

CAPÍTULO SEGUNDO

INTERACCIONES ENTRE EL ESTADO Y LAS RELIGIONES: UNA REVISIÓN CRÍTICA AL MODELO LIBERAL

Jack MERINO

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Rescatando lo religioso en la esfera pública*.
III. *El valor de lo religioso para la justicia liberal igualitaria*. IV. *Bibliografía*.

I. INTRODUCCIÓN

La importancia de revisar críticamente la relación entre las religiones y el Estado liberal democrático que promueve la laicidad, en buena medida tiene que ver con el número de personas creyentes en el mundo. Al menos dos tercios de la población mundial se identifica como creyente y algunos especialistas asumen que dicha cifra seguirá aumentando en virtud de que hay una creciente tendencia global de una juventud religiosa.¹

Parecería que con la secularización del Estado moderno, la religiosidad iría a la baja; sin embargo, esto no sucedió. ¿Qué pasó entonces? ¿Cómo explicar este fenómeno? Al respecto, Obama trata de responder esta interrogante para el caso de Estados Unidos, uno de los modelos liberales quizá más exitosos:

En parte siempre se exageró el enfriamiento del sentimiento religioso... En este punto, al menos la crítica conservadora al “elitismo liberal” lleva bastante razón: cómodamente arrellanados en sus sillones en las universidades y grandes centros urbanos, los académicos, periodistas y proveedores de cultura popular simplemente no se dieron cuenta de la importancia que todo tipo de expresiones de religiosidad seguían teniendo en todo el país... Apartado de los medios y del ojo público pero vibrante de vitalidad, por todo el centro del

¹ “¿Cuáles son los países más y menos religiosos del planeta?”, *BBC Mundo*, 13 de abril de 2015.

país emergió un universo paralelo, un universo no sólo de renacimientos y ministerios pujantes, sino también de televisión, radio, universidades, editoriales y entretenimiento cristiano, todo lo cual permitía a los devotos ignorar la cultura popular de la misma forma que ella los estaba ignorando a ellos.²

Así, a partir de una realidad más religiosa de lo esperado, es importante cuestionar las maneras en que es posible una interacción de las religiones en el espacio público sin controvertir las bondades del modelo liberal. ¿Debemos seguir relegando completamente lo religioso al ámbito privado? ¿Cómo deberíamos entender lo público y lo privado y el papel de las religiones en cada uno de estos ámbitos? ¿Cómo controlamos los riesgos que implica el discurso religioso en la vida pública del Estado y, al mismo tiempo, le damos más voz al creyente excluido de muchas plataformas? ¿Es posible encontrar algo valioso en lo religioso para las sociedades en lo general y no solamente para los creyentes? ¿De qué forma debemos entender las aspiraciones de justicia liberal con las creencias religiosas de un gran número de ciudadanos del Estado? ¿Es que el choque entre religiones y Estado es inevitable?

Para intentar dar respuesta a estas interrogantes se dividirá el presente trabajo en dos apartados. En primer lugar, se analizará el rol del fenómeno religioso en la esfera pública: ¿cómo se ha entendido y cómo debería de desarrollarse? Más tarde se abordará la cuestión acerca de las aportaciones de lo religioso para los fines de la justicia liberal igualitaria. En este sentido, el punto de partida y modelo liberal a ser revisado será la teoría de la justicia de John Rawls.

II. RESCATANDO LO RELIGIOSO EN LA ESFERA PÚBLICA

El trato normativo dado a la religión aún no se logra despojar de las marcas del entendimiento etnocentrista, occidental, textualista, protestante y basado en la creencia interna de la religión que ha acompañado el surgimiento del Estado secular Euro-Atlántico. Como resultado de ello, muchas religiones, en donde la práctica, la tradición o los rituales son fundamentales, no se han visto plenamente incluidas bajo la ley liberal de libertad religiosa.³

² Obama, Barack, *La audacia de la esperanza. Reflexiones sobre cómo restaurar el sueño americano*, trad. de Claudia Casanova y Juan Eloy Roca, México, Debolsillo, 2018, pp. 242 y 243.

³ Laborde, Cécile, “Religion in the Law: The Disaggregation Approach”, en Banitzky y Dagan (eds.), *Institutionalizing Rights and Religion. Competing Supremacies*, Cambridge University Press, 2017, p. 11.

En este sentido, la postura liberal privilegia una concepción de la religión que bien podría expresarse en términos de libertad de conciencia, lo cual deja de lado muchos otros aspectos, no internos, del fenómeno religioso. Muestra de ello puede ser la forma en la que el derecho y el Estado le hacen frente a las restricciones alimentarias por razones de credo —considérese la alimentación conforme a las reglas *kosher* o *hallal*—. Al respecto, en Francia, la ley permite que las autoridades locales que administran los comedores escolares desarrollen libremente la composición de los menús. A partir de esta circunstancia los alcaldes, en nombre de la laicidad, tienen la posibilidad de suprimir los menús alternativos. Esta decisión, o la mera omisión de prever menús alternativos, puede contradecir el principio del interés superior del niño y vulnerar su libertad religiosa y de conciencia.⁴

Ahora bien, en atención a esta deficiencia en el entendimiento de lo religioso, Cécile Laborde presenta una teoría muy interesante con el propósito de abordar el carácter limitado del alcance de la ley sobre libertad religiosa, y propone una estrategia de “desagregación” de lo religioso, la cual sugiere que diferentes partes de la ley deben de capturar las diversas dimensiones de la fe en aras de proteger distintos valores normativos.⁵

