

EL DESAFÍO DEL CATÓLICO LIBERAL*

Hugo Omar Seleme**

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

RESUMEN. El presente trabajo tiene tres objetivos. El primero, es mostrar cuál es el fundamento del deber moral liberal de no ofrecer ciertas verdades —que personas razonables pueden no aceptar dadas sus diferentes convicciones religiosas— como única justificación del ejercicio del poder político. La hipótesis que defenderé es que tal fundamento debe buscarse en el hecho de que habitamos junto con nuestros conciudadanos un mismo esquema institucional coercitivo. El segundo objetivo, consiste en mostrar la aparente escisión que la satisfacción de tal deber produce en los católicos y la amenaza que esto implica para un sistema liberal en donde son mayoría. Tal amenaza consiste en que los católicos racionalicen sus convicciones religiosas con el objeto de hacerlas aparecer como aptas para justificar el ejercicio del poder político. Finalmente, el tercer objetivo, es mostrar un modo de interpretar al Liberalismo y al Catolicismo que permite apreciar que la aparente escisión que enfrenta un católico liberal no es tal. De este modo permite conjurar la amenaza que enfrentan nuestros sistemas liberales.

Palabras clave: catolicismo liberal, liberalismo, catolicismo.

ABSTRACT. The present work has three objectives. The first is to show which the basis of the liberal moral duty not to offer certain truths —which reasonable people might not accept given their different religious convictions— as the only justification for exercising political power is. The hypothesis I shall defend is that this basis should be sought in the fact that we share with our fellow citizens one and the same coercive institutional framework. The second objective is to show the apparent scission the satisfaction of this duty produces in Catholics and the threat this implies to a liberal system in which they are a majority. The threat referred to is that Catholics rationalize their religious convictions with the aim of making them appear more apt to justify the exercise of political power. Finally, the third objective is to show a manner of interpreting Liberalism and Catholicism which enables one to appreciate that the apparent scission faced by a Catholic liberal is in fact not one at all. This makes it possible to ward off the threat facing our liberal systems.

Keywords: liberal catholicism, liberalism, catholicism.

* El presente trabajo es una versión expandida de una ponencia presentada en una sesión plenaria del III Congreso Estudiantil de Derecho y Teoría Constitucional desarrollado entre el 21 y el 24 de agosto del 2007 en Santiago de Chile. Agradezco a los participantes del mismo quienes con sus observaciones sin duda han ayudado a mejorar el presente trabajo. En especial debo gratitud a Pablo RUIZ-TAGLE y a Fernando ATRIA por sus comentarios y sugerencias.

** Investigador del CONICET. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

1. INTRODUCCIÓN

En lo que sigue pretendo, en primer lugar, llamar la atención sobre una amenaza que enfrentan los sistemas liberales en Latinoamérica y España. En segundo lugar, pretendo mostrar un modo de evitarla. El problema se encuentra vinculado con las exigencias que el Liberalismo impone sobre aquellos que creen en una religión. Me refiero específicamente a la exigencia de no apoyar decisiones estatales que se encuentren justificadas en algún tipo de verdad sobre las que otros ciudadanos, racionales y razonables, puedan discrepar.

La idea es que no todo lo que es verdad es apto para justificar decisiones estatales. No todas las razones a favor de una decisión estatal pueden ser ofrecidas como justificación. Sólo pueden cumplir esta función aquellas razones que pueden ser reconocidas por otros ciudadanos. Si las razones que un ciudadano posee pueden no ser reconocidas por otro ciudadano, sin que ello evidencie una falla en sus facultades mentales o un deseo de favorecerse a sí mismo, tales razones no son aptas para justificar decisiones estatales.

La exigencia de no ofrecer una consideración que efectivamente es verdadera como justificación de una decisión estatal aparece a primera vista como contraituitiva. ¿Qué otra cosa distinta a la verdad puede justificar una decisión de este tipo? Dicho de otro modo, si algo es verdad ¿Qué razones pueden existir para no ofrecer dicha consideración como justificación de las decisiones estatales?

Esta exigencia de no justificar las decisiones públicas en base a ciertas verdades aparece como plausible si uno tiene en vista la actividad de un órgano jurisdiccional. La función de este órgano consiste en aplicar el Derecho de modo que aunque el juez tenga verdaderas razones para fallar contrario a lo prescripto en la norma jurídica, no puede fundar sus decisiones en ellas.

Cuando se trata de la actividad legislativa, sin embargo, la situación comienza a tornarse menos plausible. ¿Por qué razón un legislador en el debate parlamentario no debería ofrecer como única justificación ciertas consideraciones a pesar de ser efectivamente verdaderas? ¿Tiene algún sentido el deber moral que prescribe no esgrimir ciertas consideraciones verdaderas como única justificación de las decisiones parlamentarias?

Finalmente cuando uno visualiza la actividad de los ciudadanos en su función de electores, el grado de implausibilidad se torna mayúsculo. La exigencia prescripta por el Liberalismo mandaría aquí a no votar en base a ciertas consideraciones con independencia de que estas sean verdaderas. A pesar de que algo fuese verdad, el ciudadano en ciertas circunstancias, tendría el deber moral de no fundar su voto o su opinión política en estas consideraciones. ¿En qué puede encontrar sustento el deber moral de no fundar el voto en ciertas verdades? ¿No es valiosa la posibilidad de votar porque permite que todas las opiniones de los ciudadanos sean escuchadas? Si esto es así ¿qué sentido tiene un deber moral que prescribe autocensurar algunas de ellas?

Dada la aparente implausibilidad de la exigencia liberal de no ofrecer ciertas verdades como justificación de las decisiones políticas, comenzaré por exponer las razones que considero la justifican.

2. EL DEBER MORAL DE ABSTINENCIA

El deber moral de abstinencia¹, como denominaré a la exigencia de no ofrecer ciertas verdades como única justificación del ejercicio del poder político, descansa en dos premisas. La primera, es de índole normativa. Sostiene que el ejercicio del poder estatal debe justificarse en base a razones aceptables por todos los ciudadanos, en tanto racionales y razonables. La segunda, es empírica. Afirma que el hecho de que algo sea verdad no excluye la posibilidad de que ciudadanos racionales y razonables sostengan su falsedad. Ciudadanos racionales y razonables pueden fallar en apreciar la verdad de una consideración.

Para comprender por qué el Liberalismo² exige de los ciudadanos que no ofrezcan ciertas verdades como única justificación del ejercicio del poder estatal deben responderse, en consecuencia, dos preguntas. En primer lugar, ¿Por qué es legítimo ejercitar el poder estatal en base a razones públicamente aceptables? Y segundo, ¿Por qué el desacuerdo entre ciudadanos razonables y racionales es posible? En lo que sigue mostraré cómo las respuestas a estas dos preguntas permiten justificar el «deber moral de abstinencia».

2.1. La premisa normativa: coacción, aceptabilidad pública. La comunidad política como comunidad de autores

Comencemos por la respuesta a la primera pregunta. La razón por la que el Liberalismo exige que las decisiones estatales sean públicamente justificables reside en el carácter coercitivo del esquema institucional que tales decisiones configuran. El esquema institucional configurado por las decisiones estatales, se aplica a los ciudadanos con independencia de sus opiniones y deseos. El poder estatal configura el diseño institucional que se nos aplica coercitivamente. Las instituciones sociales y económicas configuradas por el poder estatal determinan nuestras expectativas vitales, nuestros deberes y derechos, nuestra posición social, más allá de nuestras opiniones y deseos. El hecho que se nos apliquen coercitivamente instituciones creadas por el ejercicio del poder estatal, engendra la exigencia moral de autogobierno o legitimidad.

La razón por la que esto es así es la siguiente. El hecho de la coerción amenaza el carácter de sujetos de razones que los ciudadanos poseen. La relevancia moral de la coerción reside en la imposición a un sujeto de una decisión *ajena*. El sujeto deja de ser

¹ El «deber de abstinencia» sería una de las exigencias de lo que RAWLS denomina «deber de civilidad». Este deber impone la exigencia de «...to be able to explain to one another on those fundamental questions how the principles and policies they advocate and vote for can be supported by the political values of public reason. This duty also involves a willingness to listen to others and a fairness in deciding when accommodations to their views should reasonably be made» (RAWLS, 1993: 217).

² El Liberalismo al que me referiré a lo largo del texto es un tipo de liberalismo circunscrito a lo político. Es decir, un Liberalismo neutral en relación con las concepciones del bien.

