

RESPECTO Y RAZÓN PÚBLICA: SOBRE LOS LÍMITES DE LA TOLERANCIA (1)

ELENA BELTRÁN PEDREIRA

Universidad Autónoma de Madrid

elena.beltran@uam.es

(Recepción: 05-06-2009; Revisión: 01-07-2009; Aceptación: 15-07-2009; Publicación: 04-12-2009)

1. TOLERANCIA, ESFERA PRIVADA, RAZÓN PÚBLICA.—2. LA RAZÓN PÚBLICA O SOBRE LA NECESIDAD DE ELABORAR LOS ARGUMENTOS DEL DEBATE POLÍTICO. NO TODO VALE.—3. RESPETO COMO RECONOCIMIENTO.—4. LAS FALTAS DE RESPETO.—5. RESPETO E «INTEGRACIONISMO».—6. TOLERANCIA, RESPETO Y RAZÓN PÚBLICA.—7. CONCLUSIONES.—8. BIBLIOGRAFÍA.

RESUMEN

La idea de partida en este trabajo es la tolerancia. Esta idea fundamental del pensamiento de la modernidad está en la base del liberalismo y de las construcciones teóricas y de sus reflejos institucionales, que articulan la convivencia de los sistemas constitucionalistas. La traducción contemporánea de la tolerancia enlaza con la idea de razón pública rawlsiana e ideas afines y está en el centro del debate sobre las exigencias y restricciones a imponer en la argumentación admisible en las instituciones. En las formulaciones de estas restricciones subyace, en algunos casos de manera más explícita que en otros, una idea, la de respeto, que está también presente en las argumentaciones que niegan la necesidad de cualquier tipo de restricción. Los vínculos que establecen

(1) Voy a referirme a algunos temas muy queridos y lúcidamente tratados en más de una ocasión y en diferentes publicaciones por Rafael del Águila: el tema de la tolerancia y sus límites, junto al tema del pluralismo, aquí con el trasfondo del auge de las religiones reivindicativas. Creo que la idea de tolerancia expuesta en estas páginas muestra semejanzas con la propuesta de Rafael del Águila en sus artículos «Tolerancia y multiculturalismo» (2002), y «La tolerancia» (2003), pues, efectivamente, en última instancia se trata de dar una relevancia especial a la esfera política y de mantener la privatización de la diferencia. Creo también que algunos de los contenidos de este trabajo nos llevarían a debatir seriamente nuestras posiciones. Esos debates ya imposibles, además de otras melancolías, son los que hacen tan dolorosa su ausencia.

las diferentes partes en controversia entre la idea de respeto y otros valores definen ideas diversas de sociedad y de derechos de las personas. Al tiempo que configuran ideas de tolerancia diferentes.

Palabras clave: Pensamiento político; razón pública; respeto; público y privado.

RESPECT AND PUBLIC REASON: ON THE LIMITS OF TOLERANCE

ABSTRACT

The starting point in this article is tolerance. This fundamental idea of modern thought is at the foundations of liberalism and its theoretical constructs and institutional reflections, articulating how people live together within constitutional systems. The contemporary understanding of tolerance links into the Rawlsian idea of public reason and similar ideas, and it is at the heart of the debate about the requirements and restrictions that institutions may permissibly impose upon argument. The formulations of these restrictions is driven by an idea of respect, sometimes more explicitly than others. This is present in arguments denying the need for any kind of restriction. The links that the different parties to the debate have established between the idea of respect and other values define divergent ideas of society and personal rights. At the same time, they configure different ideas of tolerance.

Key words: Political thought; public reason; respect; public and private.

* * *

1. TOLERANCIA, ESFERA PRIVADA, RAZÓN PÚBLICA

Una de las características definitorias atribuidas al pensamiento liberal tiene que ver con la existencia de la distinción entre esfera pública y esfera privada. En el amplio abanico de posiciones liberales esta distinción no se cuestiona, pues se considera como uno de los ejes que permiten articular una convivencia razonable entre personas con creencias heterogéneas en un mundo cada vez más plural.

La diferenciación entre una esfera pública y una esfera privada se fragua a partir de una de las ideas esenciales del pensamiento liberal, la idea de tolerancia. Podemos situar el origen histórico del liberalismo en la Reforma y en sus consecuencias, sobre todo en las controversias acerca de la tolerancia religiosa de los siglos XVI y XVII. El marco en el que se encuadra este liberalismo incipiente, adecuadamente calificado como «liberalismo del miedo» (2) es la rup-

(2) SHKLAR (1989): *passim*.

tura de la unidad de la cristiandad y las consiguientes guerras religiosas que van a desgarrar Europa.

Surge entonces la idea de tolerancia como la única capaz de suministrar el apoyo necesario para defender la posibilidad de profesar diferentes creencias y, al tiempo, convivir bajo un mismo gobierno, que ha de restringir al máximo sus intervenciones coactivas, es decir, ha de aceptar unos límites que no pueden ser traspasados. Los argumentos a favor de la tolerancia varían desde el escepticismo humanista a la imposibilidad de imponer la fe verdadera, pero coinciden en la finalidad de buscar la paz y la concordia, y lo hacen a partir del establecimiento de una estricta demarcación entre materias que pertenecen al ámbito político y los asuntos públicos, sujetas a las autoridades políticas y a sus regulaciones; y las materias ajenas a la esfera política en las que el estado no ha de intervenir, un área protegida del poder, dónde tiene su ámbito la tolerancia.

El principio de tolerancia «trabaja en» y está «vinculado a» la distinción público/privado y tiene un doble efecto, protege contra la intervención del estado en cuestiones de fe y sitúa la religión en un terreno políticamente neutral, el terreno de la conciencia, que se supone ha de inhibir a las iglesias de la intervención en el campo político (3).

Hablar de la dicotomía público-privado hoy día exige unas ciertas precisiones, pues ambos términos son ambiguos, y no está de más entrar en ellas muy brevemente. Al mencionar la idea de esfera pública podemos entender ésta como el espacio público-político o público-social, así podemos referirnos al Estado y a todo lo relacionado con su entramado institucional y coactivo, o a todo aquello que tiene que ver con las actividades sociales de interrelación entre individuos y grupos de personas que sin ser parte del Estado son, sin embargo, actividades vinculadas a discursos públicos.

Si pensamos en el término privado, y en la esfera privada, podríamos encontrarnos con la necesidad de distinguir entre privacidad y todo lo que atañe a los derechos individuales y a la esfera privada en ese sentido, que abarca la libertad religiosa, de pensamiento y de conciencia, es decir, el núcleo sobre el que se asienta la idea de tolerancia y la idea de los derechos individuales, que también conducen a la libertad de movimientos y a la libertad de mercado, y en conclusión a la economía privada. La esfera privada es además la esfera íntima en otro sentido, el de la casa, de lo familiar, de lo doméstico (4).

Para John Rawls la distinción tradicional entre público y privado plantea ciertos problemas:

«la distinción público versus no público no coincide con la distinción entre público y privado. Yo ignoro esta última: no hay algo así como una razón privada. Hay razón social — las varias razones de las varias asociaciones presentes en la sociedad

(3) GALLEOTTI (2002): 24-26.

(4) BELTRÁN (1995): *passim*.

que componen el trasfondo cultural— también hay una razón, digamos doméstica —la razón de las familias como pequeños grupos dentro de la sociedad—, y ésta contrasta tanto con la razón pública como con la social...» (5).

Los detractores del liberalismo son muy críticos con la distinción entre esfera pública y esfera privada. Por razones diversas, que van desde las esgrimidas por los sectores republicanos y comunitaristas, defensores de unas virtudes ciudadanas exaltadoras de la esfera pública-política, y no tanto de la social, pero mucho menos de la esfera privada; a las razones de una buena parte del pensamiento feminista, cuyas críticas están relacionadas con la invisibilización de las mujeres en una esfera privada-doméstica, al tiempo que se les niega en gran medida su derecho a cualquier privacidad-intimidad y, por supuesto, el acceso a la vida pública, ya sea social o política, hasta momentos muy recientes (6).

