

John Rawls: Sobre mi religión

Joshua Cohen
1 julio, 2010



Cuando John Rawls murió en 2002 se encontró entre sus papeles un texto breve titulado «On My Religion» («Sobre mi religión»), escrito aparentemente en la década de 1990. En este texto Rawls describe la historia de sus creencias religiosas y sus actitudes hacia la religión. Se refiere a un período durante sus dos últimos años como estudiante universitario en Princeton (1941-1942) en el que pasó a «interesarse profundamente por la teología y sus doctrinas» y llegó a sopesar la posibilidad de entrar en un seminario para estudiar con la intención de hacerse sacerdote episcopaliano. Pero se decantó, en cambio, por alistarse en el ejército, «tal y como estaban haciendo muchos de mis amigos y compañeros de clase». Para junio de 1945 ya había abandonado sus creencias cristianas ortodoxas.

Con su cautela característica, y tras descartar explícitamente el conocimiento de sí mismo, Rawls conjetura que sus creencias cambiaron debido a sus experiencias en la guerra y a sus reflexiones sobre la relevancia moral del Holocausto. Cuando volvió a Princeton en 1946 lo hizo para iniciar un doctorado en Filosofía.

Los amigos de Rawls sabían que antes de la guerra había acariciado la idea del sacerdocio, pero no sabían de la existencia de ningún escrito conservado que expresara sus ideas religiosas de aquel período, y «On My Religion» no hace mención de ninguno. No mucho después de la muerte de Rawls, sin embargo, el profesor Eric Gregory, del departamento de Religión de Princeton, realizó el sorprendente descubrimiento de que un documento de estas características se encontraba en depósito en la biblioteca de Princeton. «A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith: An interpretation based on the concept of community» («Una breve indagación sobre el significado del pecado y la fe: una interpretación basada en el concepto de comunidad») es la tesina [*senior thesis*] de Rawls, entregada al departamento de Filosofía de Princeton en diciembre de 1942, inmediatamente antes de que completara apresuradamente su licenciatura. La tesina es una obra extraordinaria para un joven de veintidós años. Aquí se encuentran ya presentes la fuerza intelectual y la motivación moral y espiritual que hicieron de Rawls quien es.

Los estudiosos de la obra de Rawls, y más aún quienes lo conocieron personalmente, son conscientes de la existencia de un temperamento profundamente religioso que informó su vida y sus escritos, cualesquiera que fueran sus creencias. Rawls afirma, por ejemplo, que la filosofía política aspira a una defensa de la fe razonable, especialmente la fe razonable en la posibilidad de una democracia constitucional justa; dice que el reconocimiento de esta posibilidad moldea nuestra actitud «hacia el mundo en su conjunto»; sugiere que, si una sociedad razonablemente justa no es posible, cabría preguntarse en consecuencia si «a los seres humanos les merece la pena vivir en la tierra»; y *Una teoría de la justicia* concluye con observaciones extremadamente emocionantes sobre cómo la posición original nos permite ver el mundo social y nuestro mundo y nuestro lugar en él *sub specie aeternitatis*. La religión y la convicción religiosa son también importantes como temas dentro de la filosofía política de Rawls. Por ejemplo, su argumentación a favor del primer principio de justicia –el de la igualdad de las libertades básicas– tiene como objetivo «generalizar el principio de tolerancia religiosa». En un sentido más amplio, su teoría de la justicia es en parte una respuesta al problema de cómo puede alcanzarse la legitimidad política a pesar de la existencia de un conflicto religioso y cómo, entre ciudadanos que profesan ideas religiosas distintas, la justificación política es posible independientemente de la convicción religiosa.

