

APROXIMACIÓN A LA CONTROVERSIAS ENTRE DEFENSORES Y DETRACTORES DE LA RELIGIÓN EN LA VIDA PÚBLICA*

Pedro Jesús Pérez Zafrilla
Universidad de Valencia

Resumen: La presencia de la religión en la esfera pública siempre ha sido considerada polémica por parte de los defensores de la tradición liberal. Autores como John Locke, y más recientemente, John Rawls o Robert Audi, tienden a situar a la religión en el ámbito de la privacidad, restringiendo en la medida de lo posible su influencia en la esfera pública. Frente a este planteamiento, autores como Paul Weithman, Nicholas Waterstorff o Jeremy Waldron, apuestan por la rehabilitación de la religión en la esfera pública. En este artículo pretendo, por un lado, llevar a cabo un análisis de ambos planteamientos enfrentados, sus argumentos y sus principales tesis. Por otro, desarrollar una propuesta que permita abordar de una nueva manera el papel de la religión en el foro público.

1. INTRODUCCIÓN

El pensamiento liberal surgió como marco conceptual con el que fundamentar la respuesta dada desde el sistema político a las cruentas guerras de religión que asolaron Europa en el siglo XVII. Ideas como la tolerancia, la separación entre el poder terrenal y el espiritual o la libertad de religión comenzaron a cimentar un proyecto teórico que hacía del respeto a los derechos naturales y la conciencia del individuo la base de la convivencia social y el único modo viable de lograr la paz.

* Este trabajo se inscribe dentro del Proyecto de Investigación de referencia FFI2008-06133/FISO financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

El liberalismo tuvo así su origen en la necesidad de poner fin a unos conflictos religiosos y de articular la convivencia entre personas con ideales de vida buena irreconciliables. De este modo, podemos observar cómo en buena medida fue la religión, o mejor, el carácter conflictivo de ésta, el espíritu que animó el desarrollo de esta teoría política. Este hecho, que aparece nítidamente en la obra de Locke, no resulta menos cierto, aunque en un plano diferente, en los representantes contemporáneos del liberalismo, como John Rawls o Thomas Nagel, y de una forma más concreta, en Robert Audi. Todos estos autores comparten una inquietud por el carácter polémico que posee la religión en el ámbito público. Aunque no la conciben como un elemento de desestabilización política, como pudiera suceder siglos atrás, sí es al menos un participante en la esfera pública cuya presencia resulta incómoda a los ojos de estos autores.

El objetivo de este artículo será evaluar uno de los argumentos que desde el pensamiento liberal se han elaborado para restringir la presencia de las convicciones religiosas en la esfera pública: el que defiende la reclusión del fenómeno religioso dentro de la esfera privada frente al ámbito público. Analizaré en primer lugar las formas que ha sido teorizado este planteamiento por distintos autores liberales como John Rawls o Robert Audi. Después, examinaré cómo desde el ámbito teórico se ha hecho frente a dicho argumento por autores como Michael Perry, Nicholas Wolterstorff o Paul Weithman, quienes reivindican el reconocimiento de las convicciones religiosas dentro de la esfera pública. Finalmente, evaluaré las conclusiones que pueden extraerse de la confrontación de ambos enfoques, el liberal y el de estos defensores de la religión y en qué medida podría hacerse un hueco a la religión en la esfera pública en el marco de nuestras sociedades pluralistas.

2. LA CONCEPCIÓN LIBERAL DE LA ESFERA PÚBLICA

De acuerdo a los autores liberales, un elemento inherente a la sociedad moderna lo constituye el pluralismo moral, y con él, las diferencias, el desacuerdo y el conflicto¹. Pero en un contexto de pluralismo, si hay un ámbito en el que las diferencias se hacen especialmente sensibles es en el religioso. De hecho fueron las diferencias religiosas, junto a unos intereses políticos, las causantes del mayor baño de sangre que sufrió Europa durante siglos: las guerras de religión de los siglos XVI y XVII. Desde entonces, para los autores liberales la religión quedará estigmatizada como factor de enfrentamiento y división, siendo múltiples los ejemplos a este respecto.

En el contexto liberal es una idea extendida que cuando en política se ha actuado por motivaciones religiosas se han producido todo tipo de represio-

¹ John RAWLS, *Liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1993, pp.66-8, 167-8; Amy GUTMANN y Dennis THOMPSON, *Democracy and disagreement*, Harvard, Harvard University Press, 1996, pp. 18-26.

nes, odios y calamidades. Las Cruzadas, la Inquisición o las guerras de religión son los ejemplos más destacados. Incluso recientemente las Iglesias han apoyado y legitimado sistemas dictatoriales en diversos países². Dicho de otra manera, cuando la religión ha interferido en política a lo largo de la historia, siempre ha supuesto un peligro para la estabilidad social, por cuanto que desde siempre la religión ha sido un factor de enfrentamiento entre los individuos. Por ello, para evitar tales problemas, la historia nos enseña la conveniencia de que la religión quede apartada de la esfera pública, de tal manera que en las sociedades democráticas los ciudadanos deban inhibirse de emplear el poder estatal por fines religiosos. Así, los ciudadanos deben privatizar sus convicciones religiosas al participar en política. Restringir la presencia de la religión en la esfera pública constituye el único remedio para prevenir el conflicto y garantizar la paz social, mientras que la negativa a llevar esa privatización a cabo representa una amenaza evidente contra la convivencia.

Este es un planteamiento que aparece ya claramente en Locke. Según expone en su *Carta sobre la tolerancia*, en un contexto de pluralismo como el producido tras la Reforma, el Estado no puede someter sus decisiones a los dictados de una Iglesia, al no existir ningún modo de poner fin a las controversias en torno a cuál es la religión verdadera³. Ello es así, pues si el Estado basara sus decisiones en los mandatos de una religión determinada, estaría imponiendo por la fuerza una doctrina sobre el conjunto de la sociedad. Una consecuencia de esta idea lockeana es que resulta necesario redefinir la función encomendada al poder político, que no será ya la promoción de una concepción del bien, sino el mantenimiento de la convivencia pacífica entre personas divididas por sus convicciones morales. Esta nueva concepción del poder político fue anticipada ya por autores como Bodino⁴, Maquiavelo⁵ o Hobbes⁶. Todos ellos expresan en sus obras una misma tesis: el fin de la acción del soberano debe ser el mantenimiento de la paz, y no existe autoridad en la tierra superior a él. Por ello, la posibilidad de someter la autoridad política a una Iglesia queda ya fuera de lugar en el nuevo contexto político surgido de la reforma.