Estas diversas dimensiones de lo religioso incluirían lo siguiente:

- La religión como una concepción de la vida buena.
- Como una obligación moral consciente.
- Como un elemento clave para la definición de la identidad.
- Como un modo de asociación humana.
- Como una clase vulnerable.
- Como una institución totalizadora.
- Como una doctrina inaccesible.⁶

Esta aproximación a lo religioso desde la “teoría de la desagregación” pretende mantener el ideal de neutralidad liberal sin convertirse en insensible frente a la fe. Lo anterior es así, ya que concibe a la religión más como una expresión diversa de la vida humana que como un aspecto autocontenido y específico de la creencia y práctica de las personas.⁷

Lo todavía más interesante de la propuesta de Laborde, según lo explica Bellolio, en relación con las interacciones de lo religioso con el Estado, tiene

⁴ “L’Etat, garant de la liberté religieuse laïcité”, *Vie Publique*, 26 de junio de 2019.

⁵ Laborde, Cécile, *op. cit.*, p. 20.

⁶ *Ibidem*, p. 23.

⁷ *Ibidem*, p. 25.

que ver con que a los Estados liberales “les basta un secularismo minimalista. Esto quiere decir que, una vez cumplidos los requisitos de ese secularismo minimalista, no habría problema político en habilitar a la religión variados y distintivos espacios en la vida pública”.⁸

Esta última gran aportación de Laborde está desarrollada en su libro *Liberalism’s Religion*, donde para establecer los estándares mínimos del secularismo de un Estado moderno, identifica cuatro valores centrales del pensamiento liberal: en primer lugar, el Estado liberal hace descansar su legitimidad en la capacidad de justificar sus normas. Asimismo, los liberales persiguen la igualdad de estatus entre los ciudadanos, evitando con ello cualquier tipo de exclusión. Luego, el liberalismo es un arreglo institucional cuya premisa es la autonomía individual, para la cual pretende circunscribir el poder estatal y así evitar la vulneración de tal principio. Finalmente, el Estado liberal es un Estado democrático que decide sobre su propia competencia con respecto al primer valor defendido por el pensamiento liberal, y al cual nos abocaremos en el presente trabajo —Rawls distingue entre razón pública y razón privada—.

Las razones públicas son todos aquellos argumentos aceptables en la deliberación pública. A diferencia de las razones privadas, cuyo origen puede estar en doctrinas comprensivas, metafísicas o religiosas de quienes las creen, las razones públicas deben ser generalmente accesibles a todos los ciudadanos y, por ende, han de permitir la legitimidad del resultado de la deliberación.⁹

Por su parte, Habermas, al hablar acerca del espacio público, distingue entre la esfera pública formal y la informal. Sobre ésta última, señala que los ciudadanos pueden apelar a razones exclusivamente religiosas sin ningún problema, mientras que las razones religiosas que puedan traducirse con éxito en razones públicas o seculares podrán filtrarse en las instituciones y aspirar a ser coercitivas.¹⁰ Esta determinación implica que si bien el Estado liberal no permitiría legislar bajo razones religiosas (razones privadas), es pertinente destacar que hay aspectos de la narrativa religiosa que pueden ser epistémicamente accesibles —es decir, que pueden traducirse en términos seculares-rationales— para el resto de la sociedad.

⁸ Bellolio, Cristóbal, “Reseña Laborde, Cécile, *Liberalism’s Religion*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2017”, *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, Chile, núm. 20, julio-agosto de 2017, p. 200.

⁹ Vázquez, Rodolfo, *Teorías contemporáneas de la justicia. Introducción y notas críticas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2019, p. 256.

¹⁰ *Idem*.

Como ejemplo de lo anterior, el juez de la Suprema Corte de Justicia de Israel, Menajem Elón, resolvió, en el caso *Shakdiel vs. Minister of Religions Affairs* (1988), con base en consideraciones no solamente dispuestas en la ley secular, sino también con fundamento en la Halajá o Ley Judía (religiosa). El caso trata acerca de una mujer, Lea Shakdiel, a quien el Ministerio de Asuntos Religiosos le obstaculizó su nominación como miembro del consejo religioso local debido a su sexo. La decisión de Elón en favor de Shakdiel, y su argumentación con base en la Halajá, tiene tal relevancia que incluso ha influenciado en el debate en torno al rol y derechos de la mujer en el mundo religioso (ortodoxo).¹¹

Sin embargo, el problema de las interacciones de la religión en el espacio público también toca la cuestión sobre los límites de lo público y lo privado. En este sentido, lo privado debería entenderse como una expresión de lo individual que se puede manifestar en diferentes espacios: en la casa, en la escuela, en la calle, en las iglesias u otros centros comunitarios y en los espectáculos. Así, lo privado debería definirse no como aquello que realizamos en la intimidad, sino como las acciones que no causan daño a terceros.¹²

De esta forma, y retomando la “teoría de la desagregación” de Laborde, podemos concebir a la religión como identidad, como una expresión de lo individual, que se configura a partir de “lo dado por el exterior, lo elaborado por el yo y lo descubierto en sí mismo acerca de sí”. La religión bajo este lente le permite a uno orientarse hacia aquello que le resulta importante y que, finalmente, determinará la propia forma de actuar en el mundo. Sin embargo, la religión no sólo es una forma de identidad personal en tanto fuente para una concepción del mundo y del bien, sino también en cuanto a la manifestación del ser a través de un lenguaje y vocabulario propio, el uso de costumbres y tradiciones, modos de vestir y de construir, entre muchos otros.¹³