Estos temas se encuentran en el centro mismo de la posterior exposición de Rawls del liberalismo político. Sus propias actitudes hacia la religión y su evolución con el paso del tiempo resultan, por tanto, de un interés extraordinario, tanto en un plano personal como con vistas a comprender su pensamiento. La tesina de licenciatura y las reflexiones posteriores son relevantes para esta comprensión de dos modos diferentes. En primer lugar, muestran la profunda implicación y el conocimiento de la religión que constituyen el antecedente de las ideas posteriores de Rawls sobre la importancia de separar religión y política. Al contrario que muchos liberales, Rawls no fue el producto de una cultura laica. Aunque su educación episcopaliana fue, como él mismo dice, sólo convencionalmente religiosa, todo cambió durante sus dos últimos años en Princeton. Entonces

desarrolló las convicciones religiosas expresadas de manera tan vívida en la tesina, que transmite una fuerte sensación de la realidad del pecado, la fe y la presencia divina, y que tiene como su primera «presuposición fundamental» que «existe un ser al que los cristianos llaman Dios y que se ha revelado en Cristo Jesús». El énfasis que pone Rawls a lo largo de su obra de madurez en la importancia que tienen en las vidas de los fieles las convicciones religiosas –las describe como «no negociables» y como «absolutamente vinculantes»– y en la necesidad de que una teoría de la justicia las tome seriamente en consideración había sido inspirado por su experiencia personal de la fe religiosa.

En segundo lugar, las convicciones morales y sociales que expresa la tesina en forma religiosa se encuentran relacionadas de modos complejos y esclarecedores con las ideas centrales de los escritos posteriores de Rawls sobre moral y teoría política. Sus nociones de pecado, fe y comunidad son a un tiempo morales y teológicas y, a pesar de diferencias fundamentales, prefiguran la perspectiva moral que se encuentra en *Una teoría de la justicia*. Los principales puntos de contacto son estos: 1) apoyo de una moral definida por las relaciones interpersonales más que por la búsqueda del mayor bien; 2) insistencia en la importancia de la singularidad de las personas, de modo que la comunidad moral o comunidad de fe es una relación entre individuos distintos; 3) rechazo del concepto de sociedad como un pacto o contrato entre individuos egoístas; 4) condena de la desigualdad basada en la exclusión y la jerarquía; 5) rechazo de la idea de mérito.

La discontinuidad más manifiesta con respecto a la obra posterior es la ausencia en la tesina de una concepción política de la sociedad como algo distinto de una concepción puramente moral. Las ideas sobre derechos, ley, constituciones y democracia no desempeñan ningún papel en la tesina. Y, lo que resulta más notable, no hay indicios de que los conflictos de valor y convicción sean inevitables incluso entre personas razonables, ni existe tampoco ningún indicio de que debamos dejar a un lado algunas de nuestras convicciones más fundamentales para elaborar principios de justicia, unas ideas que sí desempeñan un papel esencial en la «justicia como equidad» y en el liberalismo político. En vez de ver una concepción de la justicia en parte como una respuesta a los desacuerdos que son inevitables bajo condiciones sociales y políticas favorables, Rawls afirma aquí que «el principal problema de la política es elaborar algún tipo de esquema de planes sociales que puedan embridar el pecado humano de tal forma que hagan posibles los correlatos naturales de comunidad y personalidad». En teología, ética y política por igual, el problema es el de «controlar y liberar al mundo del pecado».

Rawls sostiene la tesis de que la verdadera ética cristiana se basa en un reconocimiento de la importancia fundamental de los conceptos de personalidad y comunidad. Se ocupa de las relaciones apropiadas entre las personas; además, estas relaciones personales forman un nexo, de modo que nuestra relación con cualquier persona individual resuena en nuestra relación con las demás, Dios incluido.

Las relaciones personales pueden ser positivas o negativas: incluyen tanto el odio como el amor, la envidia y el orgullo egoísta, así como la camaradería entre las personas en comunidad. La ética y la religión deberían interesarse no por la búsqueda del bien sino por el establecimiento de la forma más indicada de las relaciones interpersonales: la comunidad.

Adoptando el marco histórico de Anders Nygren, la tesina critica cómo el cristianismo, por medio de san Agustín y Tomás de Aquino, se vio contagiado por las concepciones éticas de Platón y Aristóteles, según las cuales la ética no se ocupa de las relaciones interpersonales sino de la búsqueda del bien por parte de cada individuo por separado. En su forma helenizada, el cristianismo trata a Dios como el supremo objeto de deseo. Rawls objeta que esto ignora «el elemento espiritual y personal que forma el ser profundo y más íntimo del universo».

