

## La religión en la vida y en la obra de John Rawls (1921-2002)

Religion in the Life and Work of John Rawls (1921-2002)

Emilio Martínez Navarro

*Universidad de Murcia*

### RESUMEN

John Rawls (1921-2002) desarrolló una amplia producción filosófica relacionada con la política, la democracia y la búsqueda de una noción actualizada de la justicia social, a la que consideró como la más importante cuestión de la filosofía política. Su tratamiento del fenómeno de la religión es estudiado aquí con referencia a la obra de este autor y a los datos biográficos que pudieran ser relevantes para mostrar que no sólo tuvo un extenso conocimiento teórico de las religiones en general y del cristianismo en particular, sino que tuvo también una experiencia personal bastante significativa. De ahí que el liberalismo rawlsiano se pueda considerar como especialmente alejado de otros liberalismos empeñados en silenciar a las religiones relegándolas al ámbito de lo estrictamente privado. Por el contrario, en la propuesta rawlsiana encontramos una argumentación robusta en torno a la necesidad de una convivencia plural enriquecida por la participación de grupos religiosos y seculares que entablan un debate público sin renunciar a su propia identidad, pero sin pretender imponerse hegemónicamente mediante el uso partidista del poder del Estado.

**PALABRAS CLAVE:** John Rawls, religión, modernidad política, convivencia política, democracia liberal.

### ABSTRACT

John Rawls (1921-2002) developed an extensive philosophical production related to politics, democracy and the search for an updated notion of social justice, which he considered to be the most important question of political philosophy. His treatment of the phenomenon of religion is studied here with

reference to this author's work and to biographical data that might be relevant to show that he not only had an extensive theoretical knowledge of religions in general and Christianity in particular, but also had quite significant personal experience. Hence, Rawlsian liberalism can be considered as particularly distant from other liberalisms bent on silencing religions by relegating them to the strictly private sphere. On the contrary, in the Rawlsian proposal we find a robust argument for the need for plural coexistence enriched by the participation of religious and secular groups that engage in public debate without renouncing their own identity, but without seeking to impose themselves hegemonically through the partisan use of state power.

KEY WORDS: John Rawls, religion, political modernity, political coexistence, liberal democracy.

## 1. INTRODUCCIÓN

La aportación de John Rawls a la cultura occidental, y no sólo a la filosofía, es inmensa. Se ha dicho que es el filósofo norteamericano más citado hasta ahora, y muy probablemente lo seguirá siendo por mucho tiempo. Se trata de un filósofo que supo llamar la atención de economistas, sociólogos, psicólogos, antropólogos, politólogos, teóricos de la educación, juristas y, en general, de todos los especialistas en Ciencias Sociales, además de la academia filosófica en su conjunto (Martínez Navarro, 2021, Gargarella 2021). Desde el punto de vista más estrictamente filosófico, su aportación se sitúa en la estela del pensamiento kantiano (Rawls 1980: 515), al que supo dotar de un nuevo vigor y actualidad en un contexto histórico (el de la segunda mitad del siglo XX) en el que la idea kantiana de *igual dignidad de las personas* fue elevada a categoría central de la política contemporánea con la aprobación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU (1948).

En el presente artículo abordaremos una cuestión particular relacionada con la aportación rawlsiana a la Filosofía Política y a las Ciencias Sociales: su concepción del hecho religioso y el papel que, a su juicio, le compete a la religión en la construcción de una sociedad moderna que pretenda ser justa. No hay que olvidar que la principal pretensión teórica de Rawls fue precisamente la de explicitar los fundamentos filosóficos de un modelo de sociedad que, sin renunciar a los valores básicos de la modernidad (en especial la libertad y la igualdad, pero también el respeto al pluralismo, los avances de la ciencia y la solidaridad con las personas desfavorecidas) se pudiera considerar razonablemente justa. Lo que hizo Rawls fue una propuesta ético-política: en un primer momento como propuesta filosófica para toda la

humanidad (1971), y en un segundo momento (1985) únicamente para las sociedades cuya cultura política pública es la propia de la tradición occidental de la modernidad. En dicha propuesta se reconoce un papel positivo a la religión: no se la excluye ni como «opio del pueblo» (ideología engañosa al servicio de las clases opulentas), ni como mera superstición, sino como una plural manifestación de lo que los seres humanos consideran valioso y digno de creer. Aquí haremos una sucinta aproximación a la vida y la obra de este clásico contemporáneo para mostrar en qué consiste el fenómeno religioso para él y cómo lo encaja en su propuesta filosófica. Comenzaremos por una breve presentación de lo esencial de la propuesta rawlsiana en general, tal como yo la interpreto<sup>1</sup>. A continuación expongo la que considero que es la aportación principal de Rawls con respecto al encaje de la religión en una sociedad liberal, pluralista y democrática. Después comento algunos elementos de la biografía de nuestro autor que pueden contribuir a una mejor comprensión de la gestación de su posición filosófica en relación con la religión en general y con el cristianismo en particular. Finalmente, expongo algunas conclusiones generales que pueden ayudar a entender mejor la filosofía política rawlsiana y su concepción del hecho religioso.

## 2. LA APORTACIÓN FILOSÓFICA DE JOHN RAWLS: PROPUESTA ÉTICO-POLÍTICA DE UN LIBERALISMO EQUITATIVO

Para Rawls, la misión de la Filosofía Práctica (Ética, Política, Filosofía del Derecho, etc.) es la de contribuir a aclarar nuestros principios y valores éticos para poder entenderlos mejor y aplicarlos a la resolución de los problemas humanos. En última instancia, la Filosofía Política, que es la rama de la Filosofía en la que Rawls centró sus esfuerzos como académico, debería aportar su grano de arena en la tarea de la reconciliación entre posiciones ético-políticas enfrentadas, de manera que tal reconciliación (particularmente entre las exigencias de la libertad y las de la igualdad) nos permita afrontar razonablemente los retos del presente y del futuro:

La sociedad con frecuencia pasa por problemas muy profundos que necesitan ser afrontados con seriedad. En una sociedad democrática siempre hay conflictos entre la libertad y la igualdad. Todavía más, es un problema no resuelto —creo— cuáles son las bases adecuadas para la tolerancia y el pluralismo que caracterizan a nuestra sociedad. Es fundamental que tengamos ideas sobre estos asuntos. Es importante también tener una concepción de conjunto de la sociedad en la que se vive. Creo que las

---

<sup>1</sup> Me he ocupado de la aportación filosófica de Rawls en diversas publicaciones. La más relevante es mi libro *Solidaridad liberal. La propuesta de John Rawls* (Martínez Navarro 1999).

personas, o al menos buena parte de ellas, tienen necesidad de tales concepciones y ello marca una diferencia al preservar las instituciones democráticas tal y como son. La filosofía política puede enfrentar esa necesidad (Rawls 2021: 33).

