

# RELIGIÓN Y LUCHA POR LA JUSTICIA SOCIAL EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO ESTADOUNIDENSE: RICHARD RORTY, JOHN RAWLS, Y MARTIN LUTHER KING, JR.

Christopher J. Voparil\*

## RESUMEN

La concepción “política” de la justicia de John Rawls es una de las nociones más influyentes que respeta la diversidad irreducible e irreconciliable de doctrinas morales, filosóficas, y religiosas que caracterizan una cultura democrática pluralista. Si bien sus publicaciones póstumas dan cuenta de su comprensión profunda de la importancia definitiva de la religión, esta concepción aparece excluir una dimensión fundamental de las luchas más importantes por la justicia social, tales como la de Martin Luther King, Jr. y el movimiento para los derechos civiles en Estados Unidos. Este artículo examina, a partir de los últimos trabajos de Richard Rorty, el potencial para aliviar esta tensión entre la religión y la justicia social; a través de la apelación a una autoridad trascendental en el discurso democrático de las parroquias locales y las comunidades espirituales, Rorty nos ofrece una manera de entender el papel de la religión en una cultura democrática capaz de avanzar en la lucha por la justicia social y consistente con el legado de King y el liberalismo de Rawls.

**Palabras clave:** Justicia, Pragmatismo, Richard Rorty, John Rawls, Martin Luther King Jr.

## RELIGION AND FIGHT FOR SOCIAL JUSTICE IN THE AMERICAN POLITICAL THOUGHT: RICHARD RORTY, JOHN RAWLS, AND MARTIN LUTHER KING, JR.

[93]

## SUMMARY

John Rawls’s “political” conception remains our most influential notion of justice designed to respect the irreducible and irreconcilable diversity of moral, philosophical, and religious doctrines characteristic of a pluralistic democratic culture. While we know from recent posthumous publications of Rawls’s deep understanding of religion’s ultimate importance, this conception seems to exclude a fundamental dimension of the most important struggles for social justice, like the role of the black church for Martin Luther King, Jr. and the civil rights movement. This article examines the later work of Richard Rorty for its potential in thinking through this tension surrounding religion and social justice and argues that by distinguishing appeals to transcendental authority within democratic discourse from the work of local parishes and spiritual communities, Rorty offers a way of understanding the role of religion in a pluralistic democratic culture capable of advancing the struggle for social justice consistent with the legacy of King and providing resources for Rawlsian liberals.

**Keywords:** Justice, pragmatism, John Rawls, Richard Rorty, Martin Luther King.

Fecha de recepción: 15/09/2013

Fecha de aprobación: 30/09/2013

\* Professor of Political Theory; Philosophy. Union Institute & University, Ohio. PhD, The New School for Social Research, New York. [chris.voparil@myunion.edu](mailto:chris.voparil@myunion.edu)

## INTRODUCCIÓN

Sobre el papel de la religión en la esfera pública, John Rawls tomó la posición bien conocida de que “en una democracia constitucional la concepción pública de la justicia debería ser, en lo posible, independiente de doctrinas filosóficas y religiosas controvertibles, efectivamente privatizando las convicciones morales más profundas del ciudadano” (Rawls, 1985: 223). Motivado por la necesidad de reconocer que en una sociedad democrática moderna “exista una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables, pero incompatibles entre sí, “la virtud de esta concepción “política, no metafísica” reside en su respeto por la diversidad de doctrinas morales y religiosas existentes – su reconocimiento que bajo condiciones modernas habrá “concepciones conflictivas e inconmensurables del bien” (Rawls, 1985: 245). Rawls entendió que no solo es porque existe una “pluralidad de doctrinas comprensivas, ya sean religiosas, filosóficas y morales, sino también porque ese conjunto de doctrinas comprensivas razonables es un pluralismo de doctrinas que resultan incompatibles entre sí” (Rawls, 1995a: 11-12).