Lamentablemente, en la realidad muchas veces no se le suele dar valor a la religión como factor central en la construcción de la propia identidad personal. A pesar de que vivimos en sociedades cansadas de hablar de tolerancia y pluralismo, en muchas ocasiones el creyente debe practicar la autocensura. Como sostiene Cortina, ¿Por qué dar cabida a la expresión de

¹¹ Kellermann, Alfred *et al.* (eds.), *Israel Among Nations: International and Comparative Law perspectives on Israel's 50th Anniversary*, Kluwer Law International, 1998, p. 188.

¹² Vázquez, Rodolfo, *op. cit.*, p. 224.

¹³ Rosales, Diego I., “La identidad personal y religiosa en el espacio público”, *Revista Estudios del ITAM*, México, vol. X, núm. 101, verano de 2012, pp. 168-170.

pertenencias nacionales, sexuales o de cualquier otra índole y no permitir que la identidad religiosa pueda ser manifestada tranquilamente? ¿Acaso no estas limitaciones a la expresión de la identidad religiosa, desde el Estado, especialmente a grupos religiosos minoritarios, favorecen a credos mayoritarios y pueden potenciar manifestaciones de discriminación, ya de por sí inherentes a ciertos contextos sociales?¹⁴

Para ilustrar esta circunstancia habría que volver a pensar en el modelo de laicidad francés. Al respecto, en 2004 se promulgó la Ley no. 2004-228, que prohíbe el uso de letreros o atuendos que muestren una afiliación religiosa en escuelas públicas, colegios y escuelas secundarias, ya que se consideraba que hacerlo era en sí mismo contrario al laicismo.¹⁵ Esta controvertida regulación vulnera la identidad religiosa de musulmanes (en especial respecto a la *burka*) y de judíos (en relación con la *kipá*). Y si consideramos este aspecto del fenómeno religioso dentro de aquello que forma parte de la privacidad, tenemos, por tanto, una intervención arbitraria del Estado que vulnera la libertad religiosa de las personas —sobre todo de aquellas pertenecientes a los grupos religiosos minoritarios mencionados—.

Siguiendo este mismo orden de ideas, Taylor muestra los efectos negativos de una falta de reconocimiento de la identidad como una forma de opresión que, en casos extremos, y quizá especialmente para la situación de algunas religiones minoritarias, resulta fundamental tomar en cuenta.¹⁶ Ello es así, si pretendemos tener un régimen liberal que reconozca las diferencias y el derecho individual a la pertenencia como miembro de una comunidad en la que se construye la identidad personal como condición para el ejercicio de su autonomía (elección de un plan de vida), y donde la pluralidad y el diálogo permiten la construcción de una democracia incluyente y respetuosa de las diferencias, bajo la idea de “igual consideración y respeto” que merecen los individuos.¹⁷

Finalmente, para cerrar este apartado y para correlacionar lo señalado sobre el fenómeno religioso en el debate público y su expresión como parte de la identidad de la persona religiosa, me parece que vale la pena traer a colación la opinión de Habermas. Al respecto, este filósofo alemán destaca que parte de la neutralidad estatal implica que es incompatible toda pretensión de generalización política de una visión del mundo secular. Ello se

¹⁴ Cortina, Adela, *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Madrid, Trotta, 2001. pp. 174 y 175.

¹⁵ “¿Cuáles son los países más y menos religiosos del planeta?”, *BBC Mundo*, *cit.*

¹⁶ Taylor, Charles, “The Politics of Recognition”, en Gutmann, Amy (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, 1994, pp. 53 y 54.

¹⁷ Vázquez, Rodolfo, *op. cit.*, pp. 141 y 142.

traduce en que “los ciudadanos secularizados, en tanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado, no pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni pueden negar a los conciudadanos creyentes su derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso a las discusiones públicas”.¹⁸

A mi parecer, esta idea sostenida por Habermas parte del entendimiento de que si se niega a las expresiones religiosas su potencial de verdad, se excluye del debate a los creyentes, se desacredita su identidad fundamentada en la fe y, al final del día, se limita injustificadamente su derecho a elegir un plan de vida basado en la pertenencia a un grupo social con determinadas creencias y prácticas. Por su parte, como se ha dicho antes, los ciudadanos religiosos, en tanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado (dentro del espacio público formal), tienen el deber de intentar traducir o hacer compatibles tales expresiones a un lenguaje que sea accesible para todos, con el fin de no excluir a nadie.

Sin embargo, desechar por completo el lenguaje religioso de la esfera pública no debería ser permitido, ya que implicaría el abandono del imaginario y terminología mediante la cual millones de personas entienden tanto su moral personal como la justicia social. Sobre esto último, Obama nos hace reflexionar y cuestionarnos: ¿qué sería del segundo discurso inaugural de Lincoln sin la referencia a “los juicios del Señor”?, o ¿acaso sería posible imaginarnos el discurso de Martin Luther King —“tengo un sueño”— sin la referencia a “todos los hijos de Dios”?¹⁹ Estas interrogantes serán el punto de partida para el desarrollo del siguiente apartado.