Su propuesta consiste en adoptar socialmente una concepción de sociedad justa que supere a la que propone el Utilitarismo de J. S. Mill y otros, al que Rawls consideraba como la teoría ético-política hegemónica en la segunda mitad del siglo XX. La alternativa que Rawls articula es la llamada «justicia como equidad» (*justice as fairness*). Se trata de una construcción filosófica que, en su versión más madura (la expuesta en Rawls 2002), parte de la constatación de una serie de convicciones compartidas que forman parte de la cultura política pública de Occidente. Por ejemplo, la idea de que la esclavitud fue un error al que no se debe regresar, que la tolerancia de la diversidad de creencias religiosas es un valor positivo (tras el hartazgo de las guerras que desangraron Europa en los siglos XVII y XVIII), que el constitucionalismo se abrió paso como una buena base para la convivencia pacífica y productiva, que las economías de mercado industriales se han ido expandiendo como herramientas eficaces para generar prosperidad, y que el pluralismo ideológico y religioso que propicia la democracia liberal se ha instalado en nuestras sociedades como algo irrenunciable, sobre todo tras la derrota de los fascismos y el descrédito de los totalitarismos.

Si aceptamos, en principio, que tales convicciones básicas son ampliamente compartidas, la propuesta rawlsiana intenta construir un argumento que nos lleve hasta unos pocos principios que puedan servir de inspiración para erigir y mantener un Estado constitucional democrático aproximadamente justo, de manera que sus instituciones y políticas sean congruentes con aquellos principios y, por lo tanto, alineadas también con aquellas convicciones de trasfondo. En esta operación cabe la posibilidad de ir de las creencias básicas a la formulación de los principios y también viceversa: ir desde los principios y sus aplicaciones contextualizadas a las convicciones de partida, en un movimiento de revisión mutua al que Rawls denominó «método del equilibrio reflexivo». Porque, en efecto, lo que se busca es un equilibrio razonado y razonable entre las convicciones de partida y los principios de llegada: una reflexión que no sacraliza los principios alcanzados ni las convicciones de partida, sino que somete a ambos a una crítica mutua que ha de dar lugar a una propuesta filosófica lo más convincente y estable que sea posible. En este contexto es importante destacar que Rawls no pretende, en primera instancia, elaborar una propuesta de Ética para orientar las interacciones interpersonales, sino más bien orientar a la ciudadanía para optar por un diseño institucional lo más justo posible: no pretende mostrar los principios que deberían regir el

comportamiento de las personas individuales entre sí, sino los principios que deberían servir de base a *la estructura básica de la sociedad* entendida como un sistema de cooperación que se pretende que ha de perdurar de generación en generación (Martínez Navarro 1997, Pogge 2021).

Cualquier propuesta de sociedad justa que pretenda ser válida y viable para un Estado constitucional democrático debería, a su juicio, respetar el pluralismo ideológico y religioso. En consecuencia, no debe inspirarse en ninguna de las filosofías o religiones particulares, sino que debe partir de las propias ideas fundacionales implícitas en las instituciones democráticas que venimos apoyando (al menos en Occidente) desde el inicio de la modernidad (tales ideas fundacionales son las convicciones básicas compartidas que hemos mencionado anteriormente). La propuesta rawlsiana, la *justicia como equidad*, se presenta como un modelo de sociedad bien ordenada que se opone a otras propuestas rivales, como son las del utilitarismo, los totalitarismos, los comunitarismos supremacistas y excluyentes, etc. Por ello, la *justicia como equidad* no puede fundarse sobre una determinada metafísica, ni materialista ni espiritualista, sino que ha de conectar la idea de un régimen político justo únicamente con las convicciones ético-políticas que forman parte de la propia cultura pública democrática y de las propias instituciones democráticas que ya valoramos y que deseamos preservar.

Algunas de las nociones básicas que están implícitas, a juicio de nuestro autor, en las instituciones liberal-democráticas modernas, son las siguientes:

- La idea de persona como ciudadana libre e igual.
- La idea de sociedad como un sistema de cooperación descentralizado que ha de ser equitativo en el reparto de los frutos de tal cooperación.
- La idea de que cada persona tiene dos capacidades básicas: a) un sentido de lo justo y b) una concepción particular de su propio bien.

A partir de esas nociones básicas, podemos elaborar un razonamiento que nos conduzca a unos principios de justicia válidos para ser aplicados a la estructura básica de la sociedad (esto es, la principales instituciones sociales, políticas y económicas que en su conjunto forman un sistema consistente).

Dicho razonamiento (que incluye el experimento mental de una posición originaria con velo de ignorancia) conduce a Rawls a proponer estos principios:

- a) Cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos.
- b) Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en un contexto de igualdad equitativa de

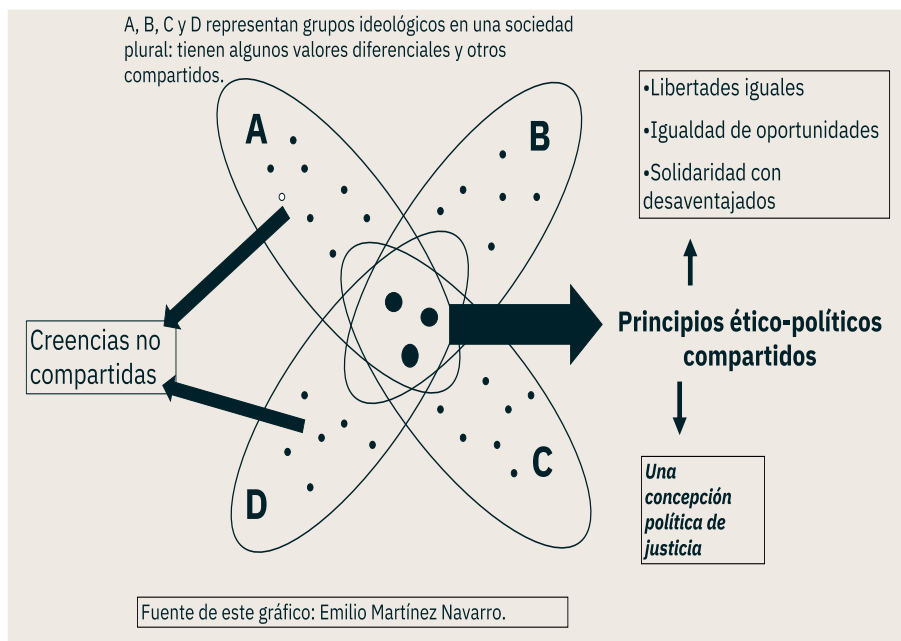
oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (el principio de diferencia) (Rawls 2002: 73).