Las razones de otra índole, aducidas en estas críticas, están, a veces, unidas a las anteriores, a veces no, aunque casi siempre relacionadas con la imposibilidad de separación de las dos esferas a la hora de articular la convivencia, pues las reglas, en su inmensa mayoría, están vinculadas a creencias morales y es difícil mantener una neutralidad a la hora de legislar. Por tanto, para los críticos del liberalismo, es más deseable pensar en mantener una idea de estado que recoja ciertos valores y los imponga a las personas, dejando en un plano muy secundario la defensa de la privacidad y el derecho a la no interferencia (7).

Desde hace unos años asistimos con una cierta perplejidad al auge de las religiones y a las reivindicaciones cada vez más combativas de sus adeptos. La ola de las propuestas multiculturalistas arrastró también a los grupos religiosos. Las críticas a la propuesta teórica liberal van unidas a la descalificación del sistema institucional de las democracias liberales por no ser capaz de asumir, desde el punto de vista de los representantes de los grupos identitarios de todo tipo, sus reivindicaciones legislativas o, si las legislaciones contradicen sus preceptos internos, las exenciones necesarias para preservar su integridad como grupos. Una de las paradojas de estos planteamientos consiste en utilizar como parte fundamental de sus argumentos descalificadores y reivindicativos el aparato conceptual del liberalismo, con la finalidad de ganar terreno, precisamente contra ese liberalismo (8).

Durante un tiempo parecía que la privatización de la religión, en ese sentido más rawlsiano de apartamiento hacia un ámbito de razones sociales, más próximas a la privacidad-intimidad, era una vía sin vuelta, las sociedades europeas avanzadas seguían esa línea, y si bien en relación con el mundo en general no

(5) RAWLS (1996 [1993]): 255 nota 7.

(6) PATEMAN (1996 [1989]): 31-32.

(7) Ésta sería una postura que suscribiría cierto comunitarismo, como tal vez Alisdair MACINTYRE (1981); o Michael SANDEL (2008); y no la suscribirían sin muchas matizaciones Charles TAYLOR (2004); o Michael WALZER (1997).

(8) BELTRÁN (2008): 58.

era mayoritariamente aceptada, el itinerario parecía trazado y su seguimiento sólo era una cuestión de tiempo. Sin embargo, desde los años ochenta del pasado siglo las cosas han cambiado. El proceso de secularización, de irresistible marcha hacia la laicidad (9), parece no sólo detenido, sino en franco retroceso. En todos los lugares, incluida la Europa descreída, es recurrente la pregunta acerca del papel de la religión y del lugar que ha de ocupar, si ha de privatizarse del modo más acorde con el pensamiento ilustrado y la modernidad liberal, o si ha de ocupar de nuevo un lugar en el espacio público (10).

Así las cosas, el concepto de tolerancia sigue siendo relevante en la actualidad, aunque el término no está tan presente en los debates más recientes que prefieren otros términos con los que la tolerancia mantiene una estrecha relación. La razón pública es uno de esos términos, «el uso público de la propia razón». Si la razón humana es la autoridad en su actividad crítica, y si esta razón está distribuida entre personas capaces de llevar a cabo esta actividad, entonces la práctica de la tolerancia es la precondition para la autoridad de la razón.

En sus inicios la idea de tolerancia estaba centrada en el contenido y los fines de las acciones del gobierno. En la filosofía política contemporánea el centro de atención se desplaza a los fundamentos o justificaciones de las decisiones políticas democráticas. Una de las cuestiones centrales en los debates actuales es en qué medida los políticos y los ciudadanos pueden apelar a las doctrinas religiosas en las discusiones públicas, defendiendo o votando cuestiones que implican legislaciones o medidas coactivas (11).

El tema de la razón pública y la religión está generando una numerosa bibliografía que podemos agrupar en un bloque «laico», es decir, claramente vinculado a una idea de un estado y una religión separados (12), que parte de la premisa de que el respeto por la libertad e igualdad de los ciudadanos implica

(9) Voy a utilizar este término con el significado de no confesionalidad estatal o neutralidad en su caso y haciendo una diferenciación con el término «laicismo», en un sentido similar al uso que tratan de imponer desde sus textos doctrinales los miembros de la iglesia católica, aunque sin la reprobación ética que añaden. Es decir, laicismo se refiere a opiniones críticas, y no necesariamente beligerantes, frente a las religiones y lo utilizaré indistintamente con el término secularización, RUIZ MIGUEL (2007): 43-47).

(10) Aparece y se consolida cada vez más en los debates contemporáneos un término de difícil traducción «postsecular» (tal vez sería correcto decir postlaico, pero no parece que nadie tenga demasiado interés en esta traducción). Este término en el contexto de la teoría política puede tener un aspecto empírico a la vez que normativo. En el aspecto empírico hace referencia a los órdenes sociales que han emprendido procesos de secularización en los últimos doscientos o trescientos años, pese a lo cual los aspectos religiosos siguen moldeando las identidades de sus habitantes y parece improbable que tal situación cambie en el futuro inmediato. Autores como Habermas utilizan el término postsecular en su teoría política en un sentido normativo que defiende un modelo de derecho y de políticas no excluyente con respecto a los argumentos religiosos en el debate público; COOKE (2007): 227.

(11) BOETTCHER (2009): 7.

(12) La terminología utilizada no quiere decir que no haya autores creyentes o vinculados a religiones en el bloque laico. Y, al contrario, podemos encontrar autores con credenciales no

que la coacción ejercida por el poder político ha de ser justificada por las razones correctas. Y para serlo han de ser razones no sectarias, y han de satisfacer ciertos criterios como razonabilidad, publicidad, secularidad, o aceptabilidad racional por los demás. Suele unirse a esta idea, y aquí está la gran discusión, la exigencia de restringir las apelaciones a los argumentos y razones religiosas. Esta limitación supone que los ciudadanos o los políticos en relación con ciertos temas especialmente importantes han de abstenerse de apelar a justificaciones de índole religiosa, cuando la decisión en juego lleve implícita la aprobación de normas que pueden implicar el uso de la coacción (13). En general, por parte de estos autores el tipo de restricciones que defienden no supone la completa exclusión del papel de la religión en la vida pública, ni siquiera del discurso político, aunque exigen en esos casos una cierta condición (*provisio*) que regule el uso justificatorio de las doctrinas religiosas.

En el bloque «religioso» nos vamos a encontrar con categorías diversas de críticas (14). Una línea crítica desafía los criterios normativos y epistémicos vinculados a las concepciones liberales, y cuestiona ciertas interpretaciones acerca de temas como la razonabilidad de los ciudadanos o pone en tela de juicio la idea de que las razones de ciudadanos y funcionarios han de ser convincentes para toda una comunidad política en lugar de usar razones diferentes para diferentes audiencias (15). Otras líneas de crítica llaman la atención sobre el nivel de exigencia de las posiciones defensoras de las restricciones, pues suponen unos ciudadanos capaces de manejar contrafácticos y hacer distinciones matizadas en sus juicios, además de deslindar si el apoyo a la legislación y a las medidas políticas puede mantenerse en ausencia de la base religiosa y de solventar, las lagunas que esta ausencia pueda crear. Las cargas para los ciudadanos religiosos asociadas a estas dificultades son consideradas como excesivas por este sector de la crítica (16). No faltan los que recuerdan que en muchas ocasiones los grupos religiosos encabezaron las luchas civiles contra la injusticia, argumentando en términos religiosos. Insisten por esto en que privar a los ciudadanos religiosos de la posibilidad de seguir participando en la vida política en tanto que religiosos, empobrecería ésta y dejaría fuera importantes elementos de diálogo. Finalmente, entre las objeciones más conocidas al sector laico está la que alude a la pretensión de muchos ciudadanos religiosos de organizar la totalidad de sus vidas de acuerdo con sus creencias, que se vería desactivada por los argumentos restrictivos, lo que supondría unos costes excesivos para sus identidades.

religiosas impecables en el bloque religioso. Es simplemente una cuestión de posiciones con respecto al papel público de la religión.