III. EL VALOR DE LO RELIGIOSO PARA LA JUSTICIA LIBERAL IGUALITARIA

Para la construcción de la argumentación en torno a lo valioso que podemos encontrar en las aportaciones de lo religioso a la justicia liberal igualitaria, me permitiré basar este ejercicio, en buena medida, en la crítica radical de Gerald Cohen al institucionalismo liberal de Rawls. Este autor sostiene que el individuo y sus opciones deberían de ser recuperados desde un sentido de justicia, o *ethos*, anterior y, en cierta forma, justificador de las instituciones.²⁰

¹⁸ Habermas, Jürgen y Ratzinger, Joseph, *Entre razón y religión, dialéctica de la secularización*, trad. de Pablo Largo e Isabel Blanco, México, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 32 y 33.

¹⁹ Obama, Barack, *op. cit.*, p. 258.

²⁰ Vázquez, Rodolfo, *op. cit.*, p. 172.

En parte, la crítica de Cohen tiene detrás también una sospecha hacia la división tajante entre lo público y lo privado, compartido, además, por el movimiento feminista.²¹ ¿En qué forma las instituciones del aparato público son suficientes para alcanzar los principios de justicia? ¿Debería el Estado intervenir en la esfera privada? ¿O quizá podría verse beneficiado el Estado con las contribuciones de comunidades ajenas al mismo, en aras de alcanzar sus propósitos de justicia?

Por otro lado, la definición que da Cohen respecto al *ethos*, entendiéndolo como un conjunto de sentimientos y actitudes en virtud de los cuales su práctica normal y sus presiones informales son lo que son, abre el paso hacia una fuerte crítica al racionalismo extremo del modelo rawlsiano.²² Asimismo, de nuevo, pone en duda el éxito estatal y sus mecanismos formales frente al uso de herramientas informales que sean más eficaces para los fines de la justicia.

De forma similar a Cohen, creo yo, la segunda ola feminista, con las investigaciones de Gilligan, manifiestan una crítica a la concepción de justicia de Rawls. Así, dichos estudios concluyeron que:

...a la hora de enfrentarse a dilemas morales, los hombres solían analizar las situaciones a partir de sus derechos, mientras que las mujeres lo hacían a partir de las responsabilidades. El pensamiento moral de los hombres era más formal y abstracto; el de las mujeres más contextual y narrativo. Los hombres hablaban de la justicia, las mujeres de las relaciones. Los hombres valoraban el desapego y el éxito; las mujeres, el apego y el cuidado. Para los hombres la moral tenía que ver con la esfera pública del poder social; para las mujeres, con el mundo privado de las conexiones interpersonales. Los hombres veían la moral como un conjunto de reglas que evitan la violencia. Las mujeres la consideraban una relación cimentada en la empatía y la compasión.²³

Tanto Cohen como Gilligan comparten la crítica a Rawls acerca de la distinción tajante entre lo público y lo privado, así como respecto a la incorporación de elementos emotivistas en la concepción de la justicia. Por otro lado, un *ethos* de justicia se puede entender como una narrativa acerca de la justicia, la cual escapa de los principios abstractos y se alimenta más de su propio contexto.

²¹ Cohen, Gerald, *Si eres igualitarista ¿cómo es que eres tan rico?*, trad. de Luis Arenas y Óscar Arenas, España, Paidós, 2001, p. 166.

²² *Ibidem*, p. 197.

²³ Sacks, Jonathan, *La gran alianza. Dios, ciencia y la búsqueda de sentido*, Madrid, Nagrela Editores, 2013, p. 39.

Ahora bien, poner hincapié en las conexiones interpersonales, en el apego, en el cuidado, en la confianza o en la solidaridad —como lo haría una concepción de la justicia desde ciertas autoras feministas—, así como en la idea de *ethos* —entendida también como una forma común de vida y comportamiento de un grupo de personas—, nos lleva a revalorizar a las comunidades y grupos de la sociedad civil donde estos valores resultan importantes. Así, por ejemplo, Cortina citando a Sacks subraya el valor de la sociedad civil, en tanto que sin las virtudes que conlleva, incluso las estructuras política y económica fallan.²⁴ Una idea concordante con esta postura la encontramos en Fukuyama, quien incluso llega a sostener que la coexistencia de hábitos culturales premodernos, como lo son la reciprocidad, la responsabilidad comunitaria, la confianza y las obligaciones morales, aseguran el éxito de la empresa moderna depositada en la democracia y el capitalismo.²⁵

De hecho, como defiende Walzer, es en el seno de las asociaciones y de la familia donde los individuos aprenden a deliberar, a argumentar, a tomar decisiones y a actuar con responsabilidad.²⁶ No me queda duda de que estas cuestiones resultan relevantes para el liberalismo en su talante deliberacionista o del republicanismo, que aspira a tener ciudadanos empoderados que muy bien pudieran formarse desde organizaciones de la sociedad civil. No obstante lo previamente señalado, en general, los liberales suelen desconfiar de los valores comunitaristas y de ideas sospechosamente emotivistas, como la empatía y la solidaridad.

A pesar de ello, el propio Habermas destaca que ante una modernidad “descarrilada” de la sociedad en su conjunto, en la que las sociedades liberales y pacíficas viven aisladas, que solamente están guiadas por su propio interés y que utilizan sus derechos subjetivos como armas las unas contra las otras, bien se podría resquebrajar el tipo de solidaridad en el que se apoya la sociedad liberal-democrática.²⁷ Bajo este panorama, la solidaridad basada en valores o ideas comunitaristas o emotivistas pueden resultar importantes para hacerle frente a dicho contexto de fragilidad en la cohesión social e individualismo extremo.