Lo expuesto en este apartado es, a mi juicio, lo esencial de la propuesta ético-política rawlsiana: una propuesta que pretende ofrecer unos principios ético-políticos para diseñar lo básico de una sociedad: la constitución y los principales arreglos económicos e institucionales que condicionan la vida de las personas. Una parte sustantiva de tal propuesta filosófica es la pretensión de que se trata de una propuesta realista y deseable para todos (no utópica en el sentido negativo de utopía, como sinónimo de algo ingenuo e imposible de realizar, y que no es opresiva para una parte de la población).

### 3. LA ÉTICA POLÍTICA MÍNIMA RAWLSIANA: UNA BASE DE ACUERDO MORAL PARA UNA CONVIVENCIA POLÍTICA JUSTA ENTRE CIUDADANOS CON DIVERSIDAD DE RELIGIONES Y CREENCIAS METAFÍSICAS

Rawls aspira a que los principios ético-políticos de la *justicia como equidad* o algún otro conjunto de principios similares (pero que garanticen la igual ciudadanía y las libertades del liberalismo político) se puedan aplicar a las sociedades democráticas modernas de un modo realista. Para ello, se ve obligado a incluir en su propuesta filosófica el concepto de un «consenso por superposición» o «consenso entrecruzado» o «consenso por coincidencia parcial» (*overlapping consensus*). Dado que las sociedades modernas son sociedades necesariamente pluralistas, puesto que el ejercicio de las libertades de conciencia y de expresión garantizan un amplio margen para que proliferen grupos ideológica y religiosamente diversos, lo único que podría servir de base común para una convivencia pacífica y próspera es un consenso de mínimos morales compartidos en el plano político: unos mínimos de «lo justo» que hagan posible un marco de convivencia en el que cada persona y cada grupo puedan adoptar aquella concepción de «lo bueno» que consideren más acertada. En las obras de Adela Cortina ya se había tematizado algo parecido: una *ética mínima* que, partiendo de la *Ética Discursiva* de Apel y Habermas (Cortina 1982, 1986). Obsérvese que la propuesta de Cortina se publicó un poco antes y un poco después de que Rawls hiciera la distinción entre una concepción *política* de justicia y una pluralidad de concepciones generales de lo bueno (Rawls 1985). La idea de un «consenso entrecruzado» significa que sólo es posible tal convivencia pacífica y próspera en el seno de una sociedad moralmente pluralista, en la medida en que cada uno de los grupos discrepantes sea capaz de aceptar unos pocos valores y principios éticos que coinciden con los que mantienen los otros grupos. ¿Qué valores serían estos? Pues

precisamente los que proclaman un amplio sistema de libertades, una adhesión a la igualdad sin discriminaciones arbitrarias y un cierto grado de solidaridad con las personas menos favorecidas. Por simplificar, se trata de los principios ilustrados de libertad, igualdad y solidaridad que han estado presentes desde el nacimiento de la constitución norteamericana y de las demás constituciones liberal-democráticas que fueron apareciendo posteriormente, desde finales del siglo XVIII hasta nuestros días. Se puede entender mejor lo que significa tal consenso si observamos la figura 1:



Fuente: elaboración propia.

En esta figura se puede apreciar que los distintos grupos discrepantes (ejemplificados aquí como cuatro, pero que obviamente pueden ser muchos más) defienden creencias y valores diferentes, salvo tres de ellos en los que se produce una coincidencia parcial con los otros grupos. Se sobreentiende que si en un mismo territorio hay grupos que no comparten los tres valores básicos, no podrán convivir pacíficamente con los grupos que sí apoyan de buena fe un acuerdo de mínimos constitucionalmente vinculantes. Más bien al contrario, los grupos que se opongan al acuerdo de mínimos serán muy peligrosos, puesto que seguramente tratarán de eliminar el sistema de convivencia liberal (representado esquemáticamente aquí) para imponer un sistema totalitario, inquisitorial, antiliberal, contrario al pluralismo. Por ello, el modelo de Estado que corresponde a este tipo de sociedad plural no puede ser otro que el de un

Estado no confesional, un Estado que asegure, como lo hizo Estados Unidos al incluir la Primera Enmienda en la Constitución, que ningún grupo llegado al poder tiene derecho a imponer al resto sus propias creencias (Rawls 2001: 191; Gargarella, 2021: 51).

En la propuesta de Rawls, los grupos religiosos tienen todo el derecho a manifestar públicamente su fe y a tratar de atraer a nuevos adeptos, siempre que lo hagan en el marco del respeto a que los demás grupos puedan hacer lo propio (criterio de reciprocidad: Rawls 2001). La propuesta rawlsiana no defiende el relativismo ni el escepticismo, sino el *pluralismo razonable*, es decir, que en cuestiones de fe se debe respetar la diversidad, la pugna en buena lid, la competición honesta entre los grupos que tienen creencias muy distintas, reconociendo que es posible que alguno de los grupos esté realmente en lo cierto. Lo que se afirma no es que no exista una verdad metafísica, sino únicamente que no es adecuado resolver las discrepancias de este tipo haciendo uso de la fuerza del Estado para imponer a toda la población lo que el propio grupo considera como verdad absoluta.

La idea es que los grupos que defienden doctrinas metafísicas diferentes, e incluso opuestas (creyentes y no creyentes, partidarios de concepciones de lo bueno de tipo eudemonista, hedonista, utilitarista, deontologista, etc.), pueden llegar a un acuerdo moral de mínimos desde sus propias premisas. Este acuerdo —insiste nuestro autor— no sería un resignado *modus vivendi*, un mero conformarse con la perspectiva de tener que convivir con personas a las que uno desprecia y odia porque no comparten la noción de lo bueno que uno considera verdadera. No se trata de una mera coexistencia entre gentes que se consideran unas a otras como estúpidas o como malvadas. Se trata, más bien, de alcanzar una auténtica convivencia respetuosa y cooperativa, basada en el acuerdo político-moral que consiste en que los grupos participantes aceptan de buen grado la existencia de la pluralidad de grupos discrepantes, con el único límite de que ninguno de ellos ponga en riesgo la seguridad ni pretenda dinamitar el espacio de libertades cívicas iguales (por ello el pluralismo ha de ser *razonable*, dado que ha de ser sostenido por grupos religiosos y no religiosos razonables). Cada grupo asume la consigna moderna según la cual «no estoy de acuerdo con tus ideas, pero estaría dispuesto a dar mi vida, si fuese necesario, para que sigas ejerciendo tu libertad para expresarlas». En términos deportivos se podría expresar esto mismo con la metáfora de que cada equipo cree que el suyo es el mejor y debe ganar, pero todos aceptan que los otros equipos también tienen derecho a existir y a pretender la victoria en el campeonato, de manera que, si son razonables, están dispuestos a competir con los demás con juego limpio (*fair play*, expresión que nos recuerda fácilmente a la expresión *fairness*, de manera que la propuesta rawlsiana *justice as fairness* bien se podría traducir más o menos así: «justicia entendida como compromiso con las reglas del juego



limpio»).