Ahora bien, si el poder político queda liberado de la autoridad religiosa y constituye así un ámbito autónomo secularizado, ello significa que la religión deberá abandonar toda pretensión de influir en la esfera política, al ser ésta potestad única del soberano. A este respecto, los conflictos religiosos pusie-

² Marvin E. FRANKEL, "Religion in public life- reasons for minimal access", en *George Washington Law Review*, 60, n. 3 (1992) 633-44; Daniel A. DOMBROWSKY, *Rawls and religion. The case for Political Liberalism*, New York, State University of New York Press, 2001, p. 115.

³ John LOCKE, *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Alianza, 1999, p. 77.

⁴ Jean BODINO, *Los seis libros de la república*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, pp. 52-67.

⁵ Nicolas MAQUIAVELO, *El Príncipe*, Madrid, Alhambra, 1987, p. 24.

⁶ Thomas HOBBS, *Leviatán*, Madrid, Editorial Nacional, 1983, pp. 140-1.

ron en evidencia que todo intento por parte de las Iglesias de influir en la arena política generaba discordias y conflictos y la única salida posible a los mismos era articular una esfera pública despojada de tales injerencias; esto es, era necesaria una esfera pública secular. Sin embargo, Maquiavelo, Bodino y Hobbes, aunque exponen una concepción del poder político secularizado, no desarrollan la idea de la separación de Iglesia y Estado tan claramente por como lo hará Locke. Ellos presentan a la religión como un instrumento más con el que cuenta el político para mantener su poder. Así por ejemplo, Hobbes entiende al soberano como cabeza de su propia Iglesia, de tal forma que cuenta con la capacidad de determinar las verdades de fe y el nombramiento de los pastores⁷.

Frente a estos autores será Locke quien apueste de una forma decidida por establecer una radical distinción entre los ámbitos político y el espiritual, de tal manera que el Estado no pueda inmiscuirse ni legislar sobre asuntos como la libertad de creencia o la libertad de culto, más allá de que ciertas religiones o prácticas de ritos violen la estabilidad social o los derechos de las personas. Del mismo modo, la autoridad de los líderes religiosos no puede extenderse a los asuntos civiles, pues, como dice, “la Iglesia es de suyo una cosa distinta y absolutamente separada del Estado y de los asuntos civiles”⁸. Se produce así una clara separación entre dos ámbitos: el religioso y el civil. La legislación civil se limita a la defensa y protección de los derechos civiles y propiedades de las personas, mientras que las prácticas religiosas quedan en el ámbito de libertad individual. Esto es así porque se entiende que cuando la religión entra en la esfera pública es para emplear los poderes públicos con el fin de imponer su concepción sobre el resto de ciudadanos. De ahí que deba ser separada radicalmente de la esfera pública.

Será a partir de esta distinción entre ambos planos, el político y el espiritual, como los liberales contemporáneos articulen una diferenciación más radical incluso, la que existe en la sociedad entre la esfera pública y la privada. La pública es la relativa a la toma de decisiones sobre la acción coactiva estatal, y por extensión aquellos ámbitos de la sociedad sometidos al control del Estado, relativos, por ello, al interés público⁹. La privada es la concierne a la vida de los individuos que escapa al control del Estado: su familia, sus negocios, su ocio y su fe.

El propósito de esta distinción es doble: el primero consiste en establecer una valla de separación entre el Estado y la religión, de tal forma que el

⁷ Thomas HOBBS, *Leviatán*, Capítulo 24. Este planteamiento de Hobbes no constituye sino una apología de la ruptura de Enrique VIII con Roma y el establecimiento de su propia iglesia nacional en la que éste pasó a ser, como monarca, su cabeza visible.

⁸ John LOCKE, “Carta sobre la tolerancia”, en *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*. Madrid, Alianza, 1999, pp. 66, 69, 79.

⁹ David HOLLENBACH, “Contexts of the political role of religion: civil society and culture”, en *San Diego Law Review* 30 (1993) 880-8.

gobierno no pueda tomar sus decisiones siguiendo los dictados de una religión, y que, fundamentalmente, los ciudadanos, al participar en la esfera pública, no lo hagan sobre motivaciones religiosas. La religión forma parte de la vida privada de las personas y por ello no puede interferir en la gestión de los asuntos públicos. El segundo va más allá e implica recluir las creencias religiosas a la conciencia del creyente y sus actos de culto, excluyéndola del resto de relaciones personales en nuestras sociedades pluralistas, en los cuales debe existir una igualdad de trato entre las personas sobre una base secular.

La distinción entre las esferas pública y privada ha sido desarrollada de diversas formas por los autores liberales contemporáneos. Un claro ejemplo lo encontramos en Rawls con su concepción de la sociedad civil expuesta en el *Liberalismo político*. La sociedad civil, para Rawls, es entendida como el conjunto de sociedades, clubes, iglesias, equipos y colectivos culturales o profesionales que forman la que denomina "cultura social" o cultura de la vida cotidiana, y justamente él opone esa cultura social a la "cultura política". La cultura política se compone por las instituciones políticas democráticas, así como los textos en los que se ha plasmado, como las constituciones¹⁰. De esta manera, siguiendo el modelo tradicional, con la distinción entre una cultura política y una cultura social quedan escindidos el ámbito público, el político, entendido como el ámbito de la acción coactiva del Estado, y el privado, que él prefiere llamar "no público", y que sería aquel ámbito de la vida de las personas que escapa a dicho control estatal. Al empleo del poder coactivo del Estado se dedican los políticos y los ciudadanos a la hora de deliberar y votar sobre las cuestiones de justicia básica. La sociedad civil correspondería más bien al espacio que ocupan los ciudadanos cuando desconectan de su actividad política.

En este mismo sentido distingue entre la razón pública y las razones no públicas. La primera se limita al razonamiento de los jueces, políticos y ciudadanos en la deliberación y participación política sobre las esencias constitucionales y cuestiones de justicia básica. Las segundas, dice Rawls, constituyen las razones propias de los grupos y asociaciones que forman la sociedad civil¹¹. Por ese motivo, estos colectivos se mantienen al margen de la razón pública. La sociedad civil en sí misma no es pública, más bien es no pública. La publicidad se reduce al ámbito político en el que participan los ciudadanos en cuanto tales, no como representantes de asociaciones. En este sentido afirma Rawls:

"Otro rasgo de la razón pública es que sus límites no rigen para nuestras deliberaciones y reflexiones personales sobre cuestiones políticas, o por el razonamiento acerca de ellas por parte de miembros de asociaciones tales como iglesias o universidades"¹².