La idea de que el objeto de la ética consiste fundamentalmente en asegurar las relaciones interpersonales apropiadas, más que perseguir fines en última instancia deseables, guarda estrechas afinidades con la posterior idea de Rawls de que los principios de justicia no se sustentan en una versión del bien que ha de perseguirse, sino que especifican términos justos de cooperación entre personas libres e iguales. Su temprana oposición a una estructura ética dirigida a un objetivo presagia su posterior oposición a concepciones teleológicas de moralidad, ya sean utilitarias o perfeccionistas.

Aunque Rawls incluye en su tesina sólo dos referencias de pasada a Kant, su concepción guarda una fuerte semejanza con el ideal kantiano de que debemos considerar a todas las personas como fines en sí mismos, y a la totalidad de las personas, humanas y divina, como un mundo de fines. En escritos posteriores de Rawls, la afirmación de que «lo correcto tiene prioridad sobre lo bueno» expresa una concepción de la moral manifiestamente kantiana basada en determinadas relaciones entre las personas y no en la relación de la acción con un fin, aun tratándose de un fin común a todas las personas. Lo justo no es lo que maximiza el bien, sino lo que manifiesta un igual respeto por todas las personas como individuos diferenciados.

La importancia moral de la separabilidad de las personas, un tema fundamental de la obra de Rawls, se encuentra sorprendentemente anticipada en la concepción moral y religiosa de comunidad que se sitúa en el centro mismo de la tesina. Rawls propone que la característica primordial de los seres humanos es nuestra capacidad para la comunidad, que el pecado deforma nuestra naturaleza esencial y destruye la comunidad, y que la fe es la realización de nuestra naturaleza por medio de la integración en la comunidad: nuestra «apertura» a Dios y a otras personas se impone sobre la terrible soledad que dimana del pecado. Aunque el término «comunidad» podría sugerir otra cosa, el compañerismo humano en el que plasmamos nuestra naturaleza no destruye la separabilidad de las personas individuales, sino que se fundamenta en una afirmación de su singularidad. Este es un pasaje revelador:

Rechazamos el misticismo porque persigue una unión que excluye toda particularidad y quiere superar todas las distinciones. Dado que el universo es en su esencia comunal y personal, el misticismo no puede ser aceptado. El dogma cristiano de la resurrección del cuerpo muestra una profundidad considerable en este punto. La doctrina significa que habremos de resucitar en plenitud de nuestra personalidad y particularidad, y que la salvación supone la restauración plena de la totalidad de la persona, no la eliminación de su particularidad. La salvación integra la personalidad en la comunidad, no destruye la personalidad para disolverla en algún tipo de «Uno» misterioso e ininteligible.

La importancia de la singularidad de las personas vuelve a expresarse en la idea de que necesitamos

cuerpos, y rostros, con objeto de poder reconocernos y comunicarnos unos con otros. También resulta esencial para comprender la trascendencia de la Encarnación, cuya importancia es que establece una relación personal directa entre nosotros y Dios. Distanciándose del deísmo, Rawls subraya que la religión natural o la razón pueden decirnos por sí solas muy poco sobre Dios, y que la comunidad con Dios requiere que él se nos revele en persona.

El análogo laico posterior de esta concepción de comunidad como un sistema de relaciones que confirma la importancia moral de los individuos como seres diferenciados se encuentra en la oposición de Rawls a la agregación, maximización e intercambiabilidad de las personas en la teoría moral y política. «Queda excluido el razonamiento que equilibra las ganancias y pérdidas de diferentes personas como si fueran una sola persona». El motivo es que la moral requiere una cierta relación con cada persona como un individuo único y no con el conjunto de las personas. Está claro que la exposición de Rawls de los individuos en la moral política liberal contiene elementos esenciales que no se encuentran apuntados en ningún momento de la tesina: por ejemplo, la idea de que las personas en sí mismas son fuentes auténticas de pretensiones válidas, con una capacidad para formar y revisar una concepción del bien, así como con la capacidad para asumir responsabilidad por sus fines. Aun así, la posterior insistencia de Rawls en la importancia de la distinción entre las personas generaliza su afirmación contenida en la tesina de que las relaciones personales son relaciones «yo-tú», y que el «tú» no es intercambiable.