#### 4. LA RELIGIÓN EN LA VIDA DE JOHN RAWLS

Hasta aquí hemos mostrado que la propuesta ético-política de Rawls es una argumentación filosófica destinada a aclarar cuáles son los principios que, de acuerdo a nuestro aprendizaje moral en Occidente, concuerdan mejor con las creencias y valores políticos a los que ya no estamos dispuestos a renunciar. Una parte esencial de tal propuesta y de tales creencias fundantes de nuestra modernidad es la idea de que la libertad religiosa es irrenunciable, es algo deseable, es imprescindible. Esto podría hacer pensar al lector desprevenido que la filosofía de Rawls tiene una base religiosa, dado que no solo no se opone a la existencia de las religiones, sino que se manifiesta claramente en contra de cualquier intento de utilizar la fuerza del Estado para eliminar a los grupos religiosos, o para recortar las libertades religiosas, o para reducir las discrepancias religiosas. Sin embargo, lo que ocurre en realidad es que nos encontramos con una filosofía que, por un lado, no toma partido por ninguna creencia religiosa ni antirreligiosa, y por otro lado, admite y apoya incondicionalmente la existencia de las religiones (con el único límite de no tolerar los comportamientos violentos cometidos en nombre de la religión). Tal vez no exista una conexión real entre el pensamiento rawlsiano y su biografía personal, pero puede ser esclarecedor que exploremos brevemente lo que ocurrió en su vida en el aspecto religioso para entender mejor, quizá, la propuesta rawlsiana en este aspecto.

Las personas que nos han aportado datos biográficos sobre Rawls parecen coincidir en que nuestro autor fue creyente en su juventud, pero perdió la fe (o al menos dejó de ser un creyente practicante) en torno al final de la Segunda Guerra Mundial. La principal fuente que tenemos sobre esta cuestión es un breve escrito del propio Rawls, «On my religion», que no fue publicado en vida del autor, sino que fue encontrado, sin fecha de elaboración, entre sus documentos personales. Se cree que fue escrito en la década de 1990. Dicho texto fue publicado por sus amigos filósofos Joshua Cohen y Thomas Nagel en 2009. Lo más esencial de este testimonio autobiográfico es lo siguiente:

Nací en el seno de una familia religiosa convencional. Mi madre era episcopaliana, mi padre, metodista del Sur, pero ambos acudían a la misma iglesia episcopaliana de Baltimore. [...] Yo también fui religioso en un sentido convencional hasta mis dos últimos años en Princeton. Entonces las cosas cambiaron. Me preocupaba mucho la teología y sus doctrinas [...]. Incluso pensé en entrar en el seminario, pero decidí aguardar a que la guerra hubiera terminado. [...] Pero todo cambió en el último año de la contienda. [...] Desde entonces he dejado de considerarme un cristiano ortodoxo, lo cual es una manera bastante vaga de expresarlo, dado que mi manera de ver las cosas no permaneció inalterada. Tres incidentes persisten en mi

recuerdo: la sierra de Kilei, la muerte del diácono y las noticias sobre el Holocausto con mis reflexiones sobre ello. Lo primero ocurrió hacia mediados de diciembre de 1944 [en el frente de batalla contra los japoneses en Filipinas]. Un día vino un pastor luterano y pronunció un breve sermón en el que dijo que Dios guiaba las balas hasta los japoneses al tiempo que nos protegía de las que ellos nos disparaban. [...] El segundo incidente —la muerte del diácono— sucedió en mayo de 1945 [también en Filipinas]. El diácono era un hombre espléndido; enseguida nos hicimos amigos. Un día pidieron dos voluntarios: uno para que acompañara al coronel a un lugar desde el que pudiera examinar las posiciones japonesas y otro para donar sangre a un soldado malherido. Ambos aceptamos, pero la elección dependía de quién tuviera el tipo de sangre adecuado. Puesto que era yo quien la tenía y no el diácono, él se marchó con el coronel. [Ambos murieron en un ataque japonés a la posición que ocuparon]. El tercer incidente se prolongó durante un largo tiempo, cuando se hicieron públicos los primeros informes de las tropas norteamericanas que habían entrado en los campos de concentración. Fue entonces cuando oí hablar por primera vez del Holocausto.

Estos incidentes [...] me obligaron a poner en tela de juicio si la oración era posible [...] y no tardé en rechazar la idea de la supremacía de la voluntad divina como algo execrable y malévolos. Durante los años siguientes experimenté un creciente rechazo de muchas de las principales doctrinas del cristianismo [...]. Se me fue haciendo imposible tomar en serio todas esas doctrinas [...] porque describían a Dios como un monstruo sediento de su propio poder y gloria. [...] En los primeros años después de terminada la guerra, me interesé mucho por la historia de la Inquisición. [...] De la historia de la Iglesia forma parte la historia de sus prolongados vínculos con el Estado y el uso que hizo del poder político para establecer su hegemonía y oprimir a las demás religiones. [...] De los muchos textos que he leído sobre religión, pocos me han sorprendido tanto como las concepciones que Bodin formuló en su *Coloquio de los siete sabios*. [...] Para él, la tolerancia es un aspecto y una consecuencia de la armonía de la naturaleza tal como se expresaba en la creación divina. [...] Su creencia en la tolerancia era religiosa, y no sólo política. [...] Resulta evidente que el ateísmo es la única concepción que Bodin aborrece. Por ateísmo entiende no sólo la negación de la existencia de Dios, sino también el rechazo de los principios de lo justo y de la justicia. [...] Bodin cree que las personas sólo honrarán y observarán lo que es justo si creen en Dios y temen los castigos divinos. [...] Coincido con Bodin en que el ateísmo (tal como él lo entiende) es un desastre, pero en términos políticos no hay que temer al no-teísmo. El no-teísmo es compatible con la fe religiosa, y el ateísmo debe ser incluso tolerado, pues en materia de religión lo punible no son las creencias, sino los hechos (Rawls 2009: 285-293).