¹⁰ John RAWLS. *Liberalismo político*, pp. 43-4.

¹¹ *Ibid.*, p. 255.

¹² *Ibid.*, p. 250

No tendría sentido que alguien empleara su porción del poder político sobre la base de su razón no pública, ya que entonces se violaría el principio mismo de legitimidad liberal, consistente en que el poder político debe realizarse siempre sobre la base de principios que pudieran ser aceptables para todos, y está claro que ninguna razón no pública lo es, al ser, por definición, propia de cada colectivo¹³. De este modo, lo que afirme alguien como miembro de una asociación o como miembro de una iglesia no será tenido en cuenta en el foro público, salvo en aquellos casos en que no exista consenso político. Lo mismo sucede respecto a las asociaciones en su conjunto: qué piense una iglesia, una religión o una asociación sobre temas como la clonación, el aborto, políticas sociales, etc... no tendrá una influencia en la vida política a menos que sea capaz de traducir su razón no pública a la pública.

La separación entre las esferas pública y privada ha sido desarrollada por otro autor liberal: Robert Audi. Él aborda este tema a la luz de sus reflexiones sobre la separación entre Iglesia y Estado. La premisa básica del planteamiento de este autor es, de nuevo, la asimilación de la esfera pública con el ámbito de coacción estatal, de tal forma que las convicciones personales pasan a formar parte del ámbito privado. Esta es la clave que nos permite comprender su defensa de la separación de Iglesia y Estado como forma de evitar que las convicciones personales de los ciudadanos sean impuestas al conjunto de la población¹⁴. Sobre esta base articulará sus dos conocidos principios de razonamiento y de motivación secular, expuestos en diversos momentos de su obra¹⁵. Ambos principios, que deben guiar la participación política de los ciudadanos, establecen que dado que las leyes y políticas restringen nuestras libertades, todo ciudadano debe abstenerse de apoyar o rechazar una política restrictiva de la libertad del conjunto de ciudadanos, a menos que esté suficientemente motivado por una adecuada razón secular. Es decir, un conjunto de razones seculares debe explicar la acción de ese individuo y serían igualmente motivadoras aunque pueda tener otras de otro tipo, como las religiosas. Una razón secular será aquella cuya fuerza normativa no depende de una manera directa de la existencia de Dios o de consideraciones teológicas o del pronunciamiento de una persona o institución con autoridad religiosa¹⁶. Se trataría además, de un argumento públicamente inteligible y racional, accesible a todos los individuos, religiosos y seculares, a

¹³ Ibid., pp. 251-2

¹⁴ La semejanza de este planteamiento con el lockeano es, como puede apreciarse, evidente. Llevar las convicciones religiosas a la esfera pública supone una forma de imposición sobre el resto de ciudadanos. De ahí que la participación de éstos en el foro público deba asentarse sobre unas bases seculares, al ser éstas compartidas por el conjunto de la sociedad.

¹⁵ Robert AUDI, "The separation of Church and State and the obligations of citizenship", en *Philosophy and Public Affairs* 18/3 (1989) 25-34; Robert AUDI, *Religious commitment and secular reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 86-105.

¹⁶ Robert AUDI, "The place of religious argument in a free and democratic society", en Robert AUDI y Nicholas WOLTERSTORFF, *Religion in the public square. The place of religious convictions in liberal debate*, London, Rowman & Littlefield, 1997, p. 677.

diferencias de las razones religiosas. Con ello Audi hace sinónimos la “inteligibilidad” y la “secularidad”. Estas son sus palabras: “La sugerida condición de adecuación para justificar la coerción implica inteligibilidad de un cierto tipo... más aún, implica secularidad”¹⁷. Pero si esto es así, si lo secular, como acabamos de ver, es lo inteligible para todos, por el contrario, lo religioso será algo sesgado y particular, en definitiva, susceptible de privatización cuando no haya un razonamiento secular que lo refrende.

No obstante, Audi se afana en afirmar que él no excluye el empleo de las razones religiosas en el foro público ni condena todo tipo de motivación religiosa. Una persona puede expresar sus razones religiosas siempre que además exprese otras seculares y de la misma manera puede tener una motivación religiosa siempre que tenga otra de tipo secular. Por el contrario, quien no posea más que motivaciones y razones religiosas para actuar de una determinada manera en el foro público, deberá abstenerse de hacerlo. El motivo que aduce Audi para ello es que quien actúa en la esfera pública para conseguir un objetivo motivado sólo por sus razones religiosas pretende que los demás vivamos de acuerdo a sus convicciones¹⁸. Afirma que los ciudadanos se sienten especialmente resentidos y molestos cuando alguien se guía por una motivación religiosa en asuntos que restringen sus libertades, porque lo entenderán como una forma de imposición sobre sus vidas de esa doctrina en la que no creen¹⁹. Por ese motivo, un ciudadano virtuoso, o en la jerga rawlsiana, aquel que cumpla con el deber de civilidad, debe poseer motivaciones seculares, para evitar así que su intervención sea vista por los demás como un intento de imponer su doctrina sobre las otras. Nadie debe tratar de guiar sus posicionamientos políticos sólo sobre motivaciones religiosas de la misma manera que a él no le gustaría que le fueran impuestas restricciones en su libertad también sobre razones religiosas en las que no cree.

Tener sólo una motivación religiosa para defender, criticar o apoyar una política significa para Audi pretender imponer el punto de vista particular de una religión sobre el secular compartido, con lo cual se estaría obligando al resto de ciudadanos a asumir un estándar moral que no aceptan. Este hecho atentaría gravemente contra el principio liberal de la separación entre Iglesia y Estado que Audi traslada al comportamiento de los sujetos en el ámbito institucional. Del mismo modo que el Estado no puede actuar por motivaciones religiosas, los sujetos tampoco pueden hacerlo, pues de lo contrario, estarían coerciendo la libertad del resto de ciudadanos sobre unas bases no aceptadas por ellos, violándose así el principio liberal de legitimidad política, que exige el consentimiento de las decisiones por todos los afectados.

¹⁷ Robert AUDI, “Liberal democracy and the place of religion in politics”, en Robert AUDI y Nicholas WOLTERSTORFF *Religion in the public square*, p. 17.

¹⁸ Robert AUDI, “The separation of Church and State and the obligations of citizenship”, p. 202.

¹⁹ *Ibid.*, p. 203.