Muchos han sido los que han cuestionado la supuesta neutralidad liberal y no es el objetivo del presente trabajo abordar sus objeciones, ni esgrimir las razones por las que considero existe una variante de liberalismo neutral. De tal tarea me he ocupado en otra parte (SELEME, 2004). Aquí simplemente pretendo establecer cuál es el sustento de la exigencia de neutralidad y mostrar que interpretar al Liberalismo de ese modo es parte de la solución al problema que enfrentan nuestras sociedades.

el *autor* de su propia vida, deja de dirigir su vida en base a sus propias razones. Por esto, la exigencia moral que engendra la existencia de un esquema coercitivo es la de tratar a sus ciudadanos como *autores*. Exigir que un esquema coercitivo trate a sus ciudadanos como *autores* equivale a exigir *autogobierno* o *legitimidad*. Es decir, la existencia de un esquema coercitivo genera exigencias de legitimidad política, autoría o autogobierno.

De lo que se trata entonces es de determinar cuándo un esquema institucional trata a sus ciudadanos como *autores*.

Mi idea es que si el esquema institucional permite satisfacer los intereses que los ciudadanos tienen en tanto *autores*, entonces los trata como tales. Pienso que estos intereses vinculados a su calidad de *autores* pueden ser agrupados, siguiendo a BEITZ, en tres categorías: el interés en el reconocimiento, en el modo de tratamiento³ y en la responsabilidad deliberativa. El primero de ellos se refiere a los efectos que tiene sobre la identidad pública el lugar que el procedimiento político de toma de decisión colectiva asigna a los individuos. Cuando una persona es excluida enteramente del acceso a cualquier rol público o cuando los roles en los procedimientos decisorios reflejan la creencia social en la inferioridad de un grupo, el interés en el reconocimiento que todos los ciudadanos tienen como *autores* de las decisiones políticas no es satisfecho⁴.

El segundo de estos intereses, el referido al modo de tratamiento, no se encuentra vinculado directamente al rol que los ciudadanos tienen como *autores* de las decisiones políticas sino al que tienen como *sujetos* destinatarios de tales decisiones⁵. Sin embargo, existe un vínculo indirecto con los intereses que poseen en tanto *autores*. Esto porque, en tanto *autores* les interesa no recibir cualquier trato en tanto *sujetos*. La razón es que ciertas medidas adoptadas en relación con los ciudadanos en tanto *sujetos* les impedirían ocupar su rol de *autores*. Tal sería el caso de un sistema político que no les permitiese a sus ciudadanos obtener los medios de subsistencia, o no garantizase algún grado de libertad religiosa y de pensamiento, así como la libertad de la ocupación forzosa y la esclavitud, o no les reconociese algún derecho de propiedad. A cualquier ciudadano —en tanto *sujeto* de las decisiones políticas— deben reconocérsele tales derechos. La razón de ello es que de otro modo se vería impedido de cumplir su rol de *autor*. Sin estos derechos la idea misma de sistema político —como sistema de cooperación social de cuyas decisiones son «autores» los ciudadanos— carece de sentido⁶.

³ BEITZ lo denomina «interés en el tratamiento equitativo».

⁴ Un procedimiento decisorio que no satisface el interés en el reconocimiento «...establish or reinforce the perception that some people's interests deserve less respect or concern than those of others simple in virtue of their membership in one rather than another social or ascriptive group...» (BEITZ, 1990: 110).

⁵ Esta dualidad de roles en los ciudadanos —en tanto *autores* y *sujetos* de las decisiones políticas— había sido advertida ya por HOBBS. No obstante, a pesar de haber advertido la dualidad de roles, la posición hobbesiana, a diferencia de la que presento en el texto pone el énfasis en el rol que los ciudadanos tienen como «sujetos» o súbditos y no como «autores» de las decisiones colectivas. El único acto de «autoría» o de participación de los ciudadanos en HOBBS es el de autorizar la formación de un gobierno donde su ulterior participación no tiene cabida (HOBBS, 1651).

⁶ Aunque no puedo detenerme en ello aquí en la concepción que estoy presentando los derechos humanos exigibles en el dominio internacional son aquellos que el individuo debe tener para ser tratado como *autor* por el esquema institucional. Sin estos derechos garantizados —sin los intereses de autoría satisfechos— el esquema institucional es mero ejercicio de la coacción desnuda. Existe sólo un esquema de coacción centralizado pero no existe comunidad política entendida como «comunidad de autores».

Finalmente, en tanto *autores* los ciudadanos tienen un interés en la responsabilidad deliberativa. Tienen interés en que la resolución de los asuntos políticos se haga en base a una deliberación pública suficientemente informada, donde sus opiniones o razones sean consideradas y evaluadas responsablemente (BEITZ, 1990: 113-117).

Este tercer interés que los ciudadanos poseen en tanto *autores* posee especial relevancia para comprender el «deber de abstinencia» de modo que me detendré en él.

Un sujeto posee diversos tipos de razones relevantes a nivel político. Un conjunto de razones se refieren a cuál es el contenido que las decisiones colectivas particulares deberían tener. Así por ejemplo, si se debe decidir colectivamente sobre la penalización del aborto algunos tendrán razones a favor y otros en contra de tal medida. La satisfacción del interés en la responsabilidad deliberativa exige que el procedimiento no impida que las opiniones de todos sean consideradas. Un segundo conjunto de razones no se refiere al mejor contenido de las decisiones colectivas sino a cuál es el modo correcto de tomar tales decisiones. Los individuos poseen, o pueden poseer, opiniones acerca de cómo los procedimientos de toma de decisión colectiva deberían estar organizados para ser correctos. El objeto de estas razones no es el contenido de las decisiones colectivas —si el aborto debe o no ser penalizado— sino los criterios que sirven para evaluar el procedimiento decisorio —si la decisión debe tomarse por votación o no, por mayoría simple o calificada, etc.

Ahora bien, dado que los ciudadanos poseen razones de los dos tipos señalados existen dos modos en que el interés deliberativo puede ser vulnerado: por utilizar procedimientos de toma de decisión colectiva que impidan la consideración de algunas opiniones referidas al contenido de la decisión colectiva, o por utilizar procedimientos de toma de decisión colectiva que —aunque permitan que las opiniones de todos sean escuchadas— estén fundados en consideraciones que no puedan ser vistas como razones por los individuos en cuestión.

Dicho de otro modo, existen dos niveles en que el esquema institucional puede satisfacer el interés deliberativo y tratar a los ciudadanos como *autores*. Uno se refiere a los procedimientos de toma de decisiones colectivas que emplea el esquema institucional estatal. Otro, más profundo, se refiere a los criterios para diseñar y evaluar dichos procedimientos. Los procedimientos de toma de decisión colectiva tratan a los ciudadanos como *autores* cuando son sensibles a sus opiniones sobre el contenido que deben tener las decisiones, *i.e.* si el aborto debe o no ser penalizado. Si las reglas institucionales impiden que algunas opiniones sobre la marcha de los asuntos públicos sean escuchadas, entonces el interés en la responsabilidad deliberativa no está siendo satisfecho y por tanto el esquema institucional no trata a dichos ciudadanos como *autores*. Si el procedimiento de toma de decisiones colectivas permite que todas las opiniones cuenten, es sensible a las razones que los ciudadanos tienen en relación con el contenido de las decisiones colectivas, y en este respecto los trata como *autores*.

Aunque esto es debatible, considero que este es el modo en que RAWLS justifica los derechos humanos. Señala RAWLS: «... *What have come to be called human rights are recognized as necessary conditions of any system of social cooperation. When they are regularly violated, we have command by force, a slave system, and no cooperation of any kind*» (RAWLS, 1999: 68).