Por su parte, Rawls nos dice en una entrevista concedida el 20 de marzo de 1991 lo siguiente:

Durante mucho tiempo también estuve interesado en la religión. Había estudiado en Kent School, un colegio privado en Kent, Connecticut. Kent School era un colegio religioso. Fue fundado por el padre Sill, de la Orden Episcopal de la Santa Cruz, y con frecuencia había otros miembros de la orden por allí. Asistíamos a la capilla todos los días y los domingos dos veces. No diría que era una comunidad estudiantil religiosamente orientada, pero tampoco podías sin más evitar la religión. Tenías que reaccionar de alguna manera.

Finalmente, es preciso mencionar un par de datos más en relación con la biografía de Rawls en relación con la religión. El primero es que su tesis de licenciatura versó sobre teología: *Consideraciones sobre el significado del pecado y la fe: una interpretación basada en el concepto de comunidad*, tesis defendida en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Princeton en diciembre de 1942. Este escrito muestra claramente el entusiasmo juvenil del autor en torno a la fe religiosa y a sus convicciones éticas en aquellos años estudiantiles. A juicio de Cohen y Nagel, esta tesis

manifiesta una considerable erudición y una profunda reflexión filosófica. Aunque la calidad no sea uniforme (los capítulos 2 y 3 son más flojos que el resto), la fuerza intelectual y la motivación moral y espiritual que hicieron de Rawls quien es se hallan presentes en estas páginas (Cohen y Nagel: 14).

El segundo dato es el siguiente: John Rawls fue el segundo de los cinco hijos de la pareja formada por Anna y William. Dos de sus hermanos menores murieron en la infancia. A los siete años, John contrajo difteria. Su hermano menor Bobby, lo visitó en su habitación y se infectó fatalmente. Posteriormente John sufrió neumonía, y otro hermano menor, Tommy, contrajo la enfermedad y murió. Estos hechos afectaron profundamente a su personalidad y a sus intereses personales, incluyendo su interés por la religión y por las cuestiones éticas. Además, le provocaron una tartamudez que fue desapareciendo con los años, pero no dejó de ser una seria desventaja sobrevenida.

Casi todas las personas que hemos tenido la suerte de conocer personalmente al insigne profesor de Harvard podemos dar fe, por otra parte, de que fue una persona «de una extraordinaria integridad moral e intelectual» (Pogge 2010: 13), además de una gran modestia y humildad, basada en la convicción de que tuvo una enorme suerte en la vida: todo lo experimentó como un don

inmerecido (Pogge 2010). Si a ello añadimos su incansable interés por la justicia, el rechazo a la guerra del Vietnam y a las discriminaciones raciales y sexuales, la búsqueda de la reconciliación social compatibilizando la libertad con la igualdad, y su interés por construir un mundo en el que toda persona sea respetada como un fin en sí misma, tenemos como resultado que, no sólo fue un filósofo realmente extraordinario, sino que también nos dio un gran ejemplo con su vida de cómo lo esencial de las creencias religiosas no es tanto lo que uno dice, sino lo que se muestra en el comportamiento personal en relación con ciertos valores que las religiones suelen predicar (Martínez Navarro 2003, Gargarella 2021).

##### 5. LA RELIGIÓN EN LAS PRIMERAS PUBLICACIONES DE JOHN RAWLS

Hasta aquí hemos podido constatar que la posición de Rawls con respecto a la religión es una posición de profundo respeto y reconocimiento. Nunca se refiere a las religiones ni a las creencias ateas como incompatibles con la convivencia pacífica más o menos justa que se pretende mantener en una sociedad pluralista moderna.

Si rastreamos la obra completa publicada por Rawls, nos encontramos con textos en los que habla explícitamente de la religión. Considero<sup>2</sup> que el primero de ellos es el que aparece en un artículo que publicó en 1963 con el título “The Sense of Justice”, artículo que fue recogido posteriormente en *A Theory of Justice*. Allí dice lo siguiente:

El concepto de religión es tal, que cada cual entiende que no puede esperarse que otro acepte menos que una igual libertad. [...] Nadie que entienda el concepto de obligación religiosa puede esperar que otra persona que profesa una fe diferente, aceptaría sin coacción menos que una igual libertad. [...] Uno puede añadir que, si Dios quiere justicia entre los hombres (tal como se expresa en el concepto de justicia como equidad) y si Dios prefiere el culto de los hombres en una sociedad libre, entonces es seguramente permisible una libertad igual, aun aceptando el carácter absoluto de las obligaciones religiosas. De este modo, el argumento en favor de la libertad de conciencia se puede mantener también con razones teológicas (1963 b: 115).

Aquí observamos cómo Rawls deja bien claro, desde los inicios de su producción filosófica, que su concepto de la religión implica que la libertad religiosa debe estar constitucionalmente garantizada como una libertad igual

---

<sup>2</sup> Los párrafos que siguen en esta página y las tres siguientes fueron publicados en mi libro *Solidaridad liberal. La propuesta de John Rawls* (Martínez Navarro 1999).

para todas las personas, y que no hay contradicción entre considerar como verdaderas unas convicciones religiosas y permitir que cada persona pueda mantener las suyas libremente, como una libertad que se ha de apoyar por razones políticas y también por razones religiosas.

En otro artículo publicado también en 1963, "Constitutional Liberty and the Concept of Justice", se ocupa también de las cuestiones relacionadas con las libertades básicas, y alude concretamente a las condiciones de la libertad de conciencia: se apresta a discutir cuáles serían los límites de esta libertad de conciencia desde el punto de vista de la justicia como equidad.

Por libertad de conciencia, en el sentido habitual en que ésta se expresa en las constituciones modernas, se entiende que los ciudadanos tienen la posibilidad de adoptar distintas creencias religiosas y practicar los correspondientes cultos y comportamientos. Esta libertad se considera garantizada por el Estado, sin más límites que los derivados de la necesidad de mantener el orden público. También se entiende que el Estado no va a favorecer a ninguna religión en particular, ni va a recortar sus derechos políticos o legales a los practicantes de alguna religión, ni a los que no profesan religión alguna. Por otra parte, el estado respeta el modo de organización interna que cada confesión religiosa decida, pero siempre dentro del respeto a los derechos básicos de los ciudadanos, entre los cuales es de destacar el "derecho de asilo" (*right of sanctuary*), que garantiza la libertad de afiliación religiosa y establece que la herejía y la apostasía no constituyen ningún tipo de delito.

La limitación de la libertad de conciencia por razones de seguridad y orden público se deriva del concepto mismo de justicia, y no porque se suponga que los intereses públicos sean de algún modo superiores a los intereses de las iglesias o de los particulares. A partir del concepto de justicia, el Estado puede ser contemplado como una asociación de los ciudadanos que permite regular la simultánea prosecución de los intereses que cada uno considere más sagrados, de tal modo que ello sea compatible con unas relaciones que serían aceptables en una posición originaria de igual libertad. Si se adopta este punto de vista, se reconoce que el mantenimiento del orden público es una condición necesaria para el logro de los fines que se haya propuesto cada persona (sean cuales sean, dentro de límites derivados de la igual libertad).