La tesina no ofrece muchos detalles sobre la condición de camaradería y apertura interpersonal que nos libera del pecado y la soledad. No presenta, en concreto, una moral positiva elaborada, ya sea individual, social o política. Sin embargo, la tesina sí señala con fuerza algunos aspectos negativos que están en consonancia con las ideas posteriores de Rawls.

Una de ellas es el ataque a las teorías del contrato social, que el joven Rawls entendía como defensoras de que la sociedad se funda en un pacto entre individuos con un autointerés. «La idea de justicia expresada en las teorías políticas de Hobbes y Locke, el parecer de Adam Smith según el cual el mejor modo en que servimos a nuestros compañeros es por medio de un interés personal ilustrado, son todas ellas ideas falsas de comunidad. Cualquier sociedad que se explique en términos de egoísmo mutuo se encamina a una segura destrucción».

En su obra posterior, Rawls no es un teórico del contrato social en este sentido. Su exposición de la justicia como equidad utiliza la idea de un contrato bajo un velo de ignorancia –que nos impide conocer nuestra clase, sexo, talentos innatos, ambiciones, raza o religión– principalmente como un modo de representar el valor de la equidad y la igual libertad de las personas morales. La sociedad bien ordenada de la justicia como equidad no se basa en un pacto; es una unión social en la que las instituciones que expresan nuestra naturaleza social se tienen por buenas en sí mismas. Lo que une a las personas a esas instituciones, según el Rawls posterior, no es el interés personal sino una lealtad a los principios de justicia basados en el respeto recíproco en cuanto que iguales. Este respeto se muestra en la disposición a acatar principios que se elegirían en condiciones equitativas en las que se supone que los individuos no conocen su lugar en la sociedad o los detalles concretos de sus atributos o convicciones.

La tesina incluye también una observación importante en contra de las teorías tradicionales del

contrato social, que constituyó una de las razones para que Rawls desarrollara posteriormente su propia versión diferenciada, mediante la introducción del velo de la ignorancia: que las personas no son personas al margen del mundo social que las forma y las sustenta. No podemos entender, por tanto, la sociedad como un contrato entre individuos cuyas aspiraciones e identidades existen de manera independiente de ella. Extrañamente, Rawls ha sido acusado en ocasiones de ignorar la naturaleza esencialmente social de las personas. Pero nunca defendió el tipo de individualismo que critica en la tesis: como afirma cuando explica por qué su visión del contrato adopta una forma diferente, «no sólo nuestros fines y esperanzas últimos para nosotros mismos, sino que también nuestras capacidades y talentos ya realizados reflejan, en gran medida, nuestra historia personal, nuestras oportunidades y nuestra posición social. No hay ninguna manera de saber lo que podríamos haber sido si estas cosas hubiesen sido diferentes». A pesar de estas semejanzas, sin embargo, la concepción de comunidad en la tesis es muy diferente de la justicia como equidad. La tesis sugiere que los problemas de la sociedad podrían superarse mediante el control del pecado humano.

El pecado aparece definido como el «repudio de la comunidad». El egotismo –el deseo de dominar o explotar a otros– se encuentra en la raíz del pecado porque desfigura necesariamente las relaciones humanas. El egotista se rinde culto a sí mismo y trata a los demás como adoradores potenciales, todos sumisos, un público ante el que sacar el yo a vanagloriarse. El egoísmo –entendido como una preocupación por los intereses y proyectos personales– puede también volverse pecaminoso, especialmente cuando el egotismo se vale de él para la explotación de los demás. Pero Rawls se opone con fuerza a la idea de que el pecado es el resultado de los deseos naturales, incluso de los deseos naturales egoístas: la naturaleza es buena –dice–, el cuerpo es el templo del espíritu y los apetitos no son ni prosociales ni antisociales. Todas las explicaciones del pecado en términos diferentes de la desfiguración de nuestra propia naturaleza social –todos los esfuerzos por culpar a «fuentes externas», incluidos nuestros apetitos naturales– son variantes de la herejía maniquea.