(13) BOETTCHER (2009): 8.

(14) Tomo este catálogo principalmente de BOETTCHER (2009): 9-10.

(15) EBERLE (2002).

(16) En relación con este tipo de argumentos Jürgen Habermas elabora un intento de conciliar posiciones en algunos escritos recientes, HABERMAS (2006); sobre algunos problemas de la propuesta de Habermas, BELTRÁN (2008): 47-62.

En las páginas siguientes se examinarán algunas de estas críticas, después de describir las características principales de la idea de razón pública y el significado del respeto como reconocimiento, para, finalmente, esbozar una concepción de la tolerancia que mantenga, por una lado, la necesidad de ciertas restricciones en el discurso político e institucional y, por otro lado, no vulnere la idea de respeto como reconocimiento.

2. LA RAZÓN PÚBLICA O SOBRE LA NECESIDAD DE ELABORAR LOS ARGUMENTOS DEL DEBATE POLÍTICO. NO TODO VALE

En la línea de John Rawls en el *Liberalismo político* (17) o en «La razón pública revisitada» (18), se sitúan autores como Robert Audi, Bruce Ackerman, Joshua Cohen, Amy Gutmann, Charles Larmore, Stephen Macedo o Cass Sunstein (19). John Rawls entiende que su idea de «razón pública» es consustancial a la idea de una «democracia constitucional bien ordenada» dado que una de las características de esta democracia es la existencia del pluralismo razonable. Las dificultades para alcanzar acuerdos entre los ciudadanos cuando las doctrinas comprensivas, de cualquier tipo, pero especialmente las religiosas, están en juego, aconsejan que se restrinjan las razones que se pueden aducir cuando se trata de tomar decisiones acerca de cuestiones políticas fundamentales. Estas cuestiones serían las denominadas esencias constitucionales y cuestiones de justicia básica, es decir, los principios que definen la estructura general del estado y el proceso político: los poderes legislativo, ejecutivo y judicial; el alcance de la regla de las mayorías; y la igualdad de derechos y libertades básicas de los ciudadanos que las mayorías han de respetar; así como el mínimo social que cubra las necesidades básicas de los ciudadanos (20).

En los foros en los que se deciden este tipo de cuestiones, los actores han de evitar que sus argumentos procedan únicamente de sus creencias, es decir los argumentos del debate político han de ser elaborados de tal modo que ciudadanos de diferentes creencias puedan comprenderlos y, si es el caso, aceptarlos, pues no están sostenidos únicamente en creencias particulares.

Los aspectos que señala Rawls para definir y defender su idea de la razón pública son: su aplicación a cuestiones fundamentales; su aplicación a funcionarios públicos (magistrados de los altos tribunales incluidos) o a candidatos políticos; un contenido basado en concepciones razonables de justicia; su aplicación en los debates sobre normas coactivas que se van a convertir en leyes legítimas de una sociedad democrática; y el control ciudadano para satisfacer el

(17) RAWLS (1996 [1993]): 262-265.

(18) RAWLS (2001 [1999]): 155.

(19) Enumerados por Paul WEITHMAN (2002): 6.

(20) RAWLS (1996 [1993]): 262-265.

criterio de reciprocidad (21). La idea de razón pública no se aplica, sin embargo, a lo que Rawls denomina *background culture*, es decir, que en el debate público entre ciudadanos, incluyendo también a los medios de comunicación social, no rigen las restricciones en las argumentaciones que impone la razón pública. Aunque al hablar de la posibilidad de comprensión de la idea de razón pública de los ciudadanos que no son funcionarios públicos, el mencionado autor nos dice que los ciudadanos tienden a verse a sí mismos como si fuesen legisladores ideales. No acaba de quedar del todo claro si los ciudadanos pueden o no estar exentos de razonar y articular argumentos con restricciones. Tal vez lo que Rawls pretende decirnos es que si bien no hay una exigencia de restricción tan clara como en los foros citados anteriormente, siempre en relación con los temas de esencias constitucionales, tendría que tenderse en esos debates públicos al ideal de razón pública.

«¿Cómo es posible que los creyentes en doctrinas religiosas o de otro tipo apoyen un régimen constitucional incluso cuando dichas doctrinas se pueden ver afectadas por ese régimen y declinar?» La respuesta que nos brinda Rawls se apoya en la idea de que los seguidores de las doctrinas religiosas han de comprender y aceptar que «la única manera justa de asegurar la libertad de sus partidarios en armonía con las libertades iguales de otros razonables ciudadanos libres e iguales es la de apoyar una democracia constitucional razonable» y, en consecuencia, la aceptación de la idea de razón pública (22).

No equivale exactamente la razón pública a lo que podríamos denominar razón laica, los valores del liberalismo político conforman esta razón, y cabe incorporar al debate político en determinados momentos la doctrina religiosa con la condición o estipulación (*proviso*) de que ofrezcamos las razones públicas (no procedentes de nuestras creencias religiosas) que sustenten los principios o criterios que nuestra creencia religiosa dice preferir. No se trata ni de razones filosóficas ni de razones religiosas, sino de razones públicas que proceden de «una razonable concepción política de la justicia que especifica unos derechos civiles, los cuales son siempre materia constitucional esencial». Se puede entender tal vez mejor con el ejemplo que ilustra todas estas precisiones, se trata del debate sobre el matrimonio homosexual, y si ha de ser excluido o incluso han de ser castigadas las relaciones homosexuales como delito. La respuesta no ha de proceder ni de concepciones filosóficas ni de concepciones religiosas, sino de la respuesta a la pregunta de si las legislaciones que persiguen la homosexualidad o excluyen el matrimonio homosexual violan los derechos civiles de los ciudadanos democráticos libres e iguales (23).

En la idea de democracia constitucional bien ordenada está implícita para Rawls la idea de democracia deliberativa, y en cualquier idea de democracia

(21) RAWLS (2001 [1999]): 156.

(22) RAWLS (2001 [1999]): 174-176.

(23) RAWLS (2001 [1999]): 168, 171-172, y nota 16, p. 171.

deliberativa existen unos límites a las razones con las que los ciudadanos pueden sustentar sus opiniones políticas, han de ser razones coherentes con «el tratamiento de los demás ciudadanos como si fueran iguales» (24).

3. RESPETO COMO RECONOCIMIENTO

La razón de actuar con límites en la esfera pública y de estar obligado a mantener una posición no beligerante con razones propias de una creencia viene fundada en el criterio de reciprocidad en relación con el respeto de los términos de cooperación pactados.

«Cuando en materia constitucional o de justicia básica todos los funcionarios competentes actúan según la razón pública, la expresión jurídica de la opinión mayoritaria es ley legítima. Tal vez no sea la más razonable o apropiada para cada uno pero es política y moralmente obligatoria y como tal ha de ser aceptada» (25).

El núcleo de la idea de reciprocidad es, como nos recuerdan Gutmann y Thompson, la idea de respeto mutuo, esta idea permite una cooperación en términos de equidad. Como la tolerancia, el respeto es una forma de acuerdo en el desacuerdo, aunque ciertas formas de respeto pueden ser más exigentes que la tolerancia (26).

¿Puede alguna idea de respeto fundamentar la existencia de restricciones en el discurso político? ¿O debe fundamentar exactamente la idea contraria, es decir, la idea que supone la necesidad de expresar todas y cada una de las particularidades y creencias en todos los grados posibles de razonabilidad, pues cualquier restricción en la argumentación atenta contra el respeto debido a las personas?

