* tenían ante sí un problema relativamente simple. No era más que el problema de la religión en su relación con el orden público de la sociedad y, por tanto, con las (por entonces sencillas) instituciones del Estado"¹⁸.

Rawls da por sentado que del modelo de relación institucional entre la Iglesia y el Estado que contiene la *Primera Enmienda* se sigue la ubicación de las comunidades religiosas en "el trasfondo cultural de la sociedad" y en el ámbito de las "razones no públicas". De ese modo, distingue la "cultura política" (que es pública) de la "cultura social" (que es no pública). Toda vez que la religión pertenece a la cultura social, queda al margen de la esfera pública y los valores y creencias religiosas deben desaparecer de

18 J. C. MURRAY, *WHTT*, 143.

la vida pública y retirarse bien al reino ultraterreno de la vida mística, bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí. Por esto sostengo, aunque Rawls explícitamente lo rechaza, que su interpretación de la libertad religiosa tiende a favorecer a la cultura secular frente a las religiones (Texto D).

Frente a esa estrategia liberal, lo que buscamos es un modelo de colaboración social entre Iglesia y sociedad, alternativo a los modelos de sustitución, trato privilegiado y privatización: un marco alternativo al de la separación estricta que saca de la vida pública los valores religiosos. No cabe duda de que este marco alternativo vendría a ser —a juicio de Rawls— el final del poder de la religión en la sociedad norteamericana y pondría su vitalidad en peligro. La motivación para proceder así merece un duro juicio del profesor de Harvard: todo ello a cambio de una ganancia temporal de poder político por parte de instituciones y asociaciones religiosas (Texto E).

No tengo dificultad para concederle a Rawls que la Iglesia y las comunidades religiosas en general forman parte de la fuerza social (Texto C) y deben situarse formalmente en el ámbito de los poderes sociales (*sociedad civil*) y no en el del Estado (*instancia política-jurídica-administrativa al servicio de la sociedad*). Ahora bien, sí tengo graves reparos en poner fuera del espacio público a la sociedad civil. Prefiero la conceptualización del moderno "espacio político" como constituido por tres diferentes escenarios: el Estado, la sociedad política y la sociedad civil. Lo cual permite distinguir — como hace el profesor Casanova en su libro *Religiones públicas en el mundo moderno*— tres sentidos en que la religión puede ser pública: (1) Religión "pública" en el nivel estatal, con lo que estaríamos en el caso de las "iglesias estatales" (forma de religión oficial del Estado); (2) religión "pública" en el nivel social de lo político, como en todos los ejemplos en que la religión se moviliza contra otras religiones o movimientos seculares, o se institucionaliza como un partido político compitiendo con otros partidos religiosos o seculares; (3) religión "pública" que, aceptando la desoficialización estatal y la neutralidad respecto a los partidos políticos, reivindica el ejercicio del derecho a intervenir en la esfera pública de la sociedad civil.

En la sociedad occidental los dos primeros modos de religión pública son rechazados sin matices y el tercero tiene sin duda partidarios, pero también serios contrincantes. Uno de ellos es el gran filósofo liberal que acaba de morir, cuando opta por una hermenéutica de la *Primera Enmienda* según el principio de la neutralidad estricta, y sitúa la religión dentro del trasfondo cultural de la sociedad y de la idea de bien que cada individuo y los grupos a los que libremente pertenezca, por tanto como parte de la experiencia no pública.

En contraste con la lectura liberal, si la libertad religiosa pide la aconfesionalidad estatal y marca las pautas "para proteger a la religión del Estado y al Estado de la religión" (Texto D), también requiere la afirmación de la presencia comprometida de las comunidades religiosas en la vida pública, particularmente en el nivel de las diversas instituciones sociales. Y se contrapone a la reducción de la fe a un supuesto encuentro con Dios, a un conjunto de prácticas espirituales y culturales: "El ejercicio de la religión, por su propio carácter, consiste sobre todo en actos internos, voluntarios y libres, con los que el hombre se ordena libremente a Dios. Sin

embargo, la misma naturaleza social del hombre exige que éste exprese externamente los actos internos de religión" (DH, 3).

Así pues, es totalmente insuficiente que la expresión social del libre ejercicio de la religión quede reducida a los actos específicamente de culto, de organización interna o de materia doctrinal, si no garantiza que "las comunidades tienen también el derecho a que no se les impida la enseñanza y el testimonio público oral y escrito de su fe (...)", así como "manifestar libremente el valor singular de su doctrina para la ordenación de la sociedad y la vitalización de toda actividad humana" (DH, 4).