El Estado, en la visión que Rawls mantiene en "Constitutional Liberty", es una institución que ha de velar por la equidad: ha de mantener las condiciones indispensables para que cada cual pueda perseguir sus intereses y cumplir sus obligaciones, tal como las entienda por sí mismo. El derecho estatal a mantener el orden público se deriva de esta misión del Estado de garantizar la equidad que, a juicio de Rawls, aceptarían todas las personas situadas en una posición de igual libertad.

¿Qué límites sería aceptable imponer a la libertad de conciencia? Sólo aquellos que sean estrictamente indispensables para preservar la seguridad del orden público; pero la expectativa de que pueda haber algún riesgo para la seguridad debe ser establecida por evidencias y modos de razonar aceptables al sentido común, esto es, por las consecuencias observables y probables y por los tipos de razonamiento que generalmente se consideran correctos. Sólo con razones de sentido común, accesibles a todas las personas en general, se podría esperar que las personas, en cuanto participantes en una posición originaria de igual libertad, aceptaran la posibilidad de limitar algunas o todas las libertades disfrutadas. La limitación de las libertades sólo sería justa si las consecuencias para la seguridad del orden público fuesen razonablemente ciertas e inminentes, y no meramente posibles o probables. Ha de ser así para significar la gran estima en que se tiene a las libertades, y en especial a la libertad de conciencia y el alto aprecio que se tiene a las convicciones religiosas.

Veamos un ejemplo con el que Rawls pretende ilustrar su declaración de prioridad para el sentido común como requisito para aceptar razones en pro de la limitación de la libertad de conciencia: no son de esta clase las razones por las cuales Tomás de Aquino aceptaba la pena de muerte para los herejes; éste afirmaba, aproximadamente, que si se acepta la pena de muerte para los falsificadores de moneda, que ponen en peligro la vida económica, con más razón se debía aceptar el máximo castigo para los que corrompen la fe, que es la vida del alma. Rawls considera que las premisas de las que parte el de Aquino son únicamente un asunto de fe, y no de sentido común, y por ello no podrían ser aceptadas como justas desde una posición de igualdad.

Rawls insiste una y otra vez en que la aceptación de esta exigencia (la de aceptar únicamente razones de sentido común para una posible limitación de la libertad de conciencia) no implica en absoluto la aceptación de una metafísica concreta, ni de una gnoseología concreta, ni limitarse a una visión del mundo en la que sólo cuenten las creencias de sentido común. Lo único que él trata de mantener es que, si el concepto de justicia se toma en serio, las razones que se manejen en torno a él han de ser comprensibles para cualquiera.

Por último, se pregunta Rawls en "Constitutional Liberty" (1963 b) si el concepto de justicia implica que se deba tolerar a una secta religiosa que rechaza el principio de igual libertad. En este punto distingue varias cuestiones: la primera es si una secta intolerante tendría algún derecho a quejarse en el caso de que no fuera tolerada; la segunda, si las sectas tolerantes tienen derecho a no tolerar a una secta intolerante; y tercera, si, suponiendo que tuvieran tal derecho, deberían ejercerlo. A la primera cuestión, Rawls responde claramente que la secta intolerante no tendría derecho a quejarse por ser tratada del mismo modo en que ella misma trataría a las demás si tuviera la posibilidad de hacerlo. Porque el derecho a quejarse está en relación con las violaciones de los

principios que uno reconoce, y por otra parte, en una posición originaria de igualdad no sería aceptada la autoridad de una sola interpretación de la verdad religiosa como obligatoria para todos los ciudadanos; en lugar de eso, los participantes insistirían en tener un derecho igual a entender por sí mismos lo que la religión les pide. Por lo tanto, el derecho a quejarse de una secta intolerante que no fuese tolerada está fuera de lugar. A la segunda cuestión, la respuesta es también, en general, negativa; las sectas tolerantes no se considerarían con derecho a reprimir a las intolerantes salvo en el caso extremo de que hubiera fundadas razones para creer que están poniendo en peligro la seguridad; porque, por una parte, dadas las condiciones en las que surgen las cuestiones de justicia, a nadie se le pide que se quede impasible mientras otros destruyen la base de su propia existencia; pero, por otra parte, la aceptación del concepto de justicia que se supone que asumen las sectas tolerantes requiere que las personas tolerantes actúen, en la medida de lo posible, con las miras puestas en el establecimiento de la justicia para toda la sociedad, y esto significa que la posición fundamental de igual ciudadanía (con todas las libertades constitucionales que lleva consigo) debe ser defendida, siempre que sea posible, sin poner en peligro la libertad misma. La posición de igual ciudadanía, junto con la igual libertad de conciencia y las demás libertades, son un compromiso a mantener y a fomentar para todas las personas tolerantes, en la medida en que su tolerancia se deriva de la plena aceptación del concepto de justicia.

Rawls considera que su argumentación es más sólida como base para justificar las libertades constitucionales en una "sociedad libre" (*free society*), que aquellas otras argumentaciones en las que tales libertades se hacen depender de la indiferencia religiosa o del escepticismo filosófico. Este tipo de argumentaciones serían demasiado frágiles, dado que estarían expuestas a numerosas objeciones filosóficas y teológicas, y por ello no lograrían una base de asentimiento suficiente para mantener la validez de las libertades, mientras que una argumentación que desarrolla el concepto de justicia, como la que expone en "Constitutional Liberty", le parece a Rawls más apta para lograr un amplio asentimiento<sup>3</sup>.

## 6. LA RELIGIÓN EN LAS ÚLTIMAS PUBLICACIONES DE JOHN RAWLS

Las ideas que acabamos de exponer en torno a las cuestiones de libertad

---

<sup>3</sup> En esta etapa temprana de su pensamiento Rawls insiste en que se ha de buscar "un amplio asentimiento" razonado, y por lo tanto la justicia liberal ha de ser compatible con distintas creencias religiosas y filosóficas. Para una excelente reflexión en torno a esta cuestión, véase A. Cortina (1991, 165-172); También Cortina 1996 y 1999.

religiosa y de argumentación pública que Rawls publicó en 1963 fueron ampliadas y profundizadas en las principales obras de posteriores, pero especialmente en las últimas que aparecieron en vida del autor: *Liberalismo Político* (1993), *La idea de razón pública revisitada* (1999) y *Justicia como equidad. Una reformulación* (2002). En estas obras se desarrolla, entre otros muchos temas de interés, lo que hemos comentado en los apartados 2 y 3 de este trabajo, y que ahora sintetizamos a modo de conclusiones:

1. Las creencias religiosas son una parte muy importante de la concepción de lo bueno que adoptan las personas. Aunque tales creencias contengan afirmaciones sobre lo justo, estas últimas no pueden ser impuestas políticamente a quienes no las comparten valiéndose del poder coactivo del Estado, porque las concepciones de lo bueno han de poder coexistir, y convivir de buen grado, en una sociedad que respeta la libertad de conciencia y las demás libertades básicas de una democracia liberal:

Es vital para la idea del liberalismo político que podamos decir con perfecta consistencia, que sería irrazonable utilizar el poder político para imponer nuestra propia visión religiosa, filosófica o moral comprensiva, y afirmarla al mismo tiempo, como debemos hacerlo como verdadera o razonable (o como no irrazonable) (Rawls 2002: 245).