Lo que subyace en el planteamiento de Rawls es una idea de respeto que arranca de la ética kantiana, en la cual el respeto por la moral implica tratar a las personas, incluido uno mismo, siempre como fines en sí mismos y nunca como medios. La manera más sencilla de interpretar esta idea consiste en entender que se ha de respetar a las personas como tales. Dentro de lo que consideraríamos una teoría general del respeto a las personas podemos hacer una distinción entre dos modos diferentes en que una persona puede ser objeto de respeto:

«existe una clase de respeto que corresponde a un número de cosas diferentes y que consiste, en general, en una disposición a sopesar de un modo apropiado en nuestras deliberaciones alguna característica de la cosa en cuestión y a actuar en consecuencia. La ley, nuestros sentimientos, las instituciones sociales... son ejemplos de este

(24) RAWLS (2001 [1999]): 163, nota 17.

(25) RAWLS (2001 [1999]): 161.

(26) GUTMAN Y THOMPSON (1996): 80.

tipo de respeto. Puesto que esta clase de respeto consiste en dar una consideración apropiada o un reconocimiento a alguna característica del objeto de la deliberación acerca del curso de acción a tomar, este respeto se denomina respeto como reconocimiento (*recognition respect*)» (27).

A todas las personas les corresponde este tipo de respeto, es decir, a cada persona corresponde respeto como reconocimiento, lo cual significa que cada uno ha de ser tomado en serio y a su vez tomar en serio a las demás personas como seres que deliberan sobre qué han de hacer. Respetar a las personas en el sentido que se da al respeto como reconocimiento consiste en dar el peso adecuado al hecho de que son personas. Una definición más estricta del respeto como reconocimiento lo concibe como una actitud moral. Respetar algo es considerar que existen restricciones en la aceptabilidad moral de las acciones conectadas con el objeto del respeto

«y es crucial considerar tal restricción como no incidental, sino como surgida del rasgo o del hecho en cuestión. Uno no es libre, desde un punto de vista moral, de actuar como quiera en cuestiones que atañen a algo o alguien que es objeto de respeto como reconocimiento» (28).

Hay otro modo de entender el respeto: «a diferencia del respeto como reconocimiento, su objetivo exclusivo son personas o características que manifiestan una excelencia o un compromiso en el seguimiento de un objetivo específico». Se trata en este caso de un tipo de respeto que podemos denominar respeto apreciativo (*appraisal respect*), y en muchas ocasiones cuando se habla de que alguien merece respeto, se refieren a esta clase de respeto. Al contrario del respeto como reconocimiento, este tipo de respeto no consiste en un cierto comportamiento, o en enjuiciar qué es lo apropiado, consiste en la apreciación misma. Esta idea de respeto como valoración está relacionada con la idea de virtud (29). La distinción entre respeto apreciativo y respeto como reconocimiento nos permite afirmar que todas las personas han de ser respetadas por el hecho de ser personas (respeto como reconocimiento), y que las personas merecerán más o menos respeto en virtud de sus características personales (respeto apreciativo) (30).

Al respetar a otra persona en el sentido del respeto como reconocimiento, estamos aceptando su estatus como un miembro igual de la comunidad moral y eso nos hace responsables del otro. Para Darwall esta idea de respeto está caracterizada por cuatro ideas interconectadas: una demanda (*claim*), la autoridad para hacerla, la razón de la segunda persona implicada, implícita en ella, y nuestra responsabilidad con los demás. De acuerdo con este autor, es la idea de

(27) DARWALL (1977): 38.

(28) DARWALL (1977): 40.

(29) DARWALL (1977): 38, 39.

(30) DARWALL (1977): 46.

dignidad como «nuestro valor inestimable» la que exige el respeto de los demás como personas (31).

Las personas tienen compromisos, proyectos, objetivos y valores, independientemente de cuáles sean las fundamentaciones que les inspiran, y todo esto es central en su identidad y visión del mundo y en su proyecto vital, el proyecto que dota de significado a una vida. Normalmente no surge todo esto de un individuo aislado, sino que tiene que ver con la existencia de vínculos sociales y culturales y, por supuesto, religiosos que pueden derivar de doctrinas, prácticas comunes e instituciones compartidas por un grupo. El respeto por los demás exige un reconocimiento de este entramado de relaciones que dan significado a una vida (32).

«respetar a los conciudadanos es considerarlos como iguales en el proceso de deliberación y en la consiguiente legislación y esto implica la búsqueda de justificaciones para la organización del poder político que todos puedan aceptar razonablemente. No es necesario intentar la aparentemente imposible tarea de establecer razones que acepten todos los ciudadanos razonables; más bien se trata de buscar razones que tengan un peso justificatorio suficiente y que otros puedan aceptar de modo consistente con su estatus de ciudadanos libres e iguales comprometidos en unos términos equitativos de cooperación» (33).

La importancia de subrayar los aspectos relacionados con la igualdad en las relaciones de los ciudadanos en las democracias viene de la necesidad de justificar las decisiones políticas. La característica del poder político es la posibilidad de imponerse coactivamente y por tanto también la posibilidad de plantear exigencias que pueden afectar a aspectos muy importantes de nuestras vidas. De ahí el interés de todos en poder manifestar opiniones y en poder participar en el procedimiento de toma de decisiones. La exigencia de que los ciudadanos avalen doctrinas comprensivas, más o menos sectarias, para avalar razones justificatorias sobre políticas que atañen a cuestiones fundamentales, es una falta de respeto a su estatus de ciudadanos libres e iguales (34).

El argumento del respeto nos dice que los ciudadanos que respetan a los demás como seres libres e iguales han de decidir las cuestiones políticas fundamentales intentando buscar justificaciones vinculadas a argumentos comprensibles y por tanto aceptables para todos los ciudadanos, cualesquiera que sean sus creencias. Es cierto que esto no demuestra que esta exigencia implique la coincidencia exacta con la idea de razón pública de Rawls, ni con las otras posiciones próximas, y en todo el entramado presupuesto en esa idea de razón pública, como nos recuerdan algunos críticos (35). Ni tampoco el argumento

(31) DARWALL (2006): *passim*.

(32) DARWALL (1977): cit.

(33) BOETTCHER (2007): 231.

(34) GUTTMAN y THOMPSON (1996): 57.

(35) WEITHMAN (2002): 124-170.

del respeto responde a la cuestión fundamental de por qué hemos de comprometernos con el respeto por las personas y en consecuencia con la idea de los ciudadanos como seres libres e iguales (36).

4. LAS FALTAS DE RESPETO

Entre las críticas del bloque religioso citadas hay una, la última mencionada en ese catálogo reproducido unas líneas más arriba, que ha recibido una cierta atención porque representa una posición que reivindica la imposibilidad de restringir el tipo de argumentos a utilizar. El referente polémico de uno de los autores más representativos de esta posición, Nicholas Wolterstorff, es básicamente Rawls, aunque el debate del que cito argumentos es un debate entre Wolterstorff y Robert Audi (37).

Para Rawls, el modo de mostrar el debido respeto por los demás es tratarlos como seres libres e iguales. No hacerlo es faltar al respeto y eso es algo moralmente incorrecto. La idea de reconocimiento que aparece en *El liberalismo político* está basada, nos dice Wolterstorff en «la moralidad del respeto». El punto de vista desde el que habla Rawls es el punto de vista del hablante, pero hemos de preguntarnos si el hablante al ofrecer razones desde su propia perspectiva a alguien cuya perspectiva es diferente está respetando la libertad e igualdad del oyente. Supongamos que nos ponemos en la perspectiva del oyente. Supongamos, además, que como oyente, me ofrecen razones procedentes del punto de vista comprensivo del hablante, y que estoy persuadido de la impropiedad moral de tal comportamiento, y por eso dejo las observaciones a un lado con el comentario de que no respetan mi estatus de persona libre e igual. Sólo ante la oferta de argumentos procedentes de una fuente independiente (la razón pública) siento respetado mi estatus. Tal respuesta puede ser profundamente irrespetuosa a su vez, pues no se está respetando a una persona en sus particularidades. Se trata a alguien en sus peculiaridades como no merecedor de respeto en sus justificaciones. ¿No merecen respeto las personas en sus particularidades nacionales, de clase o de género? ¿No merecen que se les interroge acerca de sus perspectivas y que se les escuche lo que quieran decir? Porque nuestras particularidades son las que constituyen lo que somos y constituyen nuestras identidades narrativas ¿No sería enriquecedor para el discurso público? (38).