El segundo nivel en que un esquema institucional puede satisfacer el interés en la responsabilidad deliberativa no se refiere —como el anterior— a las razones que los ciudadanos tienen para adoptar una particular decisión colectiva, *i.e.* referida a la penalización del aborto, sino a las razones que tienen para adoptar un determinado procedimiento de toma de decisiones colectivas. En este segundo nivel —a diferencia del anterior— el interés deliberativo no puede ser satisfecho por la inexistencia de un procedimiento de toma de decisiones colectivas que no contenga impedimentos para que las razones de todos los ciudadanos cuenten y que tenga por objeto elegir cuál será el procedimiento de toma de decisiones colectivas a seguir. El interés deliberativo a este segundo nivel no puede ser satisfecho por la existencia de un procedimiento colectivo de toma de decisiones —que sea sensible a las razones que los ciudadanos tienen a favor de un procedimiento de toma de decisión en lugar de otro— mediante el cual se vaya a decidir cuál es el procedimiento colectivo de toma de decisiones adecuado. A la hora de determinar el contenido de una decisión colectiva el ciudadano es tratado como *autor* por el esquema institucional si no existen impedimentos para que participe en el procedimiento de toma de decisiones. A la hora de determinar el procedimiento de decisión colectiva el ciudadano igualmente es tratado como *autor* si no existen impedimentos para su participación. Sin embargo, la participación de la que se trata aquí no puede consistir en tomar parte en un procedimiento de decisión colectiva puesto que de lo que se trata es justamente de establecer cuál es este procedimiento. La única participación que puede darse aquí es a nivel de razones. Un ciudadano ha participado en la adopción de un procedimiento de toma de decisiones colectivas, si las consideraciones que los justifican son aquellas que él efectivamente juzga como razones. En consecuencia, un ciudadano es tratado como *autor* en este segundo nivel si no se encuentra impedido de participar, esto es si las consideraciones que fundan el procedimiento de toma de decisiones colectivas *pueden* ser consideradas por él como razones, aunque este efectivamente no sea el caso⁷.

Cuando los procedimientos para tomar decisiones colectivas están fundados en consideraciones justificatorias no pueden ser vistas como razones por algunos de los ciu-

⁷ No puedo detenerme en este asunto aquí porque me desviaría del objetivo del presente artículo, sin embargo unas pocas consideraciones pueden aclarar la idea. Considero que una consideración puede ser considerada por mí como una razón cuando es posible vincularla a las creencias, compromisos, proyectos, valores, etc., que actualmente poseo. Sólo en este caso, puedo afirmar que algo es una razón. La idea es semejante —aunque no idéntica— a la defendida por Bernard WILLIAMS (1981), por lo menos en una de sus interpretaciones. WILLIAMS sostiene que afirmar que un individuo *tiene* una razón implica afirmar que existe una «*sound deliberative route*» entre el conjunto motivacional S del individuo y la realización de determinado comportamiento. Análogamente en el texto sostengo que para que alguien pueda percibir a determinada consideración como una razón tiene que poderla vincular mediante un proceso de deliberación correcta con algún componente subjetivo —que no necesariamente debe tener carácter motivacional— (creencias, valores, deseos, disposiciones de evaluación, etc.) que actualmente posee. Lo señalado en el texto es compatible con admitir que los individuos pueden modificar sus razones a través de lo que SCANLON denomina la «modificación reflexiva». Sostener que algo es visto como una razón por un individuo cuando puede ser vinculada a algún elemento subjetivo del mismo, no equivale a adoptar una posición quietista en relación con las razones. Las consideraciones que reconocemos como razones pueden cambiar, pero sólo haciendo pie en algún componente subjetivo. El procedimiento a través del cual «...one decides what reasons one has, depend on the reactions that the person doing the deciding has or would have to the distinctions, examples, and analogies in question...» (SCANLON, 1998: 368). Un individuo se encuentra impedido de juzgar a una consideración como una razón cuando no es posible vincularla por deliberación con ningún componente subjetivo.

dadanos, sus razones en este segundo nivel no están siendo consideradas, su interés en la responsabilidad deliberativa no es satisfecho por el esquema institucional el cual, en consecuencia, no los trata como *autores*⁸.

Recapitulando, un esquema institucional satisface el interés deliberativo de sus ciudadanos, y los trata como *autores*, sólo si el procedimiento de toma de decisiones colectivas se encuentra fundado en consideraciones que pueden ser vistas como razones por éstos.

¿De qué depende que esta exigencia pueda ser satisfecha? ¿Qué es lo que posibilita que un conjunto de individuos pueda juzgar *en común* a una determinada consideración como una razón? Pienso que la respuesta debe buscarse en el hecho de que comparten una misma cultura política pública. Comparten una práctica argumentativa referida a la toma de decisiones colectivas y al diseño institucional, la cual descansa en ideas implícitamente aceptadas por todos los participantes. Un procedimiento de toma de decisiones colectivas que se encuentra justificado a partir de estas ideas, es uno que puede ser visto como fundado en razones por cualquier ciudadano en tanto miembro de una misma cultura política, participante de una práctica argumentativa. Como es obvio esto no equivale a señalar que el carácter de razón de una consideración le viene dado por una cultura, sino simplemente que el juicio sobre qué cuenta como una razón es relativo a un determinado ambiente cultural. Mientras más densa sea la cultura común, más posibilidades existirán de juzgar conjuntamente a determinadas consideraciones como razones. El modo de satisfacer la exigencia de participación política y la exigencia de tratar a los ciudadanos como *autores* de las decisiones colectivas dependerá de las características culturales que posea la sociedad en cuestión.

Una de las ideas centrales en la cultura política de sociedades liberales, es la de ciudadanía libre e igual. Cada ciudadano individualmente es considerado como una fuente de reclamaciones legítima. Cada uno individualmente, con independencia del grupo social, religioso o racial de pertenencia, es considerado con derecho a esgrimir sus razones sobre el contenido que deben tener las decisiones colectivas. El procedimiento de toma de decisiones democrático, con su idea de «un ciudadano un voto» se encuentra justificado en estas consideraciones, las cuales pueden ser vistas como razones por todos los ciudadanos en tanto miembros de una cultura política liberal⁹.

⁸ Como no podía ser de otro modo tal situación impide, de igual manera, que el interés en el reconocimiento que todo ciudadano posee en tanto *autor* se encuentre satisfecho. Este interés encuentra su última justificación en el interés en ser reconocido por el sistema político al que pertenezco como un sujeto de razones. De esto se sigue que, al igual que el interés en la responsabilidad deliberativa, puede verse insatisfecho porque el esquema institucional no sea sensible a las razones que en los dos niveles que he distinguido poseen los ciudadanos. Sus razones referidas al contenido de las decisiones colectivas particulares y sus razones referidas al modo en que debería configurarse tal procedimiento decisorio. Si un ciudadano se encuentra impedido de juzgar como razones a las consideraciones que justifican el procedimiento de toma de decisiones colectivas, aunque éste sea sensible a sus razones referidas al contenido de tales decisiones, no está siendo reconocido como un sujeto de razones, su interés en el reconocimiento no está siendo satisfecho y, por tanto, no está siendo tratado como *autor* por el sistema institucional.

⁹ Por las consideraciones señaladas en el texto pienso, en oposición a la opinión mayoritaria, que la democracia no es una forma de gobierno legítima sin más. No es el caso que un procedimiento democrático de toma de decisiones colectivas garantice que los ciudadanos están siendo tratados como *autores*. Si la cultura política no contiene la idea de ciudadanía libre e igual, los ciudadanos que la habitan se encuentran impedidos de ver como razones a las consideraciones que justifican el procedimiento democrático.

Para sintetizar lo señalado hasta aquí. La existencia de un esquema institucional que se aplica coercitivamente a los ciudadanos que en él habitan, determinando sus expectativas vitales con independencia de sus deseos y preferencias, engendra la exigencia moral de legitimidad, auto-gobierno o *autoría*. Dicha exigencia es satisfecha cuando el esquema institucional trata a los ciudadanos *sujetos* de la coerción como *autores*. Tal extremo es alcanzado cuando el esquema institucional satisface los intereses que como *autores* poseen los ciudadanos, el interés en el reconocimiento, el interés en el trato y el interés en la responsabilidad deliberativa. Finalmente, el esquema institucional satisface el interés en la responsabilidad deliberativa si el procedimiento de toma de decisiones colectivas satisface dos requisitos: *a)* no establezca impedimentos normativos para que cuenten las razones que los ciudadanos consideran que existen en relación con una decisión colectiva, y *b)* se encuentre fundado en consideraciones que pueden ser vistas como razones por todos.

Si el esquema institucional satisface las dos condiciones precedentes —y por ende el interés en la responsabilidad deliberativa está satisfecho— si la configuración y acceso a los roles públicos no refleja la creencia social respecto a la inferioridad de algún grupo —y el interés en el reconocimiento está satisfecho— y si los ciudadanos poseen los derechos y recursos mínimos enunciados —el interés en el trato está satisfecho— entonces dicho esquema institucional trata a los ciudadanos como *autores*. A partir del momento que estas exigencias son satisfechas comienza a existir la comunidad política como una «comunidad de autores», esto es, como un *nosotros* a quien el poder político pertenece. A partir de este momento aparece el poder político colectivo, como un poder compartido, como un poder *nuestro*.