Rawls parece haber creído que las relaciones apropiadas de comunidad sólo pueden aflorar, y aflorarán, si el egotismo (y, con él, el egoísmo deformado) se mantiene bajo control. Eso requiere la gracia de Dios y los esfuerzos de los elegidos para llevar a los demás al seno de una comunidad de fe. Una verdadera comunidad –afirma– es «aquella integrada en la fe que se somete a Dios [...]. Es el pecado de un grupo que persigue dominar a otro grupo el que da lugar al temor de la dependencia comunal; pero en la comunidad como tal, y en la comunidad celestial, no sentimos este temor».

El Rawls posterior se ocupó también del egotismo y, en términos más generales, del daño social causado por una preocupación por la posición relativa. Pero pensaba que una sociedad justa podía prevenir el daño mediante el establecimiento de la «igualdad en las bases sociales del respeto», en concreto al asegurar la igualdad de las libertades básicas, establecer la justa igualdad de oportunidades y permitir únicamente aquellas desigualdades socioeconómicas que reportaran el mayor beneficio a los menos favorecidos. Todo esto podía lograrse sin la conversión basada en la gracia o sin una comunidad de fe. Además, en la unión social de la justicia como equidad, los ciudadanos aceptan que los conflictos entre valores últimos son inevitables y que los conflictos más irresolubles no son egoístas o egotistas, sino que son consecuencia de ideales enfrentados. En la teoría madura de Rawls, los intereses e ideales enfrentados que crean la necesidad de una concepción de la justicia específicamente política no son una expresión del pecado, sino la

consecuencia de la razón y el juicio humanos operando en condiciones favorables.

Aunque este aspecto político del posterior liberalismo de Rawls se encuentra ausente en la tesina, la idea de igualdad sí se halla muy presente, expresada en la íntima asociación existente entre egotismo y soberbia, el pecado capital. Aquí la soberbia no parece entenderse –como en la caracterización de Milton– como una aspiración a la divinidad y como la raíz de la rebelión contra un orden divino, sino como una sensación de valía superior frente a otras personas, expresada en una exigencia de servil admiración. Así entendida, la soberbia fomenta vicios más familiares como el egoísmo y una negativa a compartir, porque las posesiones son una señal de superioridad. El egoísmo y el deseo de acumular posesiones se basan no en un apetito moralmente desmedido, o en una mera indiferencia hacia la suerte de los demás, sino en abrazar pecaminosamente las relaciones personales deformadas de superior e inferior. Esta es la soberbia del capitalista, cuyo egoísmo refleja un egotismo más profundo y más destructivo.

La soberbia también da lugar a la formación de grupos cerrados, que expresan y refuerzan una sensación de superioridad grupal. Ha habido grupos cerrados religiosos, económicos y culturales, pero ahora nos enfrentamos a una forma especialmente virulenta de soberbia: «En el nazismo vemos que lo que nos condena o nos ensalza es qué tipo de sangre corre por nuestras venas. Este último grupo cerrado es la soberbia en su forma más demoníaca»: demoníaca porque en su abrazo sin reservas del egotismo excluyente convierte la raíz del mal en su propio bien. Estos comentarios del joven Rawls sobre el nazismo presagian sus posteriores observaciones en *El derecho de gentes* sobre que el nazismo presenta una «concepción demoníaca del mundo» y es en «un sentido perverso» una teoría religiosa, que ofrece salvación y redención. La soberbia no es, sin embargo, el monopolio de lo demoníaco. Es omnipresente y es especialmente tendente a contagiar al recto, al respetuoso de la ley y al piadoso: «Existe siempre una tendencia a tildar a los grupos inferiores de la sociedad de ser los peores pecadores. Las prostitutas, los mendigos, los marginados, los ladrones y los borrachos son los habituales chivos expiatorios. Los verdaderos pecadores, sin embargo, son aquellos que se enorgullecen de ser de otra manera».