Llama la atención en esta línea, un artículo de Jürgen Habermas en el que critica las exigencias que suponen para los ciudadanos las condiciones que imponen los defensores de la idea de razón pública. Porque éstos piden a los ciu-

(36) BOETTCHER (2007): 233.

(37) WOLTERSTORFF (1997).

(38) WOLTERSTORFF (1997): pp. 110-111.

dadanos que suplementen sus declaraciones públicas acerca de sus convicciones religiosas con declaraciones equivalentes en un lenguaje no religioso accesible para todos, de manera que, en última instancia, lo que están haciendo es plantear que cuando los ciudadanos religiosos actúen como votantes, lo hagan guiados por consideraciones laicas. Lo cual, entiende Habermas, equivale a ignorar «las realidades de una vida devota, de una existencia basada en las creencias». Y, añade, «el estado liberal no debe transformar el requisito de la separación institucional entre religión y política en una carga psicológica y mental indebida para aquellos ciudadanos que sigan una fe». Se exige a los creyentes una capacidad, la de considerar reflexivamente su propia fe y relacionarla con puntos de vista no religiosos, algo así como «una condición institucional de traducción» («*institutional translation proviso*») (39).

Habermas afirma que el estado liberal tiene interés en la participación pública y política de las voces religiosas, sin constricciones, porque esos ciudadanos pese a su lenguaje religioso se entienden a sí mismos como parte de una *civitas terrena*, lo cual les legitima para ser autores de las leyes que han de obedecer, aunque el lenguaje religioso implique siempre la necesidad de respetar la «condición de traducción». Para cumplirla pueden necesitar la ayuda de sus conciudadanos, y todos, los de otras religiones o los laicos siempre pueden aprender algo de las contribuciones religiosas. Los discursos religiosos pueden ser portadores de contenidos de verdad que se pueden trasladar al lenguaje político común. Pero ha de existir este traslado a través de la traducción, y ésta ha de tener lugar antes de la entrada en el Parlamento. La traducción ha de ser concebida como una tarea cooperativa en la que han de participar los ciudadanos no religiosos, porque de otro modo se estaría creando una situación asimétrica al imponer una carga adicional a los religiosos. Se les estaría faltando al respeto como ciudadanos libres e iguales, pues los argumentos procedentes de los religiosos no serían tomados en cuenta en la agenda política (40). Para que no se consume esa falta de respeto Habermas pide a los ciudadanos no religiosos un esfuerzo, el de traducción, que va más allá del respeto como reconocimiento y de la mera tolerancia.

Hemos visto que Wolterstorff utiliza el argumento del respeto a la identidad y a las particularidades, pues desde su punto de vista la idea de razón pública no las toma en consideración. ¿Es así realmente? No parece que la idea de razón pública descarte la posibilidad de que existan discursos no institucionales en los que cada cual pueda hacerse escuchar y dar rienda suelta a sus particularidades identitarias de todo tipo, y tampoco conviene olvidar que las restricciones se aplican a una serie de cuestiones, como las esencias constitucionales y los temas de justicia básica, que son importantes, son las más fundamentales que concierne a la convivencia en un estado democrático y liberal, pero no son todas las

(39) HABERMAS (2006): 9-10.

(40) HABERMAS (2006): 10-11.

cuestiones posibles. Ni parece excluir Rawls la libertad de expresión para que alguien exponga públicamente las relaciones entre determinados tipos de decisiones políticas y sus posiciones comprensivas o su estatus identitario si lo considera necesario. Aunque precisamente lo que trata de evitar es que entren en los foros institucionales los conflictos entre doctrinas rivales, sin filtros ni traducciones y en sus propios y casi siempre inconciliables términos.

¿Es perjudicial para los grupos minoritarios, ya sean religiosos, culturales o de cualquier tipo de identidad posible, la idea de razón pública? La respuesta más adecuada debería ser negativa, por una razón importante, porque las instituciones políticas democráticas nunca son completamente neutrales, siempre hay una cultura dominante que se ve reforzada por las prácticas sociales mayoritarias, y de modo más o menos subrepticio se refleja en decisiones diversas, por ejemplo al decidir los días de vacaciones oficiales, o un tipo de educación, o el derecho de familia o la religión más favorecida. Toda la ordenación social está hecha a medida y con las pautas de esa cultura dominante.

Si se acepta la idea de razón pública, entonces veremos que hay que buscar justificaciones políticas para todas las decisiones, no valen las apelaciones a las tradiciones o a las costumbres, o incluso a mayorías sin más precisiones. Es necesaria una actitud reflexiva que inevitablemente lleva a hacer preguntas acerca de los demás, los de otras religiones o culturas que comparten el mismo espacio político para saber cuáles son los puntos comunes y todo ello puede conducir a una mejora en la deliberación y en la toma de decisiones (41). Desde el punto de vista de los miembros de las culturas minoritarias la razón pública proporciona recursos conceptuales para diagnosticar y desafiar las formas de injusticia particulares. La razón pública suministra, además, recursos para deliberar y defender leyes y políticas que pueden encajar perfectamente en las denominadas políticas del reconocimiento si consideramos que en gran medida éstas están vinculadas al principio de igualdad legal (42).

Habermas llama la atención, además, sobre «las realidades de una vida devota, de una existencia basada en las creencias». No ignora las objeciones presentes en los escritos de Wolterstorff, y en otros autores de su misma línea. La objeción de estos autores arranca del convencimiento de que las personas religiosas han de actuar como tales en todos los ámbitos y en todos los momentos de sus vidas, porque son las convicciones religiosas las que van a dar sentido a todas sus actividades y a todas sus elecciones personales. Esta exigencia parece entrar en contradicción con la necesidad de restringir los argumentos que pueden utilizar en cuestiones fundamentales del ámbito político. La asimetría irrespetuosa con los creyentes estaría agravada por la imposibilidad de comprender las exigencias de la fe, o de las variadas fes. Y en relación con esta crítica vamos a encontrar problemas más serios.

(41) BOETTCHER (2007): 240.

(42) RAWLS (1996 [1993]): 450.

5. RESPETO E «INTEGRACIONISMO» (43)

Existen ciudadanos que claman por una existencia integrada religiosamente. Los partidarios de la integración-integridad se sienten no respetados y alienados porque son forzados a vivir una existencia con una vida dividida entre el creyente y el ciudadano. Quieren estos creyentes poder conducir sus vidas de acuerdo con las leyes y autoridades religiosas en todas y cada una de las esferas de la vida cotidiana, y, además, ver su fe reflejada en la vida pública (44).

Los fundamentalistas protestantes, islámicos, católicos o judíos rechazan sin contemplaciones cualquier veleidad separatista entre iglesia y estado. Éstos son los más extremistas entre los «integracionistas», viven entre preceptos religiosos que ocupan todas y cada una de las esferas de su vida, dejando a un lado todo lo profano y considerando en muchos casos a las democracias como regímenes ateos y nihilistas. Sus demandas y sus argumentos nos retrotraen a un mundo premoderno. Sin embargo, en muchos lugares actualmente avanzan diversas versiones del «integracionismo-integrismo» entre los grupos religiosos tradicionales y también en las nuevas religiones.

Lo sorprendente es que los desafíos que plantean ciertos integracionistas a los arreglos de las democracias liberales no los fundamentan siempre totalmente en términos estrictamente teológicos o de leyes y doctrinas religiosas. Lo cual no deja de ser paradójico, pues estos desafíos tienen como objetivo la visibilidad y expansión de doctrinas y leyes teocráticas en los estados, aunque, por otro lado, este modo de argumentar dejando al margen la teología parece demostrar la posibilidad, e incluso la necesidad, de una idea de razón pública. Tampoco se ven a sí mismos en todos los casos como antidemocráticos. Más bien al contrario, piensan que refuerzan la democracia, pues, nos dicen, la fe redundante en beneficio de todos.