Las decisiones coercitivas adoptadas por una comunidad política, en tanto «comunidad de autores», se encuentran moralmente justificadas toda vez que son decisiones *nuestras* no son decisiones *ajenas*. Como se recordará, era el carácter *ajeno* de las decisiones coercitivas lo que poseía relevancia moral y engendraba las exigencias de legitimidad, auto-gobierno y *autoría*. En consecuencia, las decisiones coercitivas adoptadas en el seno de un esquema institucional que satisface los tres intereses vinculados a la *autoría* son legítimas, lo que equivale a señalar simplemente que los ciudadanos carecen del derecho a no ser coaccionados. En términos hohfeldianos la legitimidad política, o el derecho a mandar que posee la «comunidad de autores» involucra un *derecho*

Por esta razón la tarea de ayudar a que otros pueblos construyan instituciones legítimas, que los traten como *autores*, no puede consistir en *exportarles* sistemas democráticos. De lo que se trata, en cambio, es de ver cuáles son las mejores instituciones que pueden ser justificadas a partir de su cultura política.

En una cultura política de índole comunitarista —estoy pensando en las sociedades islámicas— la idea de ciudadanía libre e igual se encuentra ausente. Si se instala allí un sistema democrático, efectivamente no existirán impedimentos normativos para que cuente la opinión de todos en relación con el contenido de las decisiones colectivas. Los ciudadanos estarán siendo tratados como *autores* en tanto no existen impedimentos para que cuenten sus razones referidas a qué decisiones colectivas adoptar. Sin embargo, sus razones referidas al modo en que tales decisiones deben adoptarse, esto es al procedimiento de toma de decisiones colectivas, no habrán sido consideradas. Esto porque, dada la cultura política de esta sociedad, es imposible que los ciudadanos que la habitan consideren al sistema democrático —con su idea de «un hombre un voto» y su estipulación de que los representados son los individuos— como fundado en razones. Aunque el sistema de toma de decisiones no contiene impedimentos para que las opiniones de los ciudadanos referidas al contenido de las decisiones políticas sean consideradas, contiene un impedimento más profundo referido a sus opiniones y razones vinculadas a los procedimientos mismos de toma de decisiones colectivas.

libertad que se corresponde con la ausencia del *derecho-exigencia* por parte de los ciudadanos a no ser coercionados¹⁰.

Con todos estos elementos a mano, es ahora posible vislumbrar la razón por la que quienes propugnan ciertas decisiones estatales deben mostrar que son públicamente justificables. Como hemos señalado un esquema institucional trata a sus ciudadanos como *autores* si el procedimiento de toma de decisiones colectivas permite que cuenten todas las opiniones sobre el contenido de las decisiones a adoptar. El procedimiento decisorio debe permitir que aun aquellas opiniones que se encuentran fundadas en consideraciones que otros ciudadanos no pueden ver como razones puedan ser esgrimidas. De otro modo, si contuviese impedimentos normativos para que algunas opiniones cuenten, no trataría al ciudadano impedido de hacer valer sus opiniones como un sujeto de razones, esto es, como un *autor*. Esto no significa, sin embargo, que el ciudadano que —para apoyar o rechazar una decisión estatal— esgrime consideraciones que no pueden ser vistas como razones por sus ciudadanos actúe correctamente. El ciudadano que como miembro del parlamento o como elector funda su decisión de este modo no trata a sus conciudadanos como sujetos de razones, esto es, como *autores*. Quien actúa de este modo realiza un acto moralmente incorrecto, en el seno de un esquema institucional correcto.

De modo que la existencia de un esquema coercitivo genera exigencias morales respecto del diseño del esquema institucional y respecto de la conducta que los individuos deben adoptar en su seno. Las primeras son exigencias de legitimidad política —cuyo objeto son las instituciones— las segundas son de moralidad personal —cuyo objeto son las conductas de los ciudadanos—. Los ciudadanos tienen el deber moral personal de justificar las posiciones que adopten en relación con las decisiones colectivas coercitivas, en base a consideraciones que sean aceptables por todos sus conciudadanos. En este caso, como en el referido a la adopción del procedimiento decisorio, lo que posibilita esta aceptabilidad pública es que los argumentos brindados para favorecer una decisión colectiva se encuentren fundados en las ideas presentes en la cultura política pública de la sociedad en cuestión. Dado que nuestras sociedades son liberales, e incluyen la idea de ciudadanía libre e igual, de lo que se trata es de brindar como justificación consideraciones que sean aceptables para ciudadanos libres e iguales, o lo que es lo mismo, racionales y razonables. Esta es la razón por la que los ciudadanos deben justificar sus decisiones referidas a los asuntos colectivos en razones que sean públicamente aceptables para individuos racionales y razonables.

¹⁰ Defiendo una concepción no-correlativista de la legitimidad política. Una que concibe que el derecho a mandar no se corresponde con el deber general de obedecer por parte de la ciudadanía. Creo que este era el entendimiento que HOBBS tenía de la legitimidad. HOBBS entendía el derecho a mandar como una *libertad*.

No obstante la concepción de la legitimidad presentada en el texto difiere de la suya en que la legitimidad entendida a partir de la noción de «comunidad de autores» involucra la *potestad* de que las decisiones coercitivas adoptadas en el seno de un esquema institucional que trata a sus ciudadanos como *autores* les sean imputables a estos como *propias*. WALDRON ha llamado la atención sobre este componente de la legitimidad y del *derecho a mandar*. Haciendo referencia al mismo señala: «...Se trata de una demanda a favor de cierto tipo de reconocimiento y, como dije, de respeto, ya que *esto*, por el momento, es todo lo que la comunidad ha llegado a acordar...» (WALDRON, 2005: 121).

2.2. La premisa fáctica: la experiencia vital divergente como causa de desacuerdos. La experiencia religiosa

¿Qué puede decirse de nuestra segunda pregunta? ¿Por qué razón el desacuerdo razonable es inevitable? O dicho de otro modo ¿Por qué el hecho de ser racionales y razonables no garantiza que acordemos plenamente sobre el fundamento de las decisiones políticas?

De lo que se trata es de encontrar causas, diferentes a la irracionalidad o malicia de los ciudadanos, que expliquen algunos de sus desacuerdos. Una de estas causas es que las evaluaciones que realizamos, tanto de consideraciones empíricas como normativas, se encuentran modeladas a partir de las diferentes experiencias que hemos enfrentado a lo largo de nuestra vida. El desacuerdo razonable es posible porque nuestros juicios sobre qué razones justifican una determinada decisión política son el producto de evaluaciones realizadas a partir de nuestra experiencia vital, la cual es diferente de un ciudadano a otro.

Dentro de las experiencias vitales que configuran el modo en que evaluamos y soportamos las evidencias empíricas y las consideraciones normativas, ocupan un lugar relevante las experiencias religiosas. El hecho de que los ciudadanos posean cosmovisiones religiosas diferentes, entre otras cosas, hace que no obstante ser racionales y razonables, discrepen a la hora de juzgar si una decisión política se encuentra o no justificada en razones.

Consideraciones que pueden ser juzgadas como razones por algunos individuos, a partir de su propia cosmovisión religiosa, pueden no ser juzgadas del mismo modo con individuos que poseen cosmovisiones diferentes. Mientras más cercana es la consideración al núcleo dogmático de la cosmovisión religiosa, menos posibilidades existirán para quienes no aceptan dicho dogma de juzgarla como una razón. El núcleo dogmático de una cosmovisión religiosa son las convicciones más firmes que el creyente posee, a las cuales las demás se acomodan en la eventualidad de un posible conflicto. Un católico, por ejemplo, ubicará en este lugar su convicción de que Jesús es el Hijo de Dios y que murió y resucitó al tercer día. Ésta es una de sus creencias más incommovible, a la que las restantes deben ajustarse. Aquí también se ubican sus creencias en la inmortalidad del alma y la resurrección de los muertos, en la creación del mundo, en la virginidad de María y el perdón de los pecados.