Pero la primera y gran preocupación de Audi concierne a la separación de Iglesia y Estado, clave en nuestro análisis de la privatización de la religión en el pensamiento liberal. A este asunto dedicó su primer gran artículo, "The separation of Church and State and the obligations of citizenship", que tiene como objetivo abordar la presencia de la religión en la esfera pública. Así, por lo que hace a la relación entre Iglesia y Estado, podemos encontrar diversas cuestiones entrelazadas. Para Audi, el principio de separación de Iglesia y Estado es vago en su formulación. Puede tener un sentido institucional, según el cual el Estado no debe interferir en los asuntos internos de las distintas iglesias y viceversa, y también otro sentido de aplicación hacia las personas seculares. Será precisamente éste último sentido el que más interesará a Audi, por cuanto concierne a la presencia de la religión ante las personas no religiosas.

El principio de la separación de Iglesia y Estado se desgrana en una serie de principios que Audi denomina de la siguiente manera. Por un lado está el "Principio libertario", por el cual el Estado debe permitir el ejercicio de toda religión, aunque dentro de ciertos límites, como podría ser el respeto a los derechos humanos. Así, prohibir el sacrificio humano no viola el principio de separación de Iglesia y Estado. Pero otros casos son más complejos, como sucede con la poligamia. En este caso encontramos posiciones encontradas. Unos dicen que no debe ser permitida, sobre la idea de que perjudica a los niños. Otros dicen que sí, porque no viola los derechos de nadie.

En segundo lugar señala el "Principio igualitario", según el cual el Estado no debe dar preferencia a ninguna religión sobre otra. Este principio proscribire el establecimiento de una religión oficial o el requisito de la pertenencia a una religión para acceder a la función pública. Pero aquí también existen asuntos más complejos. El Estado podría estar dando un trato preferente a la religión cristiana, por ejemplo, haciendo el día de descanso el domingo. No obstante, a esto se podría decir que el descanso laboral es en domingo porque lo quiere la mayoría, sin entrar a considerar que esa mayoría practique una misma religión.

Pero el principio que más nos interesa es el último, el de neutralidad: el Estado no debe promocionar la religión como tal sobre lo secular ni al revés. En este caso la cuestión estará en saber distinguir entre el ejercicio de la religión por parte de los creyentes y cuándo se produce una verdadera promoción de la misma por parte del Estado. Aquí, el tema de fondo no es otro que la presencia de la religión en los espacios públicos, en qué medida constituye el ejercicio de la libertad religiosa y en qué medida dicha presencia supone una imposición del Estado sobre los no creyentes. Audi adopta un punto de vista claramente secularista y defiende que la presencia de la religión en los espacios públicos puede significar la violación de ese principio de neutralidad, de ahí que, en consecuencia, apueste por su privatización.

Como hemos expuesto hasta ahora, en el pensamiento liberal se escinden por completo dos ámbitos de la vida personal: uno es el público, relativo a la

actividad política, ya sea de la acción estatal o del comportamiento de los individuos como ciudadanos. El otro es el concerniente a la vida privada de las personas. A éste pertenecen su trabajo, su familia, ocio y también su religión. De este modo, al igual que el Estado no debe influir en la vida interna de las comunidades religiosas, tampoco los ciudadanos deben influir con sus creencias religiosas en la política, y esto se aplica, como acabamos de ver, a la misma deliberación pública, pues aquí también impera la separación de Iglesia y Estado en el sentido apuntado por Audi²⁰.

3. LA REHABILITACIÓN DE LA RELIGIÓN EN EL ESPACIO PÚBLICO

Este proceso de privatización del fenómeno religioso dentro del liberalismo no ha pasado indiferente en el ámbito teórico, y ya desde los años ochenta del siglo pasado comenzó a ser rebatido sobre todo en los Estados Unidos (donde este es sin duda un tema candente en la arena pública) por un conjunto de autores con la intención de rehabilitar el papel de la religión en el foro público. Este colectivo estaría compuesto por pensadores como Kent Greenawalt, Christopher J. Eberle, Paul Weithman, Richard J. Neuhaus, Stephen L. Carter, Michael J. Perry o Nicholas Wolterstorff. La confrontación de planteamientos entre estos autores y los liberales antes citados en el último cuarto de siglo en el panorama intelectual estadounidense pone de manifiesto que la religión vuelve a ser un tema de actualidad. Nos encontramos aquí con dos posturas bien definidas: por un lado, la de los liberales, a los que ya he hecho referencia, quienes se muestran recelosos de la participación de las religiones en la esfera pública, y por otro, la de aquellos que defienden el derecho de las personas creyentes a participar en la esfera pública desde sus esquemas comprensivos. El objetivo de esta sección será desarrollar los argumentos expuestos por este último grupo de autores frente a las tesis liberales, para poder finalmente, confrontarlos con los expuestos anteriormente y extraer las conclusiones pertinentes.

En primer lugar, estos autores rechazan la tesis según la cual la religión constituye un factor de imposición y enfrentamiento en el foro público. Para ellos, esta es una concepción completamente extemporánea²¹. Así, desde una

²⁰ Ibid., p. 279.

²¹ Michael PERRY, *Love and power. The role of religion and morality in American politics*, Oxford, Oxford University Press, 1991, pp. 106-7; Stephen CARTER, *The culture of disbelief. How American law and politics trivialize religious devotion*, New York, Anchor Books, 1993, pp. 84-5; Kent GREENAWALT, *Private consciences and public reasons*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 130; Nicholas WOLTERSTORFF, "The role of religion in debate and discussion of political issues", en Robert AUDI y Nicholas WOLTERSTORFF, *Religion in the public square*, p. 80; Philip QUINN, "Political Liberalism and their exclusions of religious", en Paul WEITHMAN (ed.), *Religion and contemporary Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp.143-4; Paul WEITHMAN, *Religion and the obligations of citizenship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 38-54; Cristopher EBERLE, *Religious conviction in Liberal politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 152-85.

concepción contextualista de los juicios y principios morales, coinciden en señalar que, si bien en determinadas épocas o situaciones históricas pasadas la religión pudo constituir un factor de enfrentamiento, ello no es así siempre, y menos aún en la actualidad, debido al proceso de secularización²². En el s. XVII la presencia de las religiones en la esfera pública tenía una clara intencionalidad: imponer la propia religión a los demás. De ahí que fuese necesario implantar una esfera pública secular por oposición a las comunidades religiosas, para evitar los conflictos que la presencia de las convicciones religiosas suponía para la estabilidad social. Sin embargo, resulta problemático pretender extrapolar esa situación concreta a cualquier época y lugar, como pretenden los liberales. Éstos deberían justificar que en las presentes circunstancias la intervención de la religión en política puede provocar conflictos como los causó antaño. Pero el hecho de que el no privatizar la religión en la Europa del siglo XVII o en la actual Palestina provocara conflictos no proporciona ninguna razón para que debamos privatizar la religión en nuestras sociedades europeas hoy. Para ello debería probarse además que existe un peligro real entre nosotros de que la presencia de las convicciones religiosas en la esfera pública genere divisiones o enfrentamientos. Sólo si se demuestra que en la Europa de hoy el riesgo de conflicto es patente, deberá llevarse a cabo la privatización de las convicciones religiosas.