La preocupación más básica de los integracionistas es acabar con la fragmentación y restaurar la unidad entre política y moral. Los integracionistas en las democracias actuales se sienten ciudadanos de segunda no suficientemente respetados, pues han de esconder una parte de su personalidad, la más auténtica, según ellos, debido a los obstáculos constitucionales que existen para la integración política de su fe. De ahí su objetivo: que haya alguna forma de refrendo político a la religión, ya sea reconociendo públicamente a la religión dominante o con un régimen activo de pluralismo religioso. No es necesario que se adopte una religión en particular, sino la religión en general, o las prác-

(43) «Integralism» es el término que, entrecomillado, utilizan autores como Rosenblum o Boettcher, no parece un término existente en inglés. Pero creo que estos autores pretenden distinguir una gradación de partidarios de la integración, y también de una cierta idea de integridad, desde los fundamentalistas, a otros menos radicales.

(44) En este punto sigo a Nancy ROSENBLUM (1992), pp. 15-21.

ticas religiosas de cualquier tipo, o puede bastar una actitud claramente favorecedora para todo lo religioso.

Un modo de lograr sus fines es prometiendo una regeneración moral a través de la fe. Los integracionistas no tienen que afirmar necesariamente que no existe moral sin religión, pero pueden insistir en que las creencias y asociaciones religiosas fortalecen la conducta moral y compensan por los fallos de los valores, instituciones y autoridades laicas. De manera que buscan legitimarse a través de sus actividades en la sociedad civil. Exigen al estado que no interfiera en el modo de llevar sus asuntos internos, para que no se socave su autoridad con sus feligreses, y al tiempo colaboran en actividades como la educación, naturalmente desde una posición confesional, que desean y consiguen en muchos casos financiar con fondos públicos. Ofrecen además cierto tipo de servicios asistenciales, con la finalidad de demostrar el valor de la religión como factor de motivación para actuar correctamente. La enseñanza que extraen los integracionistas de sus propias posiciones es que, frente a la separación de iglesia y estado, lo deseable y lo que conduce a una sociedad mejor es el reconocimiento y el apoyo al pluralismo religioso, pues sólo esto producirá una comunidad política más armoniosa.

No faltan los integracionistas que reivindican un papel cívico para la religión. Defienden el papel de los grupos religiosos como promotores de la virtud cívica. Se ven como los promotores de la responsabilidad cívica frente al mundo de los derechos individualistas y egoístas. Aunque no dejen de invocarlos cuando les parecen útiles, como cuando les interesa la defensa de las libertades de los padres para educar a sus hijos, en escuelas religiosas por supuesto, apelando a todo tipo de razones, no necesariamente teológicas. Consideran más democrática la educación religiosa con fondos públicos que la educación pública laica porque la segunda imparte una educación cívica poco comprometida mientras que la educación religiosa suministra una batería de valores que pueden servir para reforzar las virtudes cívicas.

Este tipo de integracionismo fomenta la participación política de los creyentes, pues la religión enriquece el discurso democrático, porque los grupos religiosos tienen aportaciones valiosas que hacer a la esfera política. Es habitual recordarnos en estos casos las actuaciones de las iglesias en relación con el movimiento abolicionista o la desaparición del apartheid en Sudáfrica, pero no hay que olvidar otras actuaciones no tan gloriosas como el papel de las iglesias en el apoyo de represiones y guerras civiles en países como España o algunos de América del Sur. O los discursos discriminatorios desde algunas religiones hacia otras o hacia personas de sus propios grupos, mujeres y homosexuales, por ejemplo. Por eso podemos preguntarnos acerca de si las identidades religiosas son tan inofensivas como se presentan a sí mismas a la hora de cuestionar las restricciones que se les aplican en el constitucionalismo liberal.

Los desafíos «integracionistas-integristas» más severos son los que pretenden un reconocimiento público de una fundamentación religiosa de la autoridad

y de los valores seculares. La democracia tiene para estos ciudadanos un fundamento sagrado y las leyes han de estar inspiradas en sus contenidos por los preceptos de la fe. Es la defensa de las iglesias «establecidas» y de una idea de democracia con un compromiso religioso y de la religión como único garante, ya se entienda la democracia como un compromiso con una única religión o con la religiosidad en general.

Para Nancy Roseblum los tipos de integracionismo moral y cívico buscan remozar una idea de virtud a través de un impacto directo sobre los individuos construyendo redes de fe y de trabajo social desde la base. El otro tipo de integracionismo-integrismo está más claramente enfocado a obtener una porción de poder político así como el poder social a través del control de la legislación y de la arena pública. Para ello no se regatean esfuerzos en la formación de partidos religiosos, apoyo a candidatos que prometen ayudar en el cumplimiento del programa teológico, en definitiva en la alteración de la vida pública democrática desde su cúspide (45). No necesariamente tienen que estar separados los tres tipos de integrismo, el moral y el cívico pueden ser medios para otros fines más cercanos al objetivo de lograr un papel político más destacado.

La conclusión de Roseblum es que no todas las demandas de la fe son compatibles con la ciudadanía democrática. Los grupos religiosos no siempre están comprometidos con la tolerancia. Cuando los integracionismos entren en contradicción con las reglas de los estados democráticos y pongan en riesgo la estabilidad política y la legitimidad, el gobierno está justificado para imponer límites y regulaciones (46).

La pregunta que tendríamos que hacernos nosotros es acerca de la compatibilidad de respetar a estos grupos en los términos que ellos demandan y, al tiempo, una construcción de la razón pública al modo rawlsiano. Parece claro que existen serias dificultades de conciliación con las descripciones que Roseblum nos brinda de los integracionistas del último tipo mencionado, con los que directamente quieren hacerse con el poder político para acabar con el pluralismo.

«... diremos que una doctrina de este tipo es no-razonable: proponer usar el poder político público —un poder del que los ciudadanos participan en pie de igualdad— para imponer un punto de vista que afecta a las esencias constitucionales, y respecto del cual los ciudadanos, en tanto que personas razonables, no pueden sino diferir sin posibilidad de compromisos. Cuando hay una pluralidad de doctrinas razonables, no es razonable —por decir lo menos— pretender usar las sanciones del poder estatal con objeto de corregir o aun castigar a aquellos que discrepan de nosotros» (47).

Es más dudoso lo que puede ocurrir en los otros casos, pues cabe que los ciudadanos religiosos construyan sus redes sociales y participen en la vida pública no política en tanto que religiosos, elaborando sus discursos internos e

(45) ROSENBLUM (1992): p. 20.

(46) ROSENBLUM (1992): 21.

(47) RAWLS (1996 [1993]): 170.

incluso sus discursos públicos no institucionales en términos religiosos, pues son ciudadanos que pueden ejercer esas libertades en tanto que tales ciudadanos. No tienen que renunciar a su integridad y a su conciencia ni siquiera cuando quieran alterar las reglas del juego político en los asuntos de esencias constitucionales y de justicia básica. En ese caso los creyentes han de traducir sus argumentos al lenguaje no religioso, a los términos de las virtudes cívicas y de los derechos individuales, como hemos visto que hacen con más frecuencia de lo que aparentan este tipo de reivindicaciones, porque esa traducción a un lenguaje laico no supone una falta de respeto, es más bien una muestra de la idea de respeto mutuo, debido en la convivencia y necesario en la cooperación social, que en todo caso les permite seguir actuando de acuerdo con sus motivaciones religiosas e incluso ganar seguidores, al darles acceso a más personas.