2. Las creencias religiosas han de poder ser adoptadas libremente, y cuando alguien cambia sus anteriores creencias por otras nuevas no es correcto que se le acuse de delito alguno (la apostasía no es delito en el mundo moderno), puesto que la libertad de conciencia y las demás libertades básicas forman parte de nuestra identidad como personas libres e iguales en una sociedad entendida como un sistema de cooperación social entre ciudadanos libres e iguales, que se prolonga de generación en generación. De ahí que no sea adecuado estructurar la sociedad (diseñar su estructura básica) desde principios confesionales que puedan otorgar privilegios a unas personas frente a otras por razones de pertenencia religiosa:

Una adhesión compartida y continuada a una doctrina comprensiva sólo puede mantenerse mediante el uso opresivo del poder del Estado, con todos sus crímenes oficiales y las inevitables brutalidades y crueldades, seguidas de la corrupción de la religión, la filosofía y la ciencia. Si decimos que una sociedad política es una comunidad cuando está unida en la afirmación de una y la misma doctrina comprensiva, entonces el uso opresivo del poder estatal con su séquito de perversiones se hace necesario para mantener la comunidad política. Llamemos a esto el hecho de la opresión (Rawls 2002: 60-61).

3. En el debate público razonable que se ha de fomentar en una sociedad libre y plural, las personas han de esforzarse por «traducir» sus convicciones



políticas basadas en creencias religiosas a declaraciones racionales y razonables que cualquier otra persona pueda comprender y llegar a aceptar, sin tener que convertirse a la religión de quien hace tales declaraciones. Por ejemplo, si una persona religiosa deseara imponer a toda la población la prohibición del divorcio, no debería justificar su pretensión con argumentos del tipo «Dios prohíbe el divorcio», sino más bien con argumentos basados en las ventajas de la estabilidad familiar para los esposos y los hijos, etc. No es que se prohíba expresar en público las propias creencias religiosas, ni que estas sean consideradas como algo «exclusivamente privado», como pretenden algunos pensadores pretendidamente liberales (pero en realidad contrarios al ejercicio pleno de las libertades ciudadanas), sino que los argumentos que hayan de tener validez pública (por ejemplo, en los tribunales de justicia), han de presentarse en términos comprensibles para toda la población, para que cualquier persona pueda considerarlos adecuados o rechazarlos con buenas razones, con independencia de su particular adscripción religiosa:

En la razón pública, las ideas verdad o justicia basadas en doctrinas generales son reemplazadas por una idea de lo políticamente razonable dirigida a los ciudadanos en tanto que ciudadanos. Este paso es necesario para establecer una base de razonamiento político que todos compartimos como ciudadanos libres e iguales. [...] Al ofrecer razones a todos los ciudadanos, no vemos a las personas como socialmente situadas o arraigadas, como pertenecientes a tal o cual clase social, a tal o cual grupo de ingresos o propiedades, o tal o cual doctrina global. [...] Más bien pensamos en las personas como razonables y racionales, como ciudadanos libres e iguales, con los dos poderes morales, y con una determinada concepción de lo bueno que puede cambiar a lo largo del tiempo (Rawls 2001: 195-196).

4. En síntesis, la posición de Rawls frente al fenómeno religioso es de profundo respeto, desde un conocimiento personal basado en su experiencia vital y en sus amplios conocimientos científicos, históricos y filosóficos. Dicho respeto no le impide reclamar que las religiones ocupen su lugar evitando alianzas abusivas con el poder político, que es el poder compartido por toda la ciudadanía, y por ello no sería justo que fuera monopolizado por un solo grupo religioso frente a todos los demás. El poder político debe garantizar las libertades básicas, y ello conduce necesariamente a una sociedad religiosamente pluralista, en la que cada grupo religioso debe competir con los otros grupos por ganar adeptos para su causa respetando las reglas de juego limpio que son propias de cualquier competición justa (*fair play*).
5. El hecho del pluralismo religioso es inevitable y es valioso en sí mismo,

puesto que se trata de una pluralidad basada en la libertad de conciencia. El único límite al pluralismo es que los grupos tolerantes no deberían tolerar comportamientos que pongan en riesgo grave la seguridad de las personas y la continuidad del sistema de libertades básicas. El Estado ha de asumir un rol de árbitro racional y razonable entre los grupos religiosos, a los que se ha de exigir que sean racionales y razonables, tanto internamente (han de respetar las libertades básicas de sus propios miembros) como externamente (cada grupo ha de respetar de buen grado a los otros grupos). (Rawls 2001, 2002)

6. La filosofía política liberal no debería suponer que, en cuestiones religiosas, el Estado deba declararse partidario del agnosticismo, ni declarar el escepticismo en cuestiones metafísicas como doctrina oficial. Todo esto sería un gran error. Lo único que hay que dejar claro es que, siendo las cuestiones metafísicas y religiosas extremadamente complejas y controvertidas, el Estado debe abstenerse de pronunciarse en ese terreno, lo cual equivale a decir que las cuestiones metafísicas no pueden ser resueltas políticamente. Esto no impide que se puedan tomar algunas decisiones políticas que establezcan reglas basadas en un consenso de mínimos de carácter constitucional. Por ejemplo, es posible que el Estado apruebe un procedimiento legal para el divorcio, a pesar de la oposición al mismo por parte de algunos grupos religiosos. Esto no significaría que el Estado ha tomado partido por la opinión de unos grupos frente a la de otros, sino que se ha optado por una solución de compromiso que respeta el marco de las libertades básicas para todos, teniendo en cuenta que este tipo de soluciones de compromiso son revisables y podrían llegar a ser cambiadas, siempre dentro de los límites marcados por los principios constitucionales. En el modelo rawlsiano —se ha dicho muchas veces— el poder judicial y el debate en los tribunales cobran un protagonismo especial. Porque, en última instancia, lo que propone Rawls es que se dé prioridad a las razones y argumentos que cualquier ciudadano o ciudadana podría aceptar a la luz de los principios de justicia que sustentan un orden constitucional en el que todas las personas son consideradas como ciudadanas libres e iguales.