5. La neutralidad que reclama la Primera Enmienda

En su concepción e intención originales las cláusulas religiosas de la Constitución americana declaran una cierta neutralidad del gobierno en materias religiosas. Sin embargo, no se trata de una neutralidad de indiferencia hacia la religión —la indiferencia agnóstica de la III República laicista francesa que encubría hostilidad hacia la religión. El Gobierno Federal simplemente declaraba su neutralidad ante las peticiones de las diversas Iglesias y sectas cristianas existentes en Estados Unidos. La neutralidad, por tanto, implicaba renunciar al favoritismo de unas confesiones en detrimento de otras, pero no renunciar a la declaración de benevolencia general hacia las fuerzas religiosas comprometidas en la tarea de trabajar por el bienestar espiritual del pueblo americano. No era en absoluto una declaración de neutralidad entre fe e increencia, o entre fe y escepticismo, o un intento de proporcionar seguridad constitucional para los ateos, en perjuicio indirecto para los creyentes, aun cuando de hecho sí que les diese esa seguridad jurídica.

En consecuencia, aun cuando constatamos que las cláusulas religiosas de la Constitución norteamericana han sido interpretadas por el liberalismo político en la clave de la "neutralidad estricta", no por ello debemos dejar de decir que podrían ser razonablemente interpretadas en una clave de la "neutralidad benevolente", perfectamente compatible con la imparcialidad respetuosa hacia distintas visiones de la vida y abierta a la participación de las diversas visiones dentro de los requerimientos del orden público. Con lo que no es compatible la *Primera Enmienda* es con un tipo de neutralidad que proscribe ideas o convicciones morales (poniéndolas fuera del diálogo público) porque son de carácter religioso. Ciertamente desde la "neutralidad benevolente" se ponen fuera de juego determinadas concepciones pero no por ser religiosas, sino por ser perturbadoras de la vida social en un grado intolerable.

En fin, la libertad religiosa defendida en el Concilio Vaticano II no se encuentra bien reconocida desde la clave de la neutralidad estricta con que se ha venido a entender la tesis de la "separación" liberal. La libertad religiosa no reclama la expulsión de los valores religiosos y morales de la vida pública, ni el silencio de los grupos religiosos organizados. Al contrario, está esencialmente vinculada a la búsqueda de espacio público para que la religión (ideas, instituciones y personas-comunidades) pueda contribuir al bien común de la sociedad. Esto excluye la creación y sostenimiento de un Estado ético, cuya moral sea confesional y pide que el discurso público se estructure a través del pluralismo religioso y moral, no mediante su postergación de la vida socio-político.

6. El respeto hacia el carácter secular del Estado

La *Primera Enmienda* proclama y asegura el carácter secular del Estado, pero no de ningún modo el carácter laicista del Estado, más bien todo lo contrario. En ese sentido, los católicos norteamericanos se comprometen moralmente con las cláusulas religiosas de la Constitución como “artículos de paz” en una sociedad religiosamente pluralista¹⁹, y no pueden comprometerse con esos artículos como “artículos de fe” o “dogmas”, como pretendían liberales secularistas o protestantes sectarios. El compromiso reposa en la seguridad de que Estado secular no es sinónimo de sociedad secularizada y secularista: el Estado laico como alternativa tanto al Estado confesional como al Estado laicista y laicizante, ya que tanto la confesionalidad como el laicismo son formas antagónicas entre sí que coinciden en no respetar seriamente la libertad religiosa.

En la interpretación de Murray, la restricción del poder gubernamental que imponía la *Primera Enmienda* en absoluto contenía una doctrina filosófica sobre la naturaleza de la verdad, más bien suponía una teoría puramente política basada en la separación entre Estado y sociedad, con la subordinación del primero a la segunda, es decir, con el carácter instrumental del Estado para los fines de la sociedad. El Estado no tenía poder para decidir entre creencias en conflicto ni autoridad para optar por unas en detrimento de otras; su única competencia al respecto consistía en proteger las libertades individuales y sociales para buscar la verdad y enseñarla, dentro de los requerimientos del orden público (región del bien común). La libertad es, para ser tal, una “libertad ordenada”, pero no una libertad controlada o tutelada por los poderes públicos.

Con las categorías del liberalismo político rawlsiano, decimos que la política en una sociedad democrática nunca ha de aspirar a guiarse por la verdad global y hasta aquí no hay motivo para la discrepancia. Donde surge la divergencia es cuando, siguiendo a Rawls, encontramos la verdad como predicado de las doctrinas globales (religiosas, morales o filosóficas), mientras que la concepción política está al margen de la misma verdad, porque tiene que ser razonable e independiente. Esto es ciertamente problemático, por ejemplo, porque evacua la posibilidad del bien común (tan importante en la ética cristiana) como categoría de la razón pública y como fruto del consenso entrecruzado. Pero este tema excede los límites de este debate.

Creo que el marco conceptual esbozado constituye un esquema suficiente para entender la doctrina católica del Concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa y, al mismo tiempo, establecer significativos elementos implicados en la determinación del rol público de la religión —ideas, instituciones y comunidades— que lo contraponen a una comprensión liberal de la libertad religiosa como la de John Rawls. Sobre este marco prolongaremos, en un próximo artículo, el debate sobre otros aspectos de la relación del liberalismo político con la religión.

19 J. C. MURRAY, *WHTT*, 56.