6. TOLERANCIA, RESPETO Y RAZÓN PÚBLICA

La idea de razón pública es una respuesta al pluralismo que caracteriza a las sociedades contemporáneas. Y busca la incorporación al consenso político del mayor número posible de ciudadanos. Pero ¿sólo de los ciudadanos que sostienen puntos de vista morales razonables? Para muchos autores la respuesta correcta a esta pregunta tendría que ser afirmativa (48). Esto nos conduce a una visión más bien restrictiva y deja a un buen número de personas fuera de la posibilidad de entrar en el consenso político, con lo que implica semejante situación. Y nos lleva a preguntarnos si encaja con una idea de tolerancia liberal para un mundo complejo y plural.

En el plano de las teorías de la justicia ideales se tiende a asumir que en una sociedad justa los ciudadanos han de ser plenamente razonables y han de adoptar doctrinas razonables. En la definición de Rawls, una doctrina es plenamente razonable cuando implica el ejercicio de la razón teórica y de la razón práctica en la articulación de manera inteligible y consistente de los aspectos fundamentales de la vida religiosa, filosófica y moral, tal doctrina puede evolucionar a la vista de razones apoyadas en buenos argumentos (49).

En el plano de las condiciones no ideales podríamos pensar que este autor aceptaría una flexibilización en la idea de razonabilidad, teniendo en cuenta que pretende que los principios de justicia sean aceptados por todos los ciudadanos considerados como personas libres e iguales (exigencia del principio liberal de legitimidad). Podríamos suponer que Rawls acepta una concepción de tolerancia como justificación pública amplia, pues una concepción más estricta y limitada únicamente a los ciudadanos filosóficamente razonables no aseguraría el acuerdo entre el mayor número posible de ciudadanos libres e iguales, capaces

(48) Joshua COHEN (1993): 280-1.

(49) RAWLS (1996 [1993]): 89-97.

de mantener una concepción política razonable, aun cuando sus fundamentaciones filosóficas o religiosas sean de dudosa o de deficiente razonabilidad (50).

Aun partiendo de la idea de que la tolerancia tiene límites acerca del grado de irrazonabilidad que puede admitir, es necesario establecer éstos de modo que sea posible trazar una línea entre lo que es filosóficamente razonable y lo que es políticamente razonable, de manera que en el mundo real podamos encontrar posiciones políticas razonables sustentadas por posiciones filosóficas no razonables. La tolerancia entendida como una justificación pública amplia parece la respuesta más adecuada para tratar con los conflictos morales religiosos y filosóficos. Esta idea de tolerancia es más fuerte que la mera tolerancia como no interferencia, y exige que las instituciones básicas políticas y sociales sean justificadas de manera que los ciudadanos puedan aceptarlas independientemente de sus creencias o de la doctrina comprensiva que profesen.

La razón para asumir este tipo de tolerancia no es la tradicional idea de que la tolerancia es el medio más seguro para el progreso moral y social. Este tipo de tolerancia descansa más bien en que la justificación de la existencia de un catálogo de derechos y libertades básicas radica en una compatibilidad de estos derechos y libertades para todos. Y es fundamental en esta idea de tolerancia su finalidad de cultivar el respeto entre los ciudadanos, pues este respeto es esencial para el funcionamiento correcto de una democracia (51).

Cobra especial relevancia la tolerancia basada en la separación de lo político y lo filosófico cuando se trata de religión, porque si bien para algunos las religiones pueden ser consideradas concepciones razonables del bien, no es así para todos, y si aceptamos esta concepción de tolerancia no es necesario que las doctrinas sean correctas desde el punto de vista lógico, o que estén abiertas al escrutinio racional o que estén sustentadas por pruebas (52).

La idea de razón pública parece ir en la línea de una idea de tolerancia en sentido amplio al admitir que las personas que sostienen doctrinas religiosas o filosóficas no razonables pueden sin embargo mantener doctrinas políticas razonables, pues la razón pública no es otra cosa que un intento de incorporar al consenso político al mayor número posible de ciudadanos. Con la esperanza, en algún momento expresada por Rawls, de que poco a poco esa incorporación lleve a las personas a abandonar las doctrinas comprensivas irrazonables.

Las restricciones que impone la razón pública, o en el lenguaje habermasiano, la condición de traducción de los argumentos vinculados a los funda-

(50) RAWLS (1996, [1992]): 95, n. 19 «que haya doctrinas que rechacen una o más libertades democráticas es un hecho permanente de la vida, o al menos eso parece. Eso nos carga con la tarea de contenerlas —como la guerra o la enfermedad— para que no subviertan la justicia».

(51) Erin KELLY y Lionel MCPHERSON (2001): 40-43. Hay más razones para incorporar a las personas con opiniones no razonables como la falibilidad de todas las personas, razonables y no razonables, y la necesidad de que se representen a sí mismas políticamente.

(52) RAWLS (2001).

mentos constitucionales y de justicia básica, no parecen ser un atentado al respeto como reconocimiento, pues no parecen suponer una falta de consideración para los compromisos, objetivos, proyectos o valores de las personas, ni mucho menos para sus identidades o visiones del mundo, en tanto que pretendan conciliarlos con una consideración similar de los compromisos, objetivos, proyectos... de los demás, algo inevitable en las sociedades plurales en que vivimos, a menos que se desee la vuelta a las guerras de religión. Es dudoso que las restricciones de la razón pública supongan una sobrecarga para los ciudadanos religiosos (53).

Las restricciones en la razón pública pretenden que todos los ciudadanos independientemente de sus creencias puedan participar como tales en la vida política. Libertad e igualdad que no siempre estaría del todo clara con respecto a esos mismos ciudadanos si las doctrinas religiosas tuvieran la posibilidad de imponer una gran parte de sus preceptos supuestamente irrenunciables. La historia y las noticias cotidianas nos muestran cómo suelen actuar cuando no hay restricciones. Por eso nació la idea de tolerancia y por eso también surgió esa inicial distinción entre público y privado y sus gradaciones y matices. Porque era necesario preservar el ámbito político de las divergencias inconciliables de tipo religioso o de cualquier otro tipo.

Con la exigencia de que los argumentos y razones religiosas deban permanecer fuera de los foros institucionales cuando no están formulados como razones y argumentos aceptables para todos en los debates en torno a los temas de esencias constitucionales y de justicia básica, no se impide que puedan existir debates fuera de los foros institucionales que tengan eco y repercusión en el mundo público en todos sus niveles, y ahí sí que pueden todo tipo de creyentes argumentar en los términos que deseen. Por eso la ola de defensores de la desprivatización de la religión es, por lo menos, sorprendente (54).

La concepción amplia de tolerancia que se ha sugerido da un margen a las doctrinas no razonables, pero esto no está exento de problemas, ni quiere decir que no se planteen límites muy claros en cuanto a las políticas que los seguidores de esas doctrinas defienden en las instituciones. La exigencia de respeto hacia todos los ciudadanos no debe contemplar excepciones con creencias particulares cuando están en juego los valores constitucionales fundamentales.

Y, si bien, en aras de esta tolerancia amplia, no debemos descartar a una doctrina comprensiva aunque nos parezca poco razonable, tampoco hemos de asumir las peticiones que en algún momento pueden hacer sus seguidores para que dotemos de fondos públicos la difusión de la misma. Además de que las restricciones en el discurso político e institucional pueden ayudar a poner otros límites. Sin que esto signifique una merma del respeto entendido en el sentido de respeto como reconocimiento a todos los ciudadanos.

(53) Para los argumentos sobre esta cuestión, BELTRÁN (2008): 58-61.

(54) CASANOVA, José (2006).

7. CONCLUSIONES

La finalidad de este trabajo era hacer una nueva incursión en el tema de la tolerancia, esta vez tomando como eje la idea de respeto y las restricciones que desde posiciones liberales se entienden adecuadas cuando se trata de participar en el discurso institucional.

Los defensores de una idea de desprivatización de la religión, es decir, de la reivindicación de la necesidad de argumentar con todo tipo de razones y también de creencias a la hora de defender políticas que pueden llevar aparejada la coacción, sostienen que cualquier restricción a esta posibilidad no es más que una falta de respeto hacia los creyentes, y un trato asimétrico a los mismos.