#### BIBLIOGRAFÍA

- COHEN, J. y NAGEL, T. (2009): “Introducción” en RAWLS, J. (2009): *Consideraciones sobre el significado del pecado y la fe. Sobre mi religión. Textos compilados por Thomas Nagel. Con comentarios de Joshua Cohen, Thomas Nagel y Robert Merrihew Adams*. Trad. Ferran

- Meler-Ortí, Barcelona, Paidós, pp. 11-35.
- CORTINA, A. (1982): "Fundamentar la moral", *Iglesia Viva*, 102, pp. 605-630.
- CORTINA, A. (1986): *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Madrid, Tecnos.
- CORTINA, A. (1991): *La moral del camaleón. Ética política para nuestro fin siglo*, Madrid, Espasa-Calpe.
- CORTINA, A. (1995): *Ética civil y Religión*, Madrid, PPC.
- CORTINA, A. (1999): *Ciudadanos como protagonistas*, Barcelona, Círculo de Lectores / Galaxia Gutenberg.
- GARGARELLA, R. (2021): "Queremos tanto a Rawls" en *A cincuenta años de Teoría de la justicia*, México, Editorial Contraste, 35-52.
- MARTÍNEZ NAVARRO, E. (1997): "La filosofía política como ética para el diseño de las instituciones según la concepción de Rawls" en *Daimon*, 15, 107-118.
- MARTÍNEZ NAVARRO, E. (1999): *Solidaridad liberal. La propuesta de John Rawl*. Granada, Comares.
- MARTÍNEZ NAVARRO, E. (2003): "El compromiso cívico de John Rawls" en *Daimon* 28, 139-143.
- MARTÍNEZ NAVARRO, E. (2021): "Una propuesta ético-política" en *A cincuenta años de Teoría de la justicia*, México, Editorial Contraste, pp. 69-87.
- POGGE, T. (2010): "John Rawls: una biografía" *Co-herencia*, vol. 7, nº 12, pp. 13-42. Trad. de Leonardo García Jaramillo y María Graciela Otoya Diehn. [Este texto fue publicado por primera vez en alemán en 1994. Fue actualizado para formar parte del libro de Pogge *John Rawls: His Life and Theory of Justice* (Oxford University Press, 2007)].
- POGGE, T. (2021): "La estructura básica, objeto de la teoría moral", trad. de Suzanne Islas, en *A cincuenta años de Teoría de la justicia*, México, Editorial Contraste, pp. 107-136.
- RAWLS, J. (1963 a): "The Sense of Justice", en *The Philosophical Review*, 72, 281-305. Reeditado en FEINBERG, J. (Ed.) (1969): *Moral Concepts*, Oxford University Press. Hay trad. esp. por José Andrés Pérez Carballo, *Conceptos morales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985. Otra versión esp. de M.A. Rodilla en RAWLS (1986): "El sentido de la justicia", en *Justicia como equidad*, Tecnos, Madrid, 40-57.

- RAWLS, J. (1963 b): "Constitutional Liberty and the Concept of Justice", en FRIEDRICH, C. J. & CHAPMAN, J. W. (Eds.): *Nomos VI: Justice*, New York, The Atherton Press, 98-125.
- RAWLS, J. (1971): *A Theory of Justice*, Cambridge (Massachussets), Belknap Press. (1979): *Teoría de la Justicia*, Trad. de M<sup>a</sup> Dolores González sobre una versión modificada por Rawls<sup>4</sup>, México-Madrid, F.C.E.
- RAWLS, J. (1980): "Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures, 1980", *Journal of Philosophy* 77, 9, pp. 515-572.
- RAWLS, J. (1985): "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, n. 3 (1985), pp. 223-239. Hay traducción de Emilio Martínez Navarro publicada en *Diálogo Filosófico*, 16 (1990), pp. 4-32.
- RAWLS, J. (2001): "Una revisión de la idea de razón pública" [1997], trad. de Hernando Valencia Villa, en Rawls, J., *El derecho de gentes y "una revisión de la idea de razón pública"*, Barcelona, Paidós.
- RAWLS, J. (2002): *La justicia como equidad. Una reformulación*. Edición a cargo de Erin Kelly. Trad. de Andrés de Francisco, Barcelona, Paidós.
- RAWLS, J. (2009): *Consideraciones sobre el significado del pecado y la fe. Sobre mi religión. Textos compilados por Thomas Nagel. Con comentarios de Joshua Cohen, Thomas Nagel y Robert Merrihew Adams*. Trad. Ferran Meler-Ortí, Barcelona, Paidós.
- RAWLS, J. (2021): "John Rawls: Una entrevista memorable", trad. de Suzanne Islas, en *A cincuenta años de Teoría de la justicia*, México, Editorial Contraste, pp. 15-33. Original publicado en 1991 por *The Harvard Review of Philosophy* vol. 1, issue 1, pp. 38-47. Los entrevistadores fueron Samuel R. Aybar, Joshua D. Harlan y Won J. Lee.

Recibido: 02.08.2024

Aceptado: 20.11.2024

---

<sup>4</sup> Para los detalles de esa modificación véase el prólogo de Rawls a la versión francesa de "A Theory of Justice: Préface de l'édition française" de *Théorie de la justice* (1987), Paris, Ed. du Seuil. Trad. esp. de Emilio Martínez Navarro en *Daimon*, 15 (1997), 19-24.

**Emilio Martínez Navarro** es Catedrático de Filosofía Moral en la Universidad de Murcia. Obtuvo el doctorado en *Filosofía y Ciencias de la Educación* y fue premio extraordinario de doctorado en 1994. Tiene más de ciento setenta publicaciones entre libros, capítulos de libros, artículos, reseñas y traducciones. Ha participado en la elaboración de cuatro Códigos Éticos. Ha sido miembro de diversos Comités de Ética. Ha participado en 14 proyectos de investigación financiados tras convocatorias competitivas. Ha sido investigador visitante en las universidades norteamericanas de Harvard, Montclair y Notre Dame, así como profesor invitado en numerosas universidades de México, Chile, Ecuador, Uruguay, Colombia, Argentina, Puerto Rico, Costa Rica, España, Italia y Brasil. Ha sido Director del Departamento de Filosofía y Vicedecano de la Facultad de Filosofía. Es editor adjunto de *Daimon - Revista Internacional de Filosofía*, y ha ocupado el cargo de editor jefe durante doce años. [emimarti@um.es](mailto:emimarti@um.es) / <http://www.emiliomartinez.net>