En segundo lugar, para estos autores, la religión no puede considerarse un fenómeno privado sólo porque el Estado democrático no pueda hacer uso de ninguna religión para legitimarse. Es decir, los liberales confunden la separación de Iglesia y Estado con la separación entre religión y esfera pública²³. Del principio de separación de Iglesia y Estado, necesario en toda sociedad pluralista, se pasa a dibujar una esfera pública convertida en un ámbito secular de la que las doctrinas religiosas quedan excluidas y por ende privatizadas. Esta privatización es doble. Por un lado, al ser lo público identificado con el ámbito de coacción estatal: como las doctrinas religiosas no pueden dictar las decisiones políticas, deberán ser privadas. En segundo lugar, por cuanto lo público, en lo que hace al debate, se entiende como lo accesible o lo verificable. De este modo, al no ser las convicciones religiosas verificables ni accesibles al conjunto de ciudadanos, deberán quedar privatizadas. El propósito es hacer que la religión no tenga ninguna relevancia en la deliberación pública, al quedar relegadas a un ámbito de la vida personal ajeno a la esfera pública. Por ese motivo se la quiere presentar como incapacitada para hacer cualquier juicio público sobre la verdad o la justicia.

²² Veit BADER, "Taking religious pluralism seriously. Taking for an institutional turn", en *Ethical Theory and Moral Practice* 6 (2003) 4.

²³ Jean Bethike ELSHTAIN, "How do we talk? God talk and American political life", en R. E. CALVERT (ed.), *To restore American democracy. Political education and the modern University*, Oxford, Rowman & Littlefield, 2006, pp. 172-3.

Contra este planteamiento, los defensores de la religión entienden que identificar la esfera pública con el ámbito de la coacción estatal y la elección de la propia religión como un acto privado (propio de la libertad de conciencia), no debe llevar a la privatización de la religión en el ámbito público²⁴. Entienden que reconocer públicamente la religión no debe ser sinónimo de la entronización de una concreta como religión oficial. Pero que no haya religión oficial y se establezca la neutralidad del Estado, no debe conducir al silenciamiento de las confesiones religiosas. Este comportamiento tiene, para estos autores, una clara intencionalidad ideológica completamente alejada del espíritu de la neutralidad política. Que el Estado no deba someterse a los dictados de una religión no significa que las contribuciones de las religiones a la resolución de los problemas de nuestra sociedad deban ser ignoradas, y esto es lo que para los defensores de la religión viene sucediendo en los ámbitos político y académico actuales por un interés sectario²⁵. Denuncian que quien rechaza la presencia de la religión en la esfera pública argumentando que ello supone una forma de presión social, en realidad lo que pretende es imponer sobre los creyentes su propia concepción moral contraria a la religión, para que éstos no puedan mostrar públicamente su identidad religiosa, mientras sí pueden hacerlo otros grupos seculares²⁶.

Pero es más, incluso si, como los liberales (y los mismos defensores de la religión), pretendemos identificar lo público no ya con la sociedad civil sino meramente con el ámbito de acción política, nos encontramos con que las religiones poseen también un carácter público que se observa de varios modos:

En primer lugar, hemos de partir de una distinción fundamental que puede establecerse entre las religiones, relativa a su actitud respecto al mundo. Unas religiones poseen sólo preocupaciones espirituales y otras también terrenales²⁷. Aquellas que se centran en el otro mundo no suelen tener preocupaciones políticas y sólo esperan la intervención divina. Un ejemplo serían los amish, que viven en comunidades apartadas del resto de la sociedad y siguiendo un estilo de vida tradicional. En el otro extremo estarían los que no esperan una vida futura y sólo tienen preocupaciones terrenales, como sucede con los saduceos judíos. Entre ambos enfoques se encuentran la mayoría de religiones, que esperan la intervención divina en el mundo, pero

²⁴ No obstante, la gran mayoría de estos autores identifican, al igual que los liberales, la esfera pública con ese ámbito de coacción estatal, a excepción de David Hollenbach, quien defiende una concepción más próxima a la habermasiana.

²⁵ Richard NEUHAUS, *The naked public square. Religion and democracy in America*, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1987; Nicholas WOLTERSTORFF, "Why we should reject what liberalism tells us about speaking and acting in public for religious reasons", en Robert AUDI y Nicholas WOLTERSTORFF, *Religion in the public square*, pp. 167-8.

²⁶ Frederick Mark GEDICKS, "Some political implications of religious belief", en *Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy*, 4 (1990) 421-6; Anna Elizabetta GALEOTTI, "Citizenship and equality: the place for tolerance", en *Political Theory* 21/4 (1993) 596.

²⁷ Max WEBER, *Sociología de la religión*, Madrid, Istmo, 1997, pp. 388-424.

concentran sus fuerzas en lo que los hombres pueden hacer durante su peregrinación en la tierra.

Dicho esto, nos encontramos con que la orientación mundana o terrenal de las religiones tendrá una implicación fundamental para comprender la implicación política de las distintas religiones. Aquellas que poseen una orientación mundana son las que más preocupación muestren por la política, ya que persiguen fines terrenales de acuerdo a sus convicciones religiosas. Efectivamente, las religiones contienen no sólo formas de comprender el mundo (una cosmología o una antropología), sino también imperativos para vivir de acuerdo a esas concepciones. De este modo, la ética es un elemento constitutivo de las religiones. Así por ejemplo, el Cristianismo entraña el seguimiento de un nuevo modo de vida basado en el mandato del amor mutuo, la no violencia y la sensibilidad hacia las necesidades de los demás. La apertura del cristiano a Dios debe ser mediada por la apertura al prójimo como imagen de Dios, de ahí que ser cristiano suponga un compromiso con la dignidad de todas las personas, en especial con los más necesitados. Frente a una ética de mandamientos, como era la judía (el decálogo), el cristianismo irrumpe con una ética de actitudes (el amor)²⁸.