El análisis de la idea de respeto, así como de alguna de las críticas que los defensores de las religiones y de sus argumentaciones irrestrictas, nos hace dudar acerca de que en realidad exista esa falta de respeto en los términos planteados por el bloque religioso.

En la línea de mantener una defensa del respeto como reconocimiento hemos contemplado la posibilidad de una concepción de tolerancia en un sentido amplio, a partir de una separación entre las doctrinas filosóficas o religiosas y de las posiciones políticas, lo que nos permite mostrar la posibilidad de admitir la existencia de las doctrinas no razonables mientras se mantengan en el plano no-político, no-institucional, entre una esfera pública-social y una esfera privada y, al tiempo que se insiste en una exigencia ineludible de razonabilidad cuando pasamos al plano político e institucional.

Porque en el plano institucional las justificaciones han de ser aceptables, si no siempre convincentes, para los demás ciudadanos cuando se tomen decisiones sobre leyes que van a obligar a todos. Por eso es también deseable que se incluyan el mayor número de razones y argumentos posibles en el debate público, pero cuando éste se convierte en debate político y pasa al plano institucional las restricciones suponen, como ya se ha dicho en algún momento, un intento de evitar confrontaciones irresolubles, una defensa de la idea de reciprocidad y la finalidad de proteger a todas las personas, pero también pueden ser un modo de aproximarse en alguna medida a las argumentaciones jurídicas. Si bien éstas están vinculadas al derecho vigente, las argumentaciones en las instituciones democráticas están vinculadas a los valores constitucionales esenciales y a los límites de la deliberación pública. En ambos casos se buscan respuestas y soluciones a problemas que requieren una elección sin demasiadas dilaciones y en ambos casos existen reglas y restricciones, ya sean de tipo material o formal, en el debate que se desarrolla (55).

(55) BELTRÁN (2008): 61.

Quedan muchas cuestiones abiertas sobre los límites de la tolerancia en ese sentido amplio, y sobre muchos otros temas, en ocasiones esbozados y en otras ni siquiera mencionados, pero este trabajo es sólo una nueva aproximación a un tema y a un debate complejo que, sin ninguna duda, exige ulteriores aproximaciones.

8. BIBLIOGRAFÍA

- ÁGUILA, RAFAEL DEL (2000): *La senda del mal: política y razón de Estado*, Madrid, Alianza Ed.
- (2002): «Tolerancia y multiculturalismo» en *Claves*, n. 125, pp. 10-19.
- (2003): «La tolerancia» en A. Arteta, E. García Guitián, R. Máiz (eds), *Teoría Política: Poder, Moral, Democracia*, Madrid, Alianza Ed.
- (2005): «Tolerancia, respeto y democracia ante la inmigración» en R. Águila (coord.), *Inmigración. Un desafío para España*, Madrid, Ed. Pablo Iglesias.
- (2008): «La intolerancia de los intelectuales» en R. del Águila, S. Escámez, J. Tudela (eds), *Democracia, Tolerancia y Educación Cívica*, Madrid, UAM Ediciones.
- AUDI, ROBERT (1989): «The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship», en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 18, n° 3, 259-296.
- (2000): *Religious Commitment and Secular Reason*, Cambridge University Press.
- (2009): «Religion and the Politics of Science», en *Philosophy and Social Criticism*, vol. 35, n. 1-2, pp. 23-50.
- BELTRÁN PEDREIRA, ELENA (1995): «Público y privado: feministas y liberales en torno a los límites de lo político» en *Doxa*, 15-16, pp. 389-406.
- (2008): «Sobre dioses, derechos y leyes: la igualdad en el uso público de la razón» en *Revista Internacional de Filosofía Política*, n. 32, pp. 47-62.
- BOETTCHER, JAMES W. (2007): «Respect, Recognition and Public Reason» en *Social Theory and Practice*, vol. 33, n. 2, pp. 223-249.
- BOETTCHER, JAMES W. y HARMON, JONATHAN (2009): «Introduction: Religion and the Public Sphere», en *Philosophy and Social Criticism*, vol. 35, n. 1-2, pp. 5-21.
- CASANOVA, JOSÉ (2006): *Public Religions in the Modern World*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press.
- COHEN, JOSHUA (1993): «Moral Pluralism and Political Consensus» en D. Copp, J. Hampton, J. Roemer: *The Idea of Democracy*, Cambridge University Press.
- COOKE, MAEVE (2007): «A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion», en *Constellations*, 14, n. 2, p. 227.
- COLOMER MARTÍN-CALERO, JOSÉ LUIS (2006): «Política, conciencia y tolerancia religiosa. La Francia del Edicto de Nantes y el Comentario de Pierre Bayle» (estudio preliminar) en *Comentario filosófico sobre las palabras de Jesucristo «obligaes a entrar»*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- DARWALL, STEPHEN L. (1977): «Two Kinds of Respect» en *Ethics*, 88, n. 1, pp. 36-49.
- (2006): *The Second Person Standpoint*, Harvard University Press.

- EBERLE, CHRISTOPHER J. (2002): *Religious Convictions in Liberal Politics*, Cambridge University Press.
- GALLEOTTI, ANNA E. (2002): *Toleration as Recognition*, Cambridge Univ. Press.
- GUTMANN, AMY; THOMPSON, DENIS (1996): *Democracy and Disagreement*, Belknap Press of Harvard University Press.
- HABERMAS, JÜRGEN (2006): *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós Ibérica [2005].
- (2006): «Religión in the Public Sphere», en *European Journal of Philosophy*, 14:1, pp. 1-25. En las páginas precedentes se cita por esta versión. Existe trad. cast. «La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el uso público de la razón de los ciudadanos religiosos y seculares» cap. 5 en *Entre Naturalismo y Religión*, cit. pp. 121-155.
- (2008): «La voz pública de la religión. Respuesta a las tesis de Paolo Flores d'Arcais», *Claves de Razón Práctica*, nº 180, pp. 4-6. [Orig. en *Die Zeit*, 49/2007].
- HILL, THOMAS (2000): *Respect, Pluralism and Justice*, Oxford University Press.
- KELLY, ERIN; MCPHERSON, LIONEL (2001): «On Tolerating the Unreasonable» en *The Journal of Political Philosophy*, vol. 9, n. 1, pp. 38-55.
- MACINTYRE, ALASDAIR (1987): *Tras la virtud*, Barcelona, Ed. Crítica, trad. cast. de A. Valcarcel [1984].
- PATEMAN, CAROL (1996): «Críticas feministas a la dicotomía público/privado», en Castells, Carme (comp): *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós [1989].
- PROYECTO DE INVESTIGACIÓN SEJ2007-67482.
- RAWLS, JOHN (1996): *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, trad. cast. de A. Doménech [1993].
- (2001): «Una revisión de la idea de razón pública» en *El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública*, Barcelona, Paidós [1999].
- RUIZ MIGUEL, ALFONSO (2007): «Laicidad, laicismo, relativismo y democracia» en *Sistema*, 199.
- ROSENBLUM, NANCY (1992): «Pluralism, Integralism, and Political Theories of Religious Accommodation», en N. Rosemblum (ed.), *Obligations of Citizenship and Demands of Faith*, Princenton University Press.
- SANDEL, MICHAEL (2008): *Filosofía Pública. Ensayos sobre moral y política*, Barcelona, Ed. Marbot.
- TAYLOR, CHARLES (2004): *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press.
- WALZER, MICHAEL (1997): *On Toleration*, Yale University Press.
- WEITHMAN, P. J. (2002): *Religion and the Obligations of Citizenship*, Cambridge Univ. Press.
- WOLTERSTORFF, NICHOLAS (1997): «The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues» in Audi and Wolterstorff, *Religion in the Public Square*, Rowman and Littlefield.