El núcleo dogmático no es aceptado por el creyente en base a razones. Dicho en otros términos, la razón no conduce a la Fe. ¿Qué razones podrían brindarse para que estuviese racionalmente justificado aceptar que Dios se ha hecho hombre? ¿Qué pruebas podrían brindarse? El problema reside en que para que una prueba funcione la verdad de la conclusión no debe ser tan improbable como para que ponga en cuestión el carácter verdadero de las premisas. Si la conclusión es altamente improbable, o altamente contraituitiva, cualquier argumento utilizado para justificarla termina convirtiéndose en una *reductio ad-absurdum* de las premisas que intentaban justificarla. Así, por ejemplo, si pretendo justificar la divinidad de Jesús en su capacidad para hacer milagros —supongamos que construyo un argumento señalando que sólo Dios puede tener tal facultad— dado lo improbable que es la conclusión de que Jesús sea Dios y hombre a la vez, creador y criatura, esto es una razón para cuestionar la verdad de la premisa que la implica, esto es, su capacidad para realizar milagros.

Para el creyente este núcleo dogmático se encuentra compuesto por consideraciones que actúan como razones de primera importancia, pero las mismas no se encuentran a su vez fundadas en razones. Así, por ejemplo, el hecho de que Jesús sea Dios es para el creyente una razón para adorarlo todos los domingos en la eucaristía, pero no existe ninguna razón que justifique considerarlo Dios. Ésta es una cuestión de Fe no de razón. Es decir, una persona que no comparta con el católico su núcleo dogmático no verá ninguna razón para adorar a Cristo en la eucaristía. Individuos que han tenido distintas experiencias religiosas y aceptan diferentes núcleos dogmáticos, discreparán a la hora de juzgar si una acción se encuentra o no justificada en razones.

La conclusión anterior también se aplica cuando la acción que se trata de justificar es una acción estatal. Mientras más cercana sea al núcleo dogmático la consideración que se ofrece como justificación de una decisión política menos probable será que alguien que no acepta dicho núcleo pueda verla como una razón. Así, por ejemplo, si para justificar una norma que penalice el no adorar a Cristo en la eucaristía esgrimo mi convicción de que Jesús es el Hijo de Dios, tal consideración no podrá ser vista como una razón por aquellos que no aceptan mi mismo núcleo dogmático.

Si reunimos esta conclusión con la obtenida en el punto anterior tenemos lo siguiente. La existencia de un esquema coercitivo estatal genera la exigencia, en cada individuo que forma parte del mismo, de justificar las posiciones que adopten en relación con las decisiones estatales en base a consideraciones que sean aceptables por todos sus ciudadanos. Esto, unido al hecho de que los ciudadanos elaboren sus juicios a partir de experiencias vitales divergentes, funda la exigencia liberal de no ofrecer ciertas verdades como única justificación de las decisiones estatales. Si una verdad no puede ser apreciada por otros ciudadanos racionales y razonables, dada su experiencia vital —una de cuyas partes centrales es la experiencia religiosa—, entonces no es apta para justificar decisiones estatales. A la hora de justificar decisiones estatales los ciudadanos tienen el deber moral de abstenerse de ofrecer consideraciones que, no obstante ser verdaderas, no pueden ser vistas como razones por otros dada su particular cosmovisión.

Modificando ligeramente el ejemplo antes brindado. Aun si es verdad que Jesús es el Hijo de Dios, y aun si esto justifica que deba ser adorado, no está justificado adoptar decisiones estatales que tiendan a lograr que todos lo adoren. Así, quien apoya una norma que establece la enseñanza en las escuelas del catecismo católico —donde consta el dogma de la divinidad de Jesús— con el objeto de que todos acepten y adoren al verdadero Dios, vulnera un deber moral. Vulnera el deber moral de abstinencia que surge a partir de la existencia de un esquema coercitivo. Esto porque la decisión estatal de invertir fondos públicos para costear la enseñanza del catecismo católico se encuentra fundada en consideraciones que, aunque sean verdaderas, no pueden ser vistas como razones por quién no comparte el núcleo dogmático del católico.

3. EL DEBER MORAL DE ABSTINENCIA Y LA ESCISIÓN DEL CREYENTE LIBERAL

El deber moral de abstinencia parece ubicar al creyente que acepta el liberalismo, en una posición paradójica. Para comprender la dificultad puede ser útil recordar un

caso real. A mediados de los años ochenta, Mario CUOMO, por entonces alcalde de Nueva York se opuso a la prohibición del aborto. Lo sorprendente del caso fue que adoptó esta decisión política aun siendo un devoto católico y con la convicción de que el aborto era una práctica moralmente condenable. CUOMO sostenía que no era correcto que las decisiones que adoptaba en su rol de gobernador estuviesen fundadas en sus convicciones religiosas. Proceder de otro modo, afirmaba, sería justificar las decisiones colectivas en fundamentos que muchos de sus conciudadanos razonablemente podrían rechazar¹¹.

El ejemplo es útil porque muestra en donde reside el carácter aparentemente paradójico de la situación. Como católico CUOMO creía que el feto era una persona humana, que él tenía la obligación de adoptar medidas para preservar su vida y, que el aborto era una práctica condenable. Como alcalde, sin embargo, se negaba a adoptar una medida tendente a preservar la vida del feto, con lo que parecía incumplir la obligación que en tanto católico reconocía.

La situación era peor aún porque el hecho de que CUOMO, como alcalde, se opusiese a la prohibición de abortar, parecía presuponer que, como alcalde, no creía que el feto fuese una persona humana. Pero esta era exactamente la creencia que, en tanto católico, afirmaba. Las características paradójicas de la situación, entonces, eran dos. En primer lugar, como alcalde liberal tenía obligaciones que le impedían cumplir con las obligaciones que, como creyente, reconocía. En segundo lugar, como creyente afirmaba ciertas verdades de las que renegaba en tanto alcalde.

La decisión adoptada por CUOMO presuponía la aceptación de las dos premisas, la normativa y la empírica, a las que me he referido previamente. CUOMO tenía tanto una forma de entender la política como una manera de entender su religión. Como liberal sostenía que las decisiones estatales debían estar justificadas en razones públicamente aceptables. Como católico pensaba que no todas sus convicciones podían ser demostradas por la razón y, por tanto, no todas eran públicamente aceptables. Sin embargo, la aceptación conjunta del Catolicismo y del Liberalismo, parecía conducirlo a una posición esquizofrénica. En el ámbito privado, actuaba como católico, creía que el feto era una persona y que debía hacer todo lo posible por preservar su vida. En el ámbito público, actuaba como liberal, se oponía a prohibir el aborto, no hacía todo lo posible por preservar la vida del feto, de lo que parecía seguirse que no lo consideraba una persona humana. CUOMO parecía tener una doble personalidad escindida entre el ámbito privado y el público.

Muchos creyentes se perciben a sí mismos escindidos de este modo, lo que entraña un riesgo para los sistemas liberales. El riesgo reside en que los creyentes, para evitar verse fracturados, intenten ingresar todas sus convicciones a la hora de justificar decisiones estatales. En el caso tomado como ejemplo, el riesgo residiría en que utilicen su convicción de que el feto es persona humana para justificar la decisión política de prohibir el aborto.

Puesto que se trata de un creyente liberal, el modo de hacer tal cosa no consistirá en dejar de lado la exigencia moral engendrada por la existencia de un esquema coer-

¹¹ Mario CUOMO explicó su posición en relación con el aborto en su Conferencia Notre Dame de 1984 (CUOMO, 1993: 23-51).

citivo. Es decir, el creyente seguirá suscribiendo la premisa normativa que afirma que la coacción debe justificarse en consideraciones que sean aceptables por todos los ciudadanos, en tanto racionales y razonables.

Pienso, por el contrario, que la peligrosa alternativa que se ofrece al creyente liberal es la de intentar fundar las convicciones que tiene, en tanto creyente, con argumentos racionales. Racionalizadas de este modo, las convicciones podrían ser ofrecidas como justificación de decisiones políticas, puesto que a sus ojos serían aceptables por todos los ciudadanos si es que son racionales. Al inclinarse por esta alternativa, el creyente niega la posibilidad de que ciudadanos razonables y racionales puedan discrepar sobre sus convicciones. Es decir, esta alternativa pone en cuestión la premisa empírica del argumento que conduce al deber moral de abstinencia.

La estrategia permite soldar la fractura que el creyente liberal percibe en su persona. Si pueden obtenerse argumentos racionales, que muestren la verdad de sus convicciones religiosas, por ejemplo, que el feto es una persona humana, entonces tal convicción puede ser ofrecida para justificar decisiones estatales. Si estos argumentos racionales existen en relación con el status del feto, entonces situaciones de escisión como aquella en que se encontraba CUOMO pueden ser evitadas. En tanto alcalde, podría haber apoyado la prohibición de abortar fundándose en la convicción que cómo católico tenía respecto de que el feto era una persona humana. De este modo, en primer lugar, habría hecho algo que se encontraba a su alcance para protegerlo. En segundo lugar, como Alcalde y como católico habría podido afirmar que el feto era una persona. Lo que afirmaba como católico también podría haberlo afirmado como alcalde.