La acción política de estas religiones que poseen algún grado de inclinación mundana puede ser de dos tipos: interna o externa al sistema político. La interna se atiene a las instituciones y al funcionamiento político establecido para desarrollar sus preocupaciones mundanas. Por su parte, la acción externa es la profética: En las religiones hay movimientos proféticos que van más allá de la ortodoxia política y llaman a un cambio en el mundo social, político y económico a favor de los pobres y marginados para conseguir así la igualdad de todos los hombres²⁹. Los ejemplos que podríamos citar son abundantes: los documentos postconciliares *Dignitatis Humanae* y *Gaudium et Spes* defendían las campañas a favor de la paz y la justicia, así como la participación en las misiones para cambiar el mundo; éstas eran no sólo aceptables, sino incluso elementos constitutivos de la labor de la Iglesia para redimir la raza humana. Los movimientos antibelicistas o la Teología de la Liberación

²⁸ Emilio MARTÍNEZ NAVARRO, "Cristianismo y ética: el reto de la complicidad con el desarrollo humano", en Ildefonso MURILLO (ed.) *Religión y persona*, Salamanca, Ediciones Diálogo Filosófico, 2006, pp. 667-81.

²⁹ Daniel O. CONKLE, "Different religions, different politics: evaluating the role of different religious traditions in American politics", en *Journal of Law and Religion* 10, n.1 (1994) 24-7; cfr. Max WEBER, *Sociología de la religión*, pp. 392-6. Hemos de recordar que para Weber el rechazo de las religiones proféticas al mundo no consistía en un rechazo de la acción en el mundo, sino más bien de los valores terrenales (riquezas, por ejemplo) frente a los espirituales, lo que él denomina "los bienes de salvación", que podían ser extramundanos (otra vida) o intramundanos (abundante descendencia). De hecho, Weber distingue entre dos tipos de profecía: por un lado está la profecía ejemplar, consistente en una vida que pretende dar ejemplo de salvación, como puede ser la vida contemplativa. Por otro lado está la profecía de misión, aquella que en nombre de Dios plantea al mundo exigencias de carácter ético. En esta profecía de misión los individuos se sentían un instrumento de Dios para la transformación social (pp. 347-8).

son otros ejemplos claros. También hay líderes proféticos, como Gandhi o Luther King³⁰.

Las religiones albergan así una clara vocación pública. De ahí que no tenga sentido la pretensión liberal de mantenerla recluida en la esfera privada, ignorando con ello todo su potencial ético. Además, frente a la actitud recelosa de los liberales hacia los fines perseguidos por las comunidades religiosas en la esfera pública, los defensores de la religión afirman que dichas comunidades no persiguen en la esfera pública intereses de grupo, sino más bien el logro de ideales de justicia inspirados por sus convicciones, como pueden ser la justicia social, la igualdad racial o la lucha contra el aborto o la pena de muerte. Por todo ello, la distinción entre un ámbito público político y otro privado (libre de la coacción estatal) no debe conducir a una exclusión automática de la religión de la esfera pública.

La cuestión central será no ya determinar si la interrelación entre creencias religiosas y esfera pública es permisible o no, sino más bien cómo debe articularse. Evidentemente, no será admisible que alguien pretenda imponer sus convicciones religiosas sobre los demás ciudadanos. Pero en un contexto de pluralismo razonable, para los defensores de la religión no estaría justificada la privatización de la religión, entre otras razones porque ello supondría perder las contribuciones que desde las doctrinas de sentido pueda hacerse para el logro del bien común³¹, siendo esto lo que no se alcanza a ver desde el planteamiento liberal.

Por otro lado, los defensores de la religión entienden que la introducción de las convicciones religiosas en la esfera pública forma parte del mismo ejercicio de la libertad religiosa, recogida en tratados internacionales como la Declaración Universal de Derechos Humanos (Art. 18) o la Convención Europea de Derechos Humanos (Art. 9). De acuerdo a estos documentos, la libertad religiosa consiste, por un lado, en el derecho de las personas a formarse libremente su propia conciencia, y de abrazar o abandonar una religión. Pero también implica el derecho de actuar en el modo que se considere apropiado según las propias convicciones, siempre que con ello no se cause un daño o se viole la libertad de terceras personas.

En este sentido, autores como Nicholas Wolterstorff, argumentan que pertenece a las convicciones religiosas de muchas personas basar sus decisiones políticas en sus convicciones religiosas. De este modo, hacer uso de éstas en la toma de decisiones políticas es un elemento constitutivo de su libertad de conciencia. Por ello, impedir a los creyentes que tomen sus decisiones políticas a la luz de sus convicciones, con el pretexto de que la religión pertenece a la esfera privada de la persona, supondría violar su libertad religiosa. No ten-

³⁰ Michael PERRY, *Love and power*, pp. 77-8.

³¹ Jeremy WALDRON, "Religious contributions in public deliberation", en *San Diego Law Review* 30 (1993) 874.

dría sentido restringir ese derecho a las personas religiosas a la vez que se las pretende valorar como ciudadanos libres e iguales en el mismo nivel que a las seculares³². Es decir, resulta incongruente defender desde el liberalismo un modelo de ciudadano como sujeto de libertades civiles y políticas (entre las que se encuentra la libertad de expresión y la libertad religiosa), a la vez que se impide expresar libremente sus convicciones a un subgrupo de ciudadanos.

Dicho de otro modo, si los motivos que realmente mueven a alguien a apoyar una ley son religiosos, y si las razones que tiene para expresar en la deliberación pública son religiosas, ¿por qué no iba a poder expresarlas, cuando en occidente hay un principio fundamental que es la libertad de conciencia y la libertad de expresión? ¿Por qué un utilitarista iba a poder dar razones utilitaristas para apoyar una medida y un creyente no iba a poder apoyarse en sus convicciones religiosas? Los principios constitucionales deben valer para ambos ciudadanos, ya que de lo contrario se estaría estableciendo una discriminación por razón de creencia. Se estaría discriminando al creyente justamente por serlo. Resulta por ello contrario a los mismos principios liberales el establecer algún principio restrictivo para las razones religiosas en la esfera pública. No tiene sentido distinguir entre una esfera pública y otra privada en un marco político regido por un ordenamiento de derechos civiles y políticos, como el de expresión, a la vez que se priva a un conjunto de ciudadanos de ejercer en el foro público esos mismos derechos de los que se le presupone dotado como ciudadano. Y si además no se ampliara el principio de abstención al conjunto de doctrinas comprensivas, ello sería incluso discriminatorio.