Lamentablemente, parece que en la actualidad, con la dinámica políticamente incontrolable de la economía mundial y de la sociedad mundial regida por el neoliberalismo, nos encontramos frente a un panorama como

²⁴ Cortina, Adela, *op. cit.*, p. 21.

²⁵ Fukuyama, Francis, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, Nueva York, The Free Press, 1995, p. 11.

²⁶ Walzer, Michael, *On Toleration*, Yale University Press, 1997, p. 104.

²⁷ Habermas, Jürgen y Ratzinger, Joseph, *op. cit.*, pp. 20 y 21.

el descrito en las líneas que anteceden. A ello habría que añadir que, en nuestros días, cada vez es más común observar una retirada de las asociaciones culturales e identitarias en aras de una persecución individualista de la felicidad.²⁸ Por ello resulta fundamental reconocer y reivindicar la importancia de los valores o ideas comunitaristas o emotivistas.

Siguiendo estas consideraciones, Sacks nos recuerda la importancia de la sociedad civil en la conformación de las exitosas democracias liberales de Gran Bretaña y Estados Unidos. Al respecto, sostiene que las familias sólidas, comunidades solidarias, asociaciones de voluntarios, aspiraciones filantrópicas, etcétera, eran el punto fuerte de estos países, tal y como supieron apreciar Burke y Alexis de Tocqueville. Estos importantes núcleos sociales fueron los que mantuvieron a flote la libertad gracias a su papel de mediadores entre los individuos y el Estado.²⁹

Además, a estas particularidades de la democracia que se construyó tanto en Estados Unidos como en Gran Bretaña, habríamos de añadir las relaciones estrechas entre religión y Estado que caracterizan a estas naciones. A diferencia de la Francia de Tocqueville, en Inglaterra este pensador pudo observar “una unión entre el mundo de la religión y el de la política, entre la virtud pública y la privada, entre cristianismo y libertad”.³⁰ De esta forma, especialmente las asociaciones religiosas se convierten en el origen fundamental y lógico de valores e ideas comunitaristas o emotivistas que conforman parte de un *ethos* cuya existencia puede fortalecer los propósitos de la justicia.

Por ello, no me parece nada extraño que el propio Cohen, aunque quizá no pensando en un *ethos* religioso como lo ideal, pusiera como ejemplo el sentido de justicia protestante para demostrar cómo, incluso desde una perspectiva distinta a la de los principios rawlsianos, se pueden alcanzar las pretensiones de justicia distributiva. Al respecto, Cohen señala lo siguiente:

[El *ethos* protestante] es indiferente a la igualdad (sobre la tierra) como tal, pero cuyo acento sobre la abnegación, el trabajo duro y la inversión de los excedentes (a pesar del ascetismo que hay en ella) hace que los que peor están estén tan bien como les sea posible estar. Tal *ethos* logra la justicia del principio de la diferencia en la distribución, pero los agentes que participan en ella no estarían motivados por el principio de la diferencia y, por tanto, no podrían ser considerados justos, dentro de los términos de este principio.³¹

²⁸ Walzer, Michael, *op. cit.*, p. 102.

²⁹ Sacks, Jonathan, *op. cit.* p. 151.

³⁰ *Ibidem*, p. 150.

³¹ Cohen, Gerald, *op. cit.* p. 179.

En general, las moralidades religiosas son una fuente importante para la construcción de un *ethos* de justicia. Aunque eso no implica cegarnos ante los riesgos o de las malas experiencias que la religión nos ha dejado, sino que plantea recuperar el valor intrínseco que lo religioso puede dar a la sociedad.

En este sentido, por ejemplo, la moralidad judía, de forma similar a Gilligan, sostiene la idea de tomar en serio los desafíos que surgen desde las contingencias de situaciones particulares, como sucede en el caso de los deberes a responder de las necesidades especiales de los individuos.³² O también, contrario al ideal puramente racional de justicia predominante, resalta la importancia de consideraciones que involucran sentimientos, tales como el amor, la compasión, la empatía y la caridad, que son virtudes mandadas por la tradición judía.³³

Ahora bien, no se trata de elegir una concepción de la justicia (la de Cohen y Gilligan) por sobre otra (la de Rawls), sino de abrirnos a la posibilidad de que tanto la versión rawlsiana como aquella que puede encontrar su origen en el *ethos* religioso se complementen una a la otra. Como afirma Sacks, al subrayar la importancia de tanto lo religioso como lo secular:

...podemos expresar algunas verdades en sistemas, pero hay otras que sólo se pueden contar a través de una historia. Para un tipo de conocimiento precisamos del desapego, pero hay otro que sólo podemos alcanzar con el apego —a través de la empatía y la identificación con el otro—. Hay verdades que se pueden aplicar a cualquier tiempo o lugar y otras que sólo funcionan dentro de un contexto determinado. Hay verdades que podemos contar en prosa, para otras necesitamos la poesía.³⁴

Algo similar se puede decir respecto a la posición de Gilligan, en el sentido de que su pretensión no es demostrar que el razonamiento basado en el cuidado sea superior al de la justicia abstracta o viceversa; ambos son válidos. “La madurez moral consiste en poseer la capacidad de pensar de las dos maneras e integrar ambas perspectivas”.³⁵ La pregunta que queda es cómo lograrlo.