4. LA RACIONALIZACIÓN DE LAS CONVICCIONES RELIGIOSAS COMO UNA AMENAZA PARA LOS SISTEMAS LIBERALES

Pienso que la estrategia racionalizadora es incorrecta. No aprecia el modo en que las convicciones religiosas inciden sobre las facultades de juicio de los individuos. Este modo de resolver la supuesta escisión entre la personalidad pública del creyente liberal y su personalidad privada presupone otra escisión. Lo que ahora queda escindido es el individuo en tanto sujeto de creencias y el individuo en tanto sujeto capaz de razonar. La idea que subyace al intento de racionalizar las creencias religiosas es que nuestras facultades de juicio no se ven influidas por las creencias que profesamos. La razón es ejercitada en el vacío sin que la particular cosmovisión que poseen los ciudadanos configure el modo en que, tanto las consideraciones empíricas como las normativas son sopesadas. Esta visión escindida del ser humano permite concluir que todas las consideraciones que son juzgadas por un creyente como razones, pueden ser juzgadas también como razones por cualquier otra persona.

El modo en que funcionan nuestras facultades de juicio, sin embargo, parece ser distinto. No somos seres escindidos en un yo creyente y uno racional, sino que juzgamos, sopesamos evidencia, evaluamos, en el marco de nuestras creencias religiosas. Por esta razón, es equivocada la estrategia tendente a encontrar razones públicamente aceptables, que funden las convicciones que el creyente posee. Si el ejercicio de las facultades de juicio se encuentra enmarcado en las convicciones religiosas, otro ciudadano con

las mismas facultades pero con distintas convicciones podría no juzgar del mismo modo. Mientras más cercano a su núcleo dogmático sea el tópico a evaluar, menos públicamente aceptable será el juicio evaluativo realizado por el creyente. Volviendo al ejemplo del aborto, si la afirmación de que el feto es una persona es percibida por éste como formando parte de este núcleo de verdades incuestionables, entonces el modo en que sopesa la evidencia empírica —por ejemplo, los datos obtenidos de la medicina sobre el desarrollo del feto— y el modo en que evalúa consideraciones normativas, puede no ser aceptable por aquellos que no comparten dicho núcleo dogmático.

Lo señalado hasta aquí sirve para mostrar que el intento del creyente de racionalizar sus convicciones religiosas, para de este modo justificar decisiones políticas, es incorrecto. No obstante, esto todavía no muestra que este problema sea una amenaza para nuestros sistemas liberales. Para esto es necesario además que se trate de un error que amenaza con extenderse.

Dos condiciones adicionales, en mi opinión, hacen probable que esto suceda. La primera, es que entre los ciudadanos exista una mayoría religiosa. La segunda, es que la religión mayoritaria posea una tradición de reflexión racional.

Que la religión haya albergado una tradición de reflexión racional puede hacer que los creyentes perciban su intento racionalizador como factible. El creyente percibe que lo que se propone hacer ya ha sido hecho por otros antes, lo que facilita su tarea. Que dicha religión sea mayoritaria, hace poco probable que los creyentes tengan contacto con quienes no lo son. Esto, les impide advertir que las razones ofrecidas por la reflexión racional llevada adelante en el seno de su tradición religiosa, pueden no ser vistas como razones por aquellos que no pertenecen a ella.

Estas dos condiciones unidas a la percepción paradójica que el creyente tiene de su situación en el seno del Liberalismo, generan un ambiente poco favorable al mantenimiento de un sistema liberal. Si el creyente percibe que el no recurrir a sus convicciones religiosas verdaderas a la hora de justificar decisiones políticas es una posición esquizofrénica, que escinde su persona, tendrá un fuerte *incentivo* para racionalizar sus convicciones y de este modo soldar la escisión. Si la religión que profesa posee una tradición de reflexión racional, entonces la tarea de racionalizar sus convicciones será vista por él como *natural* y relativamente *fácil*. Si la religión es además mayoritaria, será *poco probable* que advierta que las razones que ha obtenido de la reflexión racional llevada adelante en el seno de su religión no son aceptables por quienes no la profesan. El primero de estos ingredientes, genera el incentivo para racionalizar las convicciones religiosas. El segundo, hace que esto sea relativamente sencillo. El tercero, hace que el error que esto implica no sea fácilmente apreciado.

Pienso que la situación en la que se encuentran nuestros países peligrosamente satisface las tres condiciones antes mencionadas, lo que pone en riesgo la empresa de construir y mantener en ellos sistemas políticos liberales. Por lo que respecta a la tercera condición, la misma se encuentra satisfecha toda vez que el Catolicismo es en ellos una creencia religiosa mayoritaria. La segunda condición, de igual modo está presente ya que el Catolicismo alberga en su seno una de las más elaboradas tradiciones de reflexión racional. De hecho el problema de cómo vincular razón y fe fue planteado en su seno, por la Patrística y la Escolástica medieval. Finalmente, la primera condición también se encuentra satisfecha. Un número creciente de fieles se sienten compelidos a jus-

tificar sus opciones políticas en base a sus convicciones religiosas¹². Es decir, en nuestros países los católicos liberales se encuentran en una situación que, por un lado, genera los incentivos y las facilidades para transgredir su deber moral de abstinencia y, por el otro, evita que adviertan su error.

5. EL FIN DE LA AMENAZA: REPARAR LA FRACTURA EN LA PERSONALIDAD DEL CATÓLICO LIBERAL. UNA RECONFIGURACIÓN DEL LIBERALISMO Y DEL CATOLICISMO

Para enfrentar esta amenaza propongo llevar adelante una reflexión interna tanto en el seno del Liberalismo como en el seno del Catolicismo. Una reflexión de este tipo eliminaría dos de las tres condiciones antes mencionadas. En primer lugar, ayudaría a percibir que el espíritu de la reflexión racional llevada adelante en el seno del Catolicismo es completamente opuesto al del creyente que busca racionalizar su fe. En segundo lugar, eliminaría la percepción paradójica que algunos católicos liberales tienen de su situación. Es decir, la reflexión interna permitiría eliminar los incentivos que tiene un católico para racionalizar sus convicciones e introducirlas en el ámbito público. Adicionalmente, le mostraría que el intento de racionalizar sus convicciones no tiene sustento en su tradición religiosa.

Dado que soy Católico y Liberal, en lo que sigue diré unas pocas palabras desde los dos puntos de vista. En relación con la primera tarea, en el seno del Catolicismo puede afirmarse que lo que motivó la reflexión racional sobre las convicciones religiosas no fue el intento de racionalizarlas¹³. Una de las maneras en que el Catolicismo ha entendido la relación razón-fe ha consistido en ver a la fe como el presupuesto del que parte la razón. Esta posición adjudica a la actividad racional que parte de los presupuestos de fe dos funciones. La primera consiste en buscar, a partir de los contenidos que se aceptan como cuestión de fe, otros contenidos. Este era el sentido del lema agustiniano «creo para entender»¹⁴. Aquel que cree ejercita su razón en una posición de privilegio que le permite alcanzar contenidos que de otro modo no habrían estado fácilmente disponibles. La razón, en consecuencia, no busca demostrar las convicciones religiosas. La razón, por el contrario, es ejercitada en el marco de las creencias religiosas y es potenciada por éstas¹⁵. La segunda función que se le adjudica a la razón es la

¹² Esta situación ha sido promovida por la jerarquía de la Iglesia Católica. La Iglesia ha comenzado a exigir que los católicos justifiquen en base a sus convicciones religiosas la adopción de decisiones estatales. Un ejemplo de esto es la declaración de excomunión a todos aquellos que promuevan o no se opongan a la despenalización del aborto.

¹³ Éste era el modo en que entendía la relación entre razón y fe Filón el Judío (25 a.C. 50 d.C.) En su opinión, la razón demostraba aquello que se creía por fe. El problema de tal posición es que terminaba eliminando la fe. Este modo de entender la relación entre fe y razón fue también el defendido por HEGEL, quien consideraba a la religión como un estadio previo al alcanzado por la razón.

¹⁴ SAN AGUSTÍN realiza esta afirmación en *Sermón 18, 1*. En *De Magistro, XI, párrafo 37* funda su afirmación en el texto de Isaías 7.9 al que interpreta diciendo: «sí no creyereis no entenderéis» (*Nisi credideritis, non intelligetis*).