Esto nos lleva a una continuidad especialmente llamativa entre la tesina y las ideas posteriores de Rawls: el rechazo del mérito. Una de las afirmaciones más famosas y controvertidas de *Una teoría de la justicia* es que un orden social justo no debería aspirar a distribuir beneficios en función del mérito. Rawls no rechaza por completo la idea de la valía moral o el mérito, pero sí que niega su idoneidad como una base para determinar las partes distributivas, o cualquiera del resto de las pretensiones legítimas de las personas en una sociedad bien ordenada. Pero no resulta difícil detectar una sensación general de que los factores que generalmente se piensa que confieren merecimiento no están lo suficientemente bajo nuestro control como para ser fuente de reclamaciones morales: «Aun la buena disposición a hacer un esfuerzo, a intentarlo y, en consecuencia, a ser merecedor en el sentido habitual, depende a su vez de circunstancias familiares y sociales dichosas». Esta idea viene poderosamente a la memoria cuando en la tesina nos encontramos con la oposición de Rawls a las doctrinas pelagianas y antipelagianas sobre la salvación. Se pone del lado de san Agustín al negar que podamos ganar la salvación por nuestro propio mérito, esto es, eligiendo libremente la virtud, o mediante acciones de cualquier tipo: «En presencia de Dios no existe el mérito. Ni debería existir el mérito ante Él. La verdadera comunidad no considera los méritos de sus miembros. El mérito es un

concepto enraizado en el pecado, y se hace bien en dejarlo de lado». Esta afirmación es teológica, y está asociada con una interpretación de la gracia divina. Pero reparemos en el siguiente pasaje:

La persona humana, una vez que percibe que la Revelación de la Palabra es una condena del yo, se desprende de todo pensamiento sobre su propio mérito [...]. Cuanto más examina su vida, cuanto más se observa a sí misma con total honestidad, más claramente percibe que aquello que tiene es un don. Supongamos que era un hombre recto a los ojos de la sociedad, y ahora se dirá a sí mismo: «De modo que eras un hombre educado, sí, pero quién pagó por tu educación; de modo que eras un hombre bueno y recto, sí, pero quién te enseñó tus buenas maneras y te brindó la suerte propicia para que no necesitaras robar; de modo que eras un hombre con una disposición amorosa y no como los duros de corazón, sí, pero quién te crió en una buena familia, quién te mostró cuidado y cariño cuando eras pequeño de modo que crecieras valorando la amabilidad: ¿no has de admitir que has recibido lo que tienes? Muéstrate, pues, agradecido y deja de jactarte».

Estas reflexiones, aunque unidas aquí a la revelación, pueden revestirse de un significado puramente laico, y conducen directamente a la sensibilidad moral que subyace en la posterior concepción antimeritocrática e igualitaria de la justicia distributiva de Rawls.

Como ha quedado dicho, las ideas de pluralismo y conflicto de buena fe entre personas razonables resultan esenciales para el liberalismo de Rawls, pero se encuentran ausentes en la tesina. Su ideal de comunidad implica un grado de armonía y una universalidad de consideración interpersonal que harían que la política fuera innecesaria, y quizá también la justicia, ya que ambas se ocupan de la decisión colectiva en presencia de intereses y convicciones enfrentados. En la obra publicada de Rawls, por contraste, la búsqueda de justicia y legitimidad refleja la inevitabilidad de este tipo de conflictos, incluso entre personas de buena voluntad. No podemos perseguir una sociedad justa simplemente con la eliminación del pecado, ya que la justicia no es una respuesta al pecado, ni al egotismo, ni tampoco un remedio para ningún tipo de defecto humano.

El reconocimiento de que la vida política presenta un problema moral distinto constituye, por tanto, una ruptura decisiva en la evolución de Rawls y sería interesante saber cuándo y cómo se produjo. Rawls afirma en la introducción a *Liberalismo político* (1993) que *Una teoría de la justicia* (1971) no establecía una distinción «entre filosofía moral y política». Sin embargo, desde muy pronto le preocuparon los especiales problemas morales de la sociedad política. Ya en la época de su tesis doctoral (defendida en 1950 y centrada en el papel de la razón en el argumento ético), su obra filosófica se vio animada por un sentido de lo político que no se manifiesta en su tesina de licenciatura. Así, en la tesis afirma que una «concepción democrática del gobierno [...] ve la ley como el resultado de debates públicos sobre cuáles son las reglas en que puede consentirse voluntariamente como vinculantes para el gobierno y los ciudadanos». Por este motivo, continúa, «el debate racional [...] constituye una precondition esencial de la ley razonable» y una investigación de la «base racional de los principios éticos» sirve como «un añadido a la teoría democrática, así como a la filosofía ética». La estrecha asociación que se establece aquí entre temas de ética filosófica y el interés por el debate público en una democracia supone un cambio muy marcado respecto de la teoría expresada en la tesina y anticipa la idea de que la justicia como equidad constituye «la base moral más apropiada para una sociedad democrática». Sin embargo, aunque Rawls pasara a