Pero es más, el ejercicio de la libertad religiosa no es meramente individual, sino que también se aplica a los grupos. Es un ejercicio de libertad religiosa que cada colectivo pueda organizarse como desee. Tiene que tener libertad para organizar sus prácticas e instituciones, hacer su doctrina, elegir su estructura y funcionarios y regular las relaciones entre sus miembros. En este caso, la separación de Iglesia y Estado implica que el gobierno no puede intervenir con un interés proteccionista en esa organización aunque ésta entrañe prácticas consideradas discriminatorias a los ojos de muchos ciudadanos, como podría ser el uso del velo por las mujeres musulmanas o de la cofia por las monjas, la ordenación masculina en la Iglesia Católica o el

³² Michael PERRY, "Toward and ecumenical politics", en *Capitol University Law Review* 20, n. 1 (1991) 4; Kent GREENAWALT, *Private consciences and public reasons*, pp. 52-67; Nicholas WOLTERSTORFF, "The role of religion in decision and discussion of political issues", 77; Douglas G. SMITH, "The liberalism of liberalism: Religious discourse in the Public Square", en *San Diego Law Review* 34 (1997) 1623-6; Nicholas Paul TRAINOR, *The religious Person and the public sphere*. Tesis Doctoral. Oxford, University of Oxford, 1997, p. 4; Paul WEITHMAN, "The separation of church and State: some questions for Professor Audi", *Philosophy and Public Affairs* 20, n.1 (1991) 64; cfr. también su "Rawlsian Liberalism and the privatization of religion. Three theological objections", *Journal of Religious Ethics* 22 (2001) 3-28; Veit BADER, "Taking religious pluralism seriously. Taking for an institutional turn", 4-6,

rechazo de los homosexuales dentro de las iglesias³³. A este ejercicio de la libertad sólo habría dos excepciones: por un lado, cuando afecte a los derechos fundamentales o al ejercicio de la ciudadanía de sus fieles. Por ejemplo, pensemos en los sacrificios humanos o en la negativa de los fundamentalistas a que sus hijos estudien ciertas asignaturas del currículum escolar. La segunda excepción concierne a cuando el ejercicio de la libertad religiosa afecta a los no pertenecientes a esa religión. Por ejemplo, si unos creyentes quisiera imponer su religión sobre el resto³⁴. El establecimiento de estas restricciones a la libertad religiosa será compartido por el conjunto de los defensores de la religión³⁵.

Estos son los principales argumentos que este grupo de autores esgrime en su defensa del papel de la religión en la esfera pública, frente al proyecto privatizador de corte liberal que expuse anteriormente. En la última parte del trabajo pretendo llevar a cabo una evaluación de ambos planteamientos con el propósito de introducir nuevos elementos que permitan encauzar el debate en torno a esta cuestión desde una nueva perspectiva, lejos de los posicionamientos irreconciliables que han imperado hasta la fecha.

4. UN HUECO PARA LA RELIGIÓN EN LA SOCIEDAD LIBERAL

El papel que debe ocupar la religión en la esfera pública constituye un tema polémico que genera habitualmente agrios debates en los medios de comunicación entre detractores y defensores de la religión. También en el ámbito intelectual parece haberse polarizado la reflexión sobre este asunto entre dos grupos distintos que pueden ser claramente alineados entre defensores y detractores de la religión. Sin embargo, en mi opinión, esta manera de enfocar la reflexión sobre un tema tan interesante como es este no resulta en ningún modo adecuada. Es cierto que existen diversos aspectos de corte histórico, ideológico o sentimental implicados en este debate, y que no pueden tampoco ser subestimados, pues ello nos impediría afrontar el asunto en su verdadera dimensión. Todas estas vertientes deben ser examinadas, pero en su justa medida.

Liberales y defensores de la religión no se ponen de acuerdo a la hora de abordar el papel de la religión en la esfera pública. Para los primeros, como dije antes, el saldo de la participación de la religión en la esfera pública es desolador, y no sólo por lo que respecta a su papel en el pasado, sino también

³³ Stephen CARTER, *The culture of disbelief*, pp. 33-43; B. N. BAGNI, "Discrimination in the name of the Lord: a critical evaluation of discrimination by religious organizations", en *Columbia Law Review* 79 (1979) 1521.

³⁴ Michael W. MCCONNELL, "Neutrality under religion clauses", en *Newwestern University Law Review* 81, n. 1 (1987) 159.

³⁵ Paul WEITHMAN, "Rawlsian Liberalism and the privatization of religion. Three theological objections", en *Journal of Religious Ethics* 22, n. 1 (2001) 16.

en la actualidad³⁶. Frente a ellos, los defensores de la religión mantienen que los excesos de las religiones en el pasado no se pueden extrapolar a la actualidad, por cuanto que las circunstancias son completamente diferentes. Si nos centramos en las sociedades democráticas, la influencia de las doctrinas religiosas en ellas no es ni mucho menos la que tenían siglos atrás, a pesar de que actualmente se haya producido la connivencia de algunas iglesias con sistemas dictatoriales.

Son estas dos posiciones enfrentadas entre las que no parece posible alcanzar consenso. En realidad debemos reconocer que el papel de las religiones a lo largo de la historia ha sido sin duda polémico. Su presencia ha tenido claroscuros; en ocasiones ha contribuido al avance de la humanidad y en otros momentos ha sido la causante de violencia y persecución. El rostro jánico de las religiones constituye sin duda un peso que éstas deberán soportar a lo largo de su existencia. Pero en mi opinión el debate intelectual debe abandonar esa mirada que se realiza al pasado de las religiones para apoyar las diversas posiciones. Ese recurso a los hechos pasados no puede ser admitido como una razón aceptable para evaluar la presencia de las convicciones religiosas en la esfera pública hoy. Esta es la primera idea que desearía señalar a la hora de abordar el problema de la religión en la vida pública.

Frente a un planteamiento que juzgue de antemano la conveniencia o inconveniencia de hacer un hueco a la religión en la esfera pública por sí misma, entiendo que resulta más adecuado evaluar las actitudes y comportamientos de cada grupo concreto, con independencia de su carácter religioso o secular. Es decir: debe juzgarse la compatibilidad de los distintos planteamientos con los valores democráticos. Ese debe ser el criterio para su admisión y no otro. Evidentemente, ello implica, en primer lugar, que todos deben ser escuchados. No podremos conocer si las convicciones de alguien son compatibles con los valores democráticos a menos que pueda ser escuchado. Por ello, la religión, como cualquier otro grupo, debe poder ser escuchada en la esfera pública y no ser excluida de antemano de la misma.