¹⁵ Tal potenciación de la razón se da en AGUSTÍN a partir del dogma católico de la creación del mundo *ex nihilo*. Partiendo de este dogma la razón puede descubrir la distinción entre seres contingentes y necesarios. Aunque la verdad de esta distinción es accesible a la razón, el acceso a la misma es facilitado si se parte de la fe. La fe potencia la razón.

de entender aquello que se cree por fe. La tarea de la razón aquí es la de entender los contenidos de fe. Aquí la tarea de la razón es la de reflexionar sobre la fe con el objeto de entender, y no de probar, sus afirmaciones. Este era el modo en que San Anselmo entendía la función de la razón y el sentido de su lema *«fides quarens intellectum»*.

Es decir, el modo de entender la reflexión racional en el seno del Catolicismo es completamente opuesto al intento de racionalizar las convicciones religiosas. Siendo esto así, no puede encontrarse en esta tradición sustento alguno para el intento del católico liberal que busca razones públicamente aceptables que justifiquen sus convicciones de fe. Si la fe potencia la razón, si sólo el que cree puede entender, entonces las razones que el católico ve como sustento de sus propias convicciones pueden no ser aceptables para el que no cree. Mientras más cercana a su núcleo dogmático sea una verdad, menos posibilidades existirán que alguien que no tiene su razón potenciada por su fe pueda percibirla.

Junto a la ya explicada, una manera alternativa de entender la relación razón-fe en el seno del Catolicismo sostiene que la función de la razón es probar aquellas verdades que son «preámbulo de la fe». Así, por ejemplo, señala Santo Tomás en relación con el dogma de la existencia de Dios «...todas las cosas, que podemos conocer acerca de él con las luces de la razón, como lo dice el Apóstol *Rom. 1*, no son artículos de fe, sino preámbulos para ellos, porque la fe presupone las luces naturales, como la gracia presupone la naturaleza y la perfección lo perfectible...» (S. Th. I, q. 2 a. 2 ad 1)¹⁶. Uno podría pensar que el intento del creyente que busca racionalizar sus convicciones puede encontrar sustento en esta línea de pensamiento presente en la tradición católica. Si la función de la razón es la de ofrecer pruebas de ciertas porciones de los contenidos que se aceptan por fe, entonces las consideraciones así probadas son aceptables por todos los ciudadanos en tanto racionales y, por ende, son aptas para justificar decisiones estatales.

Pienso que esta conclusión es equivocada porque pierde de vista el particular tipo de racionalidad que tenían en mente los escolásticos medievales. El tipo de racionalidad que la escolástica tenía en mente al plantear el problema de la relación que la razón tenía con la fe era la racionalidad filosófica. En el párrafo antes citado, cuando SANTO TOMÁS habla de «las luces de la razón» está haciendo referencia a las luces provenientes de la reflexión filosófica. El problema de cómo se relaciona la razón y la fe en la tradición católica ha sido el de qué lugar ocupa la reflexión filosófica, las luces de la razón a las que se refiere son aquellas provenientes de la reflexión filosófica. Lo que preocupaba a la escolástica era compatibilizar la reflexión filosófica helénica con las verdades religiosas. Así, cuando SANTO TOMÁS sostiene que en relación con Dios existen verdades que pueden ser accesibles a la razón natural está pensando en las verdades sobre Dios —como el hecho de su existencia— a las que, entre otros, accedieron ARISTÓTELES y PLATÓN. Prueba de esto es que una de las vías tomistas utiliza el argumento aristotélico del «motor inmóvil»¹⁷ y otra el argumento platónico de los «grados de perfección»¹⁸.

¹⁶ «...quod Deum esse, et alia huiusmodi quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. I non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos, sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile...».

¹⁷ Se trata de la primera vía. S. Th. I, q. 2 a. 3 co.

¹⁸ Se trata de la cuarta vía. S. Th. I, q. 2 a. 3 co.

Como los ciudadanos discrepan en su cosmovisión filosófica —del mismo modo que lo hacen en sus cosmovisiones religiosas— de esto se sigue que aun una consideración que en la tradición católica fuese considerada como accesible a la razón natural, podría no ser aceptable por todos los ciudadanos en tanto poseen una pluralidad de visiones filosóficas y, por tanto, no sería apta para justificar la toma de decisiones estatales.

Para sintetizar entonces lo señalado respecto de la tradición católica de reflexión racional. Sea que se entienda con SAN AGUSTÍN que la función de la razón es partir de los presupuestos de fe en busca de nuevos contenidos, sea que con SAN ANSELMO se piense que la función de la razón es la de reflexionar sobre los contenidos de fe, o sea que con SANTO TOMÁS se sostenga que existen verdades accesibles a la luz natural de la razón, nada de esto da sustento al intento del creyente de racionalizar sus convicciones religiosas de modo de hacerlas valer a la hora de justificar decisiones estatales.

Por lo que respecta a la segunda tarea, aquella referida a eliminar la percepción paradójica que el católico liberal tiene de su posición, pueden ayudar dos tipos de consideraciones. Unas se refieren al Catolicismo, otras al Liberalismo. Comencemos por las referidas al Catolicismo. El Catolicismo, sin dudas, incluye un código moral que califica conductas. Sin embargo, este código no contiene una norma que prescriba a los católicos ejercitar la coacción estatal para garantizar que lo moralmente correcto sea realizado y lo moralmente incorrecto no. Por supuesto, el considerar que una conducta es moralmente correcta implica el deber de promover su realización pero de esto no se sigue que tal promoción pueda ser hecha por todos los medios, coacción incluida. Así, existen muchas conductas que verdaderamente un católico considera correctas —por ejemplo, honrar a Dios no blasfemando— y sin embargo no por eso concluye que tal cosa debe ser exigida coactivamente. Es decir, no existe en el Catolicismo ninguna pauta moral que mande coaccionar a los otros a comportarse del modo moralmente correcto. Para un católico, afirmar que algo es moralmente correcto o incorrecto no lo compromete con tener que afirmar que su realización debe ser exigida o prohibida coercitivamente por la acción del Estado. Afirmar que algo es moralmente correcto no lo obliga a tener que esgrimir esta consideración cuando se está discutiendo acerca de decisiones estatales tendentes a configurar la estructura institucional que de modo coactivo se aplica a todos sus conciudadanos.

Trasladado al caso del aborto, que un católico afirme la incorrección moral del aborto no lo compromete con afirmar la corrección moral del ejercicio de la coacción estatal para prohibirlo. No es el objeto propio del Catolicismo la valoración moral del ejercicio de la coacción. Abortar y coaccionar son dos conductas distintas por lo que de afirmar la incorrección de una no se sigue nada respecto de la otra.

El ejercicio de la coacción, en cambio, sí es el objeto propio del Liberalismo. La situación es exactamente la inversa a la del Catolicismo. No es su preocupación establecer sí conductas tales como el abortar o el blasfemar, son moralmente correctas o incorrectas¹⁹. Su preocupación consiste en determinar cuándo es moralmente correcto el diseño

¹⁹ Que el objeto propio del Derecho, del cual se ocupa el Liberalismo, es sólo la justificación de la coacción no está claro para la Iglesia Católica. Tal vez esto explica su férrea oposición a la despenalización del aborto. Señala en la declaración sobre el aborto de 1974 de la Congregación para la Doctrina de la Fe: «La ley humana puede renunciar al castigo, pero no puede declarar honesto lo que sea contrario al Derecho natural, pues una tal oposición basta para que una ley no sea ya ley» (*Declaración sobre el aborto*, 21).

de un esquema institucional que se aplica coercitivamente, esto es con independencia de si lo desean o no, a los ciudadanos. Como hemos visto el Liberalismo señala que la coacción está justificada cuando se ejercita en base a razones que todos pueden aceptar.

Estas consideraciones hechas desde el seno del Catolicismo y el Liberalismo permiten eliminar la percepción paradójica que algunos creyentes tienen de su situación. En primer lugar, que el católico liberal no utilice sus convicciones verdaderas para justificar la coerción estatal no implica que reniegue de su verdad. Sólo implica que considera que otros ciudadanos pueden poseer un sistema de creencias que no les permite ver esta verdad. El católico liberal no está partido en dos. En el ámbito público y en el privado sus convicciones son las mismas. Si no debe esgrimir algunas consideraciones a la hora de justificar decisiones estatales no es porque deba juzgarlas aquí falsas sino porque es posible que otros no aprecien su verdad y en este sentido no es correcto justificar las decisiones estatales coercitivas en base a ellas.