considerar que una sociedad justa no podía ser una comunidad «integrada en la fe y sometida a Dios», su conocimiento y experiencia personales de la religión revistieron gran importancia para la formación de su teoría posterior, especialmente sus ideas sobre el tipo de razonamiento público que podemos esperar razonablemente en una sociedad democrática. El liberalismo de Rawls, al contrario que el de muchos liberales que saben muy poco de religión, se basa en una intensa sensación de la importancia de la fe religiosa y una comprensión de la diferencia entre religión genuina y meramente convencional. Sabe de lo que está hablando cuando afirma en *Liberalismo político* que la Reforma «introduce en las concepciones que tienen las personas de su bien un elemento trascendente que no admite el compromiso», que «este elemento provoca bien un conflicto moral moderado sólo por la circunstancia y el agotamiento, bien la libertad de conciencia y la libertad de pensamiento iguales». Al insistir en la importancia de un terreno de justificación política que sea congruente con este tipo de compromisos básicos pero que no dependa de ellos, Rawls no estaba devaluando la religión. Todo lo contrario. La importancia de la libertad y de separar el Estado de la religión es que hacen posible el compromiso de todos los miembros de una sociedad pluralista con instituciones políticas comunes y una iniciativa compartida de justificación pública, a pesar de sus discrepancias fundamentales sobre la naturaleza del mundo, los fines de la vida y el camino a la salvación. Esta discrepancia –resalta– no es un desastre, sino la consecuencia natural del ejercicio de la razón en condiciones de libertad.

Pudiera ser que «On My Religion» describa el primer estadio del cambio de parecer de Rawls: su estudio de la historia de la Inquisición en los años inmediatamente posteriores a la guerra. Su rechazo del cristianismo ortodoxo fue estrechamente unido a su rechazo de una dilatada historia en la que se valió del «poder político para establecer su hegemonía y oprimir a otras religiones». Pero a lo largo de su escrito se mantuvo decidido a mostrar que la tolerancia no dependía del escepticismo religioso: que era compatible con la fe en el sentido más pleno.

Al desarrollar una forma específicamente política de liberalismo, Rawls responde a la queja de que una perspectiva política liberal es sencillamente el departamento político de una filosofía de la vida rigurosamente liberal –quizás un racionalismo profano y escéptico– y, por tanto, hostil a los ciudadanos de fe. Rawls muestra su desacuerdo; cree que existen caminos diferentes, ninguno preferido, que los ciudadanos pueden tomar para refrendar principios políticos comunes. «Al refrendar un régimen democrático constitucional, una doctrina religiosa podría decir que estos son los límites que pone Dios a nuestra libertad; una doctrina no religiosa se expresará de modo diferente». Lo que aprendemos de «la historia de la religión y la filosofía» es que «existen muchos modos razonables en los que puede entenderse el mundo más amplio de las virtudes para que sea bien congruente con, o brinde su apoyo a, bien que no entre en conflicto con, los valores adecuados para el ámbito especial de lo político tal y como vienen especificados por una concepción política de la justicia». En sus últimos escritos, Rawls intentó formular sus ideas sobre la justificación política valiéndose de un concepto de razón pública. Se refería con ello a un espacio común de debate público que pudiera ser habitado con una facilidad equiparable por seguidores razonables de confesiones religiosas y posiciones morales diferentes. Al igual que toda su obra, esta propuesta ha suscitado una fuerte oposición. Pero su motivación, como la motivación de su liberalismo en general, no proviene de una devaluación de la religión, sino de resultados de haber logrado comprender su importancia primordial¹.

© The Times Literary Supplement
www.the-tls.co.uk

¹. Una versión ampliada de este ensayo figura como introducción en John Rawls, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith. With «On My Religion»*, Cambridge, Harvard University Press, 2009, editado por Thomas Nagel.