³² Wurzbarger, Walter S., “Foundation of Jewish Ethics”, en Jacobs, Eliezer y Shalom, Carmy (eds.), *Covenantal Imperatives: Essays by Walter S. Wurzbarger on Jewish Law, Thought, and Community*, Jerusalén, Urim Publications, 2008, p. 28.

³³ *Ibidem*, p. 29.

³⁴ Sacks, Jonathan, *op. cit.*, p. 45.

³⁵ Vázquez, Rodolfo, *op. cit.*, p. 222.

Sobre este asunto, Okin retoma las críticas de las autoras feministas a la teoría de la justicia de Rawls, destacando que el origen kantiano de dicha formulación hace muy difícil para este autor la incorporación de ideas emotivistas que les den un rol a valores como la empatía y la benevolencia en la formulación de sus principios de justicia. En lugar de ello parece, más bien, que la justicia rawlsiana parte de la teoría de la elección racional.³⁶

Sin embargo, señala Okin, para mantener la congruencia con el punto de partida de la teoría de la elección racional y llegar a una noción de justicia como imparcialidad, Rawls construye la noción del “velo de la ignorancia”, que transforma el autointerés —típico de dicha teoría— en algo así como benevolencia o igual preocupación por los demás.³⁷ Para entender mejor esto, resulta relevante recordar en qué consiste esta idea del “velo de la ignorancia”.

Entonces, quienes se encuentran bajo el “velo de la ignorancia”, explica Vázquez:

...ignoran el lugar que ocupan en la sociedad, su posición de clase, su suerte en la distribución de talentos naturales, datos particulares de su plan racional de vida y rasgos propios de su psicología, así como ciertas condiciones especiales de su propia sociedad. Pero tal ignorancia no es absoluta, pues no ignoran que una sociedad está sujeta a las “circunstancias de justicia” (Hume y Hart) tanto subjetivas ... como objetivas ... ni tampoco ignoran, por una suerte de sentido común o “sentimiento moral” (Adam Smith), los hechos generales y los principios básicos de organización social, de economía política, leyes básicas de psicología humana o “todo aquello que afecte o pueda afectar una adecuada toma de decisión o elección de los principios”.³⁸

Por lo tanto, en la ausencia del conocimiento respecto a sí mismo, por ejemplo, acerca de sus convicciones morales o religiosas, la única manera de que uno se imagine en la posición de aquellas prácticas y creencias religiosas o la ausencia de aquellas que requeriría la mayor de las tolerancias por parte de otros, esto es, el requisito para asumir el pacto que da lugar a los principios de justicia —con sus respectivas concesiones, especialmente de parte de los más grandes ganadores en la lotería natural— consistiría, al

³⁶ Okin, Susan, “Reason and Feeling in Thinking about Justice”, *Ethics*, vol. 99, núm. 2, enero de 1989, p. 231.

³⁷ *Ibidem*, p. 244.

³⁸ Vázquez, Rodolfo, *op. cit.*, p. 35.

menos, en una empatía fuerte o en la disposición a escuchar detenidamente las muy diferentes visiones de los demás.³⁹ Sin ello, asumir una posición de imparcialidad —que no dé cuenta de las ventajas propias y/o no busque potenciarlas— no sería posible.

Intentando materializar en la realidad el ideal hipotético detrás de la teoría rawlsiana, sin duda, un *ethos* de compasión, solidaridad y empatía sería indispensable. En este sentido, Okin argumenta que la teoría de justicia de Rawls depende centralmente de la capacidad moral de las personas a preocuparse y demostrar cuidado por otros, especialmente aquellos que son bastante diferentes a ellos mismos. De esta manera, integramos la concepción de justicia defendida por algunas feministas, y compatible con la idea de un *ethos* religioso, con la teoría y los principios de justicia rawlsianos.⁴⁰

Asimismo, desde esta perspectiva la solidaridad liberal, entendida como conciencia de los derechos individuales, y a partir del reconocimiento de las necesidades básicas comunes, no tiene nada que ver con un tipo de solidaridad que antecede la formulación de los principios de justicia y resulta igualmente relevante.⁴¹ Esta noción de solidaridad, más bien, tiene que ver con la idea de Cohen acerca de un *ethos* justificador y originador de los principios de justicia.

Si queremos tomarnos en serio los principios de justicia, y que no queden en el imaginario como una utopía más, lejana de las personas comunes y de la realidad, quizá es momento de recuperar la idea de un *ethos* que siente las bases para la incorporación dentro del pacto. Incluso esta idea puede ser útil para que sociedades no occidentales, a partir de sus valores culturales —que incluyan la solidaridad, la empatía y la benevolencia o similares—, logren dar el paso hacia la asunción de los principios de justicia, de tal suerte que la meta de una “paz perpetua” —a la Kant— fundada en la democracia, pero especialmente en la protección de los derechos humanos, sea más alcanzable. Esta idea no es, quizá, tan distinta de la propuesta de Amartya Sen, cuando hace referencia a la noción de justicia dentro de la filosofía india y la encuentra compatible, en general, con las aspiraciones de los principios de justicia de la teoría de Rawls. En este sentido, Sen también es un crítico del mero institucionalismo para lograr la justicia social.⁴²

³⁹ Okin, Susan, *op. cit.*, p. 245.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 247.