Así, en relación con el feto sus convicciones son que es una persona humana y que abortar es moralmente incorrecto. Si el católico liberal se opone a la prohibición del aborto, no es porque en el ámbito público considere que no es verdad que el feto es persona o que es moralmente incorrecto abortar²⁰. Se opone, porque considera que no todos sus conciudadanos pueden apreciar esta verdad. Se opone porque considera moralmente correcto ejercitar la coerción en base a consideraciones públicamente aceptables²¹. Puede sostener, sin contradicción, que es moralmente incorrecto abortar, porque el feto es una persona humana y que es moralmente incorrecto prohibir abortar, porque las razones que justifican tal medida no son aceptables públicamente.

Esto permite apreciar por qué un católico liberal que se niega a justificar la toma de decisiones estatales coercitivas en base a sus convicciones religiosas no por esto incumple ninguna obligación que tenga como católico. Volvamos para ejemplificarlo al caso del aborto. Sin duda una de sus obligaciones como católico es la de evitar que los otros aborten. Para hacerlo, debe utilizar todos los medios disponibles. No obstante, no se trata aquí de utilizar cualquier medio, sino sólo los moralmente correctos.

Si el principio liberal sobre el modo moralmente correcto de justificar el ejercicio de la coerción es adecuado, el católico liberal que se niega a justificar la coacción en base a sus convicciones verdaderas que no son públicamente aceptables, no incumple

²⁰ Por el contrario, esta parece ser la conclusión que se extrae. Se señala en la Declaración sobre el Aborto de 1974, refiriéndose a la renuncia del legislador a prohibir y castigar el aborto: «...esta renuncia hasta parece incluir, por lo menos, que el legislador no considera ya el aborto como un crimen contra la vida humana, toda vez que en su legislación el homicidio sigue siendo siempre gravemente castigado...» (*Declaración sobre el aborto*, 20).

²¹ Lo que justifica oponerse a la prohibición coactiva de abortar no es el pluralismo ético ni la protección de la libertad de expresión. Como he señalado lo que justifica oponerse, si es que algo lo hace, es la norma moral que señala cuando es correcto coaccionar. Esto parece no ser advertido en la Declaración. Allí se señala: «...En muchos países los poderes públicos que se resisten a una liberalización de las leyes sobre el aborto son objeto de fuertes presiones para inducirlos a ello. Esto, se dice, no violaría la conciencia de nadie, mientras impediría a todos imponer la propia a los demás. El pluralismo ético es reivindicado como la consecuencia normal del pluralismo ideológico. Pero es muy diverso el uno del otro, ya que la acción toca los intereses ajenos más rápidamente que la simple opinión; aparte de que no se puede invocar jamás la libertad de opinión para atentar contra los derechos de los demás, muy especialmente contra el derecho a la vida...» (*Declaración sobre el Aborto*, 2) (ver http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19741118_declaration-abortion_sp.html).

su deber como católico. Tiene el deber moral de evitar que otros aborten, pero utilizar la coacción estatal para hacerlo es moralmente incorrecto. Un católico, entonces, tiene el deber de oponerse al aborto y promover su no realización por medios que no impliquen la utilización del aparato estatal, esto es, que no impliquen coerción²².

Si el Liberalismo es interpretado como una respuesta al problema de la coacción estatal, que no toma partido sobre la calificación moral de las conductas; si se admite que la coacción no es el problema central del Catolicismo, entonces la situación del católico liberal deja de percibirse como paradójica, no hay motivos para que se vea a sí mismo escindido.

Pienso que si el católico liberal percibe que tal escisión no existe y si percibe que el espíritu que ha movido a la reflexión racional en el seno del Catolicismo no ha sido el de racionalizar las convicciones religiosas, la amenaza que existe sobre nuestros sistemas liberales habrá desaparecido.

6. CONCLUSIÓN

Adoptar decisiones que configuran un esquema institucional que determina las perspectivas de vida de nuestros conciudadanos con independencia de si estos lo desean impone una fuerte exigencia moral. Tales decisiones deben ser justificadas en base a consideraciones que en conjunto podamos ver como razones.

El cumplimiento de este deber moral exige por parte de los católicos revisar los argumentos que pretendemos ofrecer para que se adopten determinadas decisiones estatales con sumo cuidado. Si el argumento descansa en alguna de las convicciones que son centrales al núcleo dogmático de nuestra fe —tales como la inmortalidad del alma, la divinidad de Jesús, la virginidad de María, etc.— entonces tenemos el deber moral de índole personal de no esgrimirlo. Lo mismo sucede si el argumento descansa en consideraciones filosóficas tales como una particular concepción de la naturaleza humana, o del sentido de la existencia, o de la constitución del mundo, etc. Consideraciones metafísica y religiosas, por igual, deben ser excluidas de las justificaciones ofrecidas para las decisiones estatales.

²² La posición defendida en el texto es compatible con lo señalado por RAWLS en relación con la posición testimonial que puede adoptar un creyente respecto de una decisión política que considera equivocada (RAWLS, 1997: 594-595, n. 57). El «testimonio» del que habla RAWLS no constituye ni un caso de desobediencia civil ni un caso de objeción de conciencia. Lo primero, porque mientras la desobediencia civil se da en una sociedad que aunque justa no lo es perfectamente, el «testimonio» sólo tiene lugar en sociedades perfectamente justas. Además, porque el objeto de la desobediencia civil es apelar al sentido de justicia que poseen los conciudadanos ofreciendo para la desobediencia razones públicamente aceptables. Tampoco es un caso de objeción de conciencia porque el objeto del mismo no es exceptuarse del deber individual de obediencia. Lo único que se pretende realizar, por el contrario, es una acción política tendente a dejar constancia de que aunque la decisión adoptada es legítima —se trata de un sistema perfectamente legítimo— es equivocada. Es decir, el creyente da testimonio de que la decisión es errada, pero no busca alterarla con su acción —como en la desobediencia civil— ni desobedecerla —como en la objeción de conciencia—. La razón de esto radica en que la decisión es considerada legítima.

El «testimonio», en consecuencia, no es un caso de razonamiento público que tenga por objeto alterar el diseño institucional coercitivo —como sí lo es la desobediencia civil— no representa ninguna excepción al «deber de abstinencia» que el Católico posee. Éste se refiere a las razones que pueden ser ofrecidas como justificación de decisiones coercitivas, no a las meras declaraciones.

Tal actitud no implica duda sobre las propias convicciones, ni ubicarlas en un pie de igualdad con las ajenas. Sólo implica respeto por aquellos sobre los cuales nuestras decisiones tendrán profundos efectos. Implica reconocerlos y tratarlos como sujetos de razones.

Finalmente, tal actitud tampoco implica renunciar a la vocación evangelizadora que todo católico posee. Sólo implica renunciar a la tentación de utilizar la coacción para hacerlo.

BIBLIOGRAFÍA

- BEITZ, C., 1990: *Political Equality: An Essay in Democratic Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, 1974: *Declaración sobre el Aborto*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19741118_declaration-abortion_sp.html.
- CUOMO, M., 1993: *More Than Words: The Speeches of Mario Cuomo*, New York: St. Martins.
- HOOBES, 1651: *Leviathan*, New York: Touchstone, 1997.
- RAWLS, J., 1993: *Political Liberalism (expanded edition)*, New York: Columbia University Press, 2005.
- 1997: «The Idea of Public Reason Revisited», *University of Chicago Law Review*, 64: 765-807. Citado por la versión presente en *Collected Papers*, FREEMAN, S. (ed.), 1999: Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, pp. 573-615.
- 1999: *The Law of Peoples*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- SAN AGUSTÍN, 389: *De Magistro*, Madrid: BAC, 1976.
- *Sermones*, Pío DE LUIS (ed.), Madrid: BAC, 2005.
- SANTO TOMÁS, 1485: *Suma Teológica*, edición bilingüe, Madrid: B.A.C., 1947-1960.
- SCANLON, T., 1998: *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- SELEME, H. O., 2004: *Neutralidad y Justicia. En torno al Liberalismo Político de John Rawls*, Madrid-Barcelona: Marcial Pons.
- WALDRON, J., 2005: *Derecho y Desacuerdos* MARTÍ, J. L., y QUIROGA, A. (trads.), Barcelona: Marcial Pons.
- WILLIAMS, B., 1981: «Internal and External Reasons», en *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge: University Press.