Esto implica, en primer lugar, rechazar la distinción tajante entre las esfera pública y privada defendida desde los parámetros liberales. Frente a ella, sería más acertado defender una concepción de la esfera pública de tipo habermasiano, según la cual los grupos de la sociedad forman ya parte del público y su voz debe ser escuchada por parte de las instituciones. De hecho, para Habermas los grupos que constituyen la sociedad civil, entre los que se encuentran las iglesias, tienen como misión el hacer llegar al ámbito institucional los problemas de la sociedad para que éste dé solución a los mismos³⁷. Por ello, siguiendo aquí a Habermas, y frente a lo defendido por Rawls³⁸, los

³⁶ Richard RORTY, "Religion in the public square. A reconsideration", en *Journal of Religious Ethics* 31, n. 1 (2003) 141-9.

³⁷ Jürgen HABERMAS, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998, p. 376.

³⁸ John RAWLS, *Liberalismo político*, pp. 251-52.

grupos de la sociedad civil deben ser considerados parte del público y como tales, deben ser escuchados en el ámbito institucional. Como consecuencia, toda distinción entre los ámbitos público y privado empleada con la intención de acallar las voces de los grupos de la sociedad civil debe ser rechazada.

En tercer lugar, lejos de concebir que quien expone razones religiosas pretende imponerlas sobre los demás, lo que en mi opinión debería adoptarse es una "ética de la escucha". Según este enfoque, todo ciudadano debe intentar reconocer lo que pueda haber de provechoso para el bien común en los razonamientos que hacen las distintas personas desde sus convicciones comprensivas. Este es sin duda un requisito previo a todo proceso deliberativo para poder ser inclusivo. En palabras de Habermas, que todos los ciudadanos "no excluyan el posible contenido cognitivo de estas contribuciones (las religiosas)"³⁹. Este será también el mejor antídoto frente a todo tipo de prejuicio contra determinados enfoques comprensivos, como pudieran ser las doctrinas religiosas.

Otro elemento que puede ayudar a hacer un hueco a la religión en la esfera pública lo encontramos en la misma teoría liberal. En una sociedad con pluralismo razonable, en el sentido definido por Rawls, nos encontramos con que todos los ciudadanos aceptarán y respetarán los principios democráticos. Pero si ello es así todas las personas deben poder ejercer su participación con libertad en la esfera pública, sea cual sea su doctrina comprensiva, la cual, en principio, será razonable también, y por tanto compatible también con los principios democráticos. Si las doctrinas religiosas ya por sí mismas son razonables, ¿qué dificultad habría en que introdujeran su voz en la esfera pública? Mientras exista esa comunión entre las convicciones religiosas y los valores políticos, nada puede impedir a los creyentes expresar públicamente sus convicciones. De lo contrario, si se opta por excluir las convicciones religiosas del debate público por el hecho de ser religiosas, se estaría discriminando a un conjunto de ciudadanos frente al resto por sus convicciones, algo completamente incompatible con los principios liberales. Dicho de otro modo, un comportamiento verdaderamente liberal lejos de reprimir las convicciones religiosas en el ámbito público, debe velar por su expresión libre, siempre que dichas convicciones sean compatibles con los principios democráticos. Sólo así podrán dichos principios mantener su vigencia dentro de nuestras sociedades pluralistas.

Por último, esta apertura del debate público a las razones religiosas no debe llevar a temer que no sea posible el acuerdo entre personas con convicciones diferentes. Ciertamente, en la teoría liberal las diferencias cognitivas representan un claro inconveniente para el logro del acuerdo en el debate público. De ahí que sus principales autores, como Rawls, entiendan que la deliberación pública se asentará sobre una base compartida, con independen-

³⁹ Jürgen HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 147.

cia de las diferencias cognitivas que separan a las personas. Esta es la razón pública, articulada sobre los modos de razonamiento del sentido común y los valores de la cultura política, en la que participan los ciudadanos concebidos como racionales y razonables, más allá de las doctrinas que les separan⁴⁰.

No obstante esta necesidad de encontrar un marco compartido para deliberar que deje a un lado las diferencias que separan a los ciudadanos, se enfrenta a dos problemas. El primero es que, como señala Stanley Fish⁴¹, con este requerimiento de una epistemología compartida como base previa a la deliberación pública, el liberalismo quiere imponer un mismo modelo epistémico sobre todos los individuos por cuanto parte de la idea ilustrada y racionalista de que existe una razón humana común y que por tanto pueden existir razones que todos compartan. Pero fundamentalmente, con esta actitud, los liberales mantienen una posición completamente errónea hacia la capacidad humana de comprender al otro en el debate público cuando cada persona argumenta desde marcos cognitivos diferentes.

Los liberales ven en la deliberación desde diferentes marcos cognitivos un intento de imposición por parte de los creyentes de las propias convicciones particulares. De ahí que sea necesario ceñir el debate público a un marco cognitivo considerado común alejado del conflicto generado por la presencia de las razones religiosas en el debate. Sin embargo, en respuesta a este enfoque, considero que ese temor a lo diferente es infundado. Lo que en realidad caracteriza al hombre es, por el contrario, la capacidad de abrirse a lo no familiar, a esquemas epistémicos y a razones diferentes⁴². Incluso aunque la deliberación sea entre concepciones hostiles, los ciudadanos pueden comparar sus visiones con las de otros y hacer los ajustes necesarios para comprender lo que pueda haber de verdad en ellas⁴³. Del mismo modo, la apertura a los enfoques diferentes hace progresar nuestro sentido moral y la cultura política de nuestras sociedades pluralistas. Esta capacidad, que existe en nosotros, debe ser puesta en práctica en el marco de los procesos de deliberación pública. No obstante, para realizar esa apertura a la comprensión del otro es una condición indispensable el reconocimiento de la plena legitimidad de las razones religiosas en igualdad de trato que a las seculares. De lo contrario, las actitudes prejuiciosas propias de un liberalismo trasnochado no podrán ser erradicadas.

⁴⁰ Esto no significa que sea eliminado el desacuerdo. Para Rawls el consenso en el debate es imposible dadas las cargas del juicio. Pero al menos sí puede albergarse un marco compartido de deliberación.

⁴¹ Stanley FISH, "Mutual respect as a device of exclusion", en Spethen MACEDO (ed.), *Deliberative politics. Essays on Democracy and disagreement*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 97.

⁴² Jeremy WALDRON, "Religious contributions in public deliberation", en *Philosophical Quarterly* 37 (1987) 839.

⁴³ *Ibid.*, 837-41.