⁴¹ Vázquez, Rodolfo, *op. cit.*, p. 205.

⁴² Sen, Amartya, *La idea de la justicia*, México, Taurus, 2009.

Finalmente, un tanto a manera de conclusión y como ejemplos de la participación de lo religioso en favor de la consecución de los fines de los principios de justicia de Rawls, tenemos en la memoria histórica los siguientes casos. Aunque es posible que el más emblemático sea el valor de lo religioso en la lucha por la defensa de los derechos civiles de los afroamericanos en Estados Unidos, encabezada por Martin Luther King y, muchas veces, acompañada por líderes de otros cultos, como el rabino Abraham Joshua Heschel.⁴³

No obstante, otros ejemplos en el contexto estadounidense, identificados por Obama, son:

Pastores de megagiglesias como Rick Warren y T. D. Jakes [quienes] utilizan su enorme influencia para luchar contra el SIDA, promover la ayuda al Tercer Mundo y tratar de detener el genocidio en Darfur. Los autodenominados “evangélicos progresistas”, como Jim Wallis y Tony Campolo, [que] están blandiendo el mandamiento bíblico de ayudar a los pobres como medio de movilizar cristianos en contra de los recortes presupuestarios a los programas sociales y contra las cada vez mayores desigualdades de este país.⁴⁴

En el contexto mexicano tenemos figuras como Samuel Ruiz, quien, inspirado en la “teología de la liberación”, reconoció la exclusión de las comunidades indígenas en el país y abiertamente apoyó el movimiento zapatista que buscaba reivindicar sus derechos.⁴⁵ Algo similar se podría decir del padre Solalinde, que desde hace años da apoyo a los migrantes que cruzan por la República con el propósito de llegar a los Estados Unidos.⁴⁶

Algunos ejemplos más que podríamos destacar son el papel del reverendo Giuseppe Puglisi, sacerdote que se manifestó en contra de la mafia en el contexto de corrupción y violencia que vivió Palermo, Sicilia, durante la década de los noventa. Junto con otros líderes religiosos, incluyendo al papa Juan Pablo II, cimentaron las bases para el renacimiento de la ciudad y la construcción de una cultura de la legalidad que le hiciera frente al crimen.

⁴³ Green, David B., “This Day in Jewish History, 1940: Theologian who Marched with Martin Luther King Arrives in U. S.”, *Haaretz*, 20 de marzo de 2016, disponible en: <https://www.haaretz.com/jewish/.premium-1940-rabbi-civil-rights-activist-reaches-u-s-1.5420343>.

⁴⁴ Obama, Barack, *op. cit.*, p. 260.

⁴⁵ Nájjar, Alberto, “¿Quién es Samuel Ruiz, el controvertido obispo reivindicado por el papa Francisco?”, *BBC Mundo*, 16 de febrero de 2016, disponible en: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/02/160216_samuel_ruiz_chiapas_mexico_papa_francisco_an.

⁴⁶ “El padre Solalinde, candidato al Nobel de la Paz por su defensa a los migrantes”, *La Opinión*, 11 de marzo de 2017, disponible en: <https://laopinion.com/2017/03/11/el-padre-solalinde-candidato-al-nobel-de-la-paz-por-su-defensa-de-los-migrantes/>.

Lamentablemente, el reverendo Puglisi fue asesinado por la mafia antes de poder ver los frutos de esa valiente lucha.⁴⁷

Por último, en Israel, el rabino Benny Lau creó una asociación basada en valores religiosos del judaísmo, en aras de contribuir a la justicia social dentro del país. Su organización, Bema'aglei Tzedek (Caminos de la Justicia), tiene iniciativas como garantizar que las empresas den un trato digno a trabajadores vulnerables que ganan el salario mínimo, brindar accesibilidad en la vida social a las personas con discapacidad o la promoción de leyes en contra del tráfico de personas y en favor de refugiados.⁴⁸

Lo que tienen en común muchas de estas iniciativas desde lo religioso es que, más allá de basarse en valores como la solidaridad, la empatía o la benevolencia, que deberían permear permanentemente en la vida privada de quienes comparten estos principios, este activismo social busca traducirse en transformaciones más radicales. En este sentido, como destaca Vázquez, una solidaridad más significativa con el que sufre y con el que se encuentra en una situación de vulnerabilidad debería de llevar a la búsqueda de remediar esa situación estructural que lo tiene en tal estado, lo que es posible a través de una distribución más equitativa de los recursos —en sentido amplio—. ⁴⁹

De esta manera, la responsabilidad individual y colectiva de los miembros de una sociedad consiste, entre otras cosas, en la exigencia hacia el Estado de deberes positivos para la satisfacción de las necesidades básicas de grupos vulnerables. Con ello, los valores y enseñanzas religiosas expresadas y manifestadas por los creyentes —quienes las aprenden desde el seno de sus comunidades— contribuyen a la eliminación de formas de discriminación y a la protección de minorías y sectores de la población marginados.

Además, los ejemplos señalados en las líneas que anteceden son muestra del uso del lenguaje religioso en la esfera pública informal, que bien puede traducirse en expresiones accesibles para el resto de la sociedad y, por ende, tener un impacto institucional. Son también reflejo de la importancia de prestar atención a las expresiones de la identidad religiosa en aras de tener una sociedad integrada y dirigida hacia objetivos en común. Abandonar el lenguaje y los valores religiosos implica excluir a un gran número de ciudadanos creyentes y obstaculiza las pretensiones mismas de una sociedad en donde la justicia pueda ser alcanzada.

⁴⁷ Tagliabue, John, “Anti-Mafia Priest Slain in Palermo”, *New York Times*, 17 de septiembre de 1993, disponible en: <https://www.nytimes.com/1993/09/17/world/anti-mafia-priest-slain-in-palermo.html>.

⁴⁸ Bema'aglei Tzedek, About Us, disponible en: <https://web.archive.org/web/20120125035118/http://www.mtzedek.org.il/english/AboutUs.asp> (fecha de consulta: 12 de diciembre de 2019).

⁴⁹ Vázquez, Rodolfo, *op. cit.*, p. 204.

IV. BIBLIOGRAFÍA

Artículos

- BELLOLIO, Cristóbal, “Reseña Laborde, Cécile, *Liberalism’s Religion*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2017”, *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, Chile, núm. 20, julio-agosto de 2017.
- OKIN, Susan, “Reason and Feeling in Thinking about Justice”, *Ethics*, vol. 99, núm. 2, enero de 1989.
- ROSALES, Diego I., “La identidad personal y religiosa en el espacio público”, *Revista Estudios del ITAM*, México, vol. X, núm. 101, verano de 2012.

Libros

- COHEN, Gerald, *Si eres igualitarista ¿cómo es que eres tan rico?*, trad. de Luis Arenas y Óscar Arenas, España, Paidós, 2001.
- CORTINA, Adela, *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Madrid, Trotta, 2001.
- FUKUYAMA, Francis, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, Nueva York, The Free Press, 1995.
- HABERMAS, Jürgen y RATZINGER, Joseph, *Entre razón y religión, dialéctica de la secularización*, trad. de Pablo Largo e Isabel Blanco, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- KELLERMANN, Alfred *et al. (eds.)*, *Israel Among Nations: International and Comparative Law perspectives on Israel’s 50th Anniversary*, Kluwer Law International, 1998.
- LABORDE, Cécile, “Religion in the Law: The Disaggregation Approach”, en BANITZKY y DAGAN (eds.), *Institutionalizing Rights and Religion. Competing Supremacies*, Cambridge University Press, 2017.
- OBAMA, Barack, *La audacia de la esperanza. Reflexiones sobre cómo restaurar el sueño americano*, trad. de Claudia Casanova y Juan Eloy Roca, México, Debolsillo, 2018.
- SACKS, Jonathan, *La gran alianza. Dios, ciencia y la búsqueda de sentido*, Madrid, Nagrela Editores, 2013.
- SEN, Amartya, *La idea de la justicia*, México, Taurus, 2009.
- TAYLOR, Charles, “The Politics of Recognition”, en GUTMANN, Amy (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, 1994.

- VÁZQUEZ, Rodolfo, *Teorías contemporáneas de la justicia. Introducción y notas críticas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2019.
- WALZER, Michael, *On Toleration*, Yale University Press, 1997.
- WURZBURGER, Walter S., “Foundation of Jewish Ethics”, en JACOBS, Eliezer y SHALOM, Carmy (eds.), *Covenantal Imperatives: Essays by Walter S. Wurzbürger on Jewish Law, Thought, and Community*, Jerusalén, Urim Publications, 2008.

Recursos hemerográficos

- “¿CUÁLES son los países más y menos religiosos del planeta?”, *BBC Mundo*, 13 de abril de 2015, disponible en: https://www.bbc.com/mundo/ultimas_noticias/2015/04/150413_ulnnot_encuesta_gallup_paises_religiosos_egn.
- “EL padre Solalinde, candidato al Nobel de la Paz por su defensa a los migrantes”, *La Opinión*, 11 de marzo de 2017, disponible en: <https://laopinion.com/2017/03/11/el-padre-solalinde-candidato-al-nobel-de-la-paz-por-su-defensa-de-los-migrantes/>.
- GREEN, David B., “This Day in Jewish History, 1940: Theologian who Marched with Martin Luther King Arrives in U. S.”, *Haaretz*, 20 de marzo de 2016, disponible en: <https://www.haaretz.com/jewish/.premium-1940-rabbi-civil-rights-activist-reaches-u-s-1.5420343>.
- NÁJAR, Alberto, “¿Quién es Samuel Ruiz, el controvertido obispo reivindicado por el papa Francisco?”, *BBC Mundo*, 16 de febrero de 2016, disponible en: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/02/160216_samuel_ruiz_chiapas_mexico_papa_francisco_an.
- TAGLIABUE, John, “Anti-Mafia Priest Slain in Palermo”, *New York Times*, 17 de septiembre de 1993, disponible en: <https://www.nytimes.com/1993/09/17/world/anti-mafia-priest-slain-in-palermo.html>.

Sitios de internet

- Bema’aglei Tzedek, About Us, disponible en: <https://web.archive.org/web/20120125035118/http://www.mtzedek.org.il/english/AboutUs.asp> (fecha de consulta: 12 de diciembre de 2019).
- “L’Etat, garant de la liberté religieuse laïcité”, *Vie Publique*, 26 de junio de 2019, disponible en: <https://www.vie-publique.fr/eclairage/20206-letat-garant-de-la-liberte-religieuse-laicite-loi-1905>.