Esta concepción política de la justicia de Rawls continúa una larga y establecida tradición de la teoría política liberal que tiene como objetivo proteger la esfera del gobierno civil de la autoridad religiosa y promover la tolerancia de la diversidad religiosa por medio de una escisión entre lo público y lo privado. En su *Carta Sobre la Tolerancia*, John Locke propuso que distinguimos un ámbito de “intereses civiles” externos, que se refiere, para Locke, a “la vida, la libertad, la salud, la quietud del cuerpo y la posesión de cosas externas tales como el dinero” las cuales están dentro del dominio apropiado del “poder del magistrado,” del ámbito privado del “cuidado de la salvación de las almas” y “la persuasión interior y completa del espíritu” donde los individuos son responsables sólo ante Dios (Locke, 1999). Mas sencillamente, Thomas Jefferson comentó en sus *Notas Sobre el Estado de Virginia* que “A mí no me hace ningún daño si mi vecino piensa que hay veinte dioses o que no hay ninguno.”

[94]

Aparentemente, la solución que ofrece Rawls al asunto del pluralismo irreducible, donde los ciudadanos en realidad privatizan sus creencias religiosas dejándolas afuera cuando entran a la esfera pública, es atrayente. Más recientemente, el historiador David Hollinger sostuvo que “la privatización de la religión ha sido integral en la creación y mantenimiento de una esfera pública en la que personas de cualquier orientación religiosa, incluso no creyente, pueden funcionar juntas” (Hollinger 2008: 146). Hasta el Presidente Barack Obama, cuando era Senador, en tanto persona que profesado su fe cristiana, ha expresado que, “Si Dios ha hablado, los seguidores deberían vivir de acuerdo con los edictos de Dios, sin reparar en las consecuencias. Basar la vida de uno en tales compromisos intransigentes es sublime, pero basar nuestra formulación de políticas en tales compromisos sería una cosa peligrosa” (Obama, 2006).

Sin embargo, cuando consideramos la cuestión de la religión y la esfera pública desde el punto de vista de la realidad histórica y política, aparecen dudas. El ejemplo que quiero tomar en cuenta es la obra de Martin Luther King, Jr. durante la época de la lucha por derechos civiles en Estados Unidos, cuyos éxito no están separados del papel de la religión y la iglesia africano-americana. En las palabras de Cornel West, “El cristianismo podría empoderar a la gente para luchar contra la opresión y esforzarse por la libertad y la justicia” (West, 1999: 431).

Mi aseveración principal es que el pensamiento de Richard Rorty contribuye de manera importante en la cuestión, ¿Cuál es el papel de la religión en la lucha por la justicia social en una cultura democrática pluralista? Las ideas de Rorty indican una salida de esta tensión liberal entre la religión en la esfera pública y la justicia social. Quiero argumentar que lo que ofrece Rorty es una

forma de entender el lugar de la religión en la esfera pública que promueve la causa de la justicia social por extender la herencia de King y también respetar el pluralismo irreducible de Rawls. Rorty, tanto como Rawls, coinciden en lo que se llamó “el compromiso feliz jeffersoniano que ha hecho el Siglo de las Luces con los religiosos” (Rorty, 1999a: 169). Es de acuerdo con Rawls que “no hay razón para creer que todas las personas razonables y racionales llegarán a un acuerdo [sobre] cualquier doctrina filosófica o religiosa comprensiva” (Rorty, 2010: 458). En sus palabras, “la búsqueda de la perfección privada, a la que se dedican igualmente teístas y ateístas, no es ni trivial ni está, en una democracia pluralista, relacionada con la política pública” (Rorty, 1999a: 170). Sin embargo, Rorty no sigue la ruta rawlsiana de dejar afuera la religión de la esfera pública y la lucha por la justicia social. Al contrario, Rorty defendió lo que él llamaba “una ética del amor” y “un cristianismo meramente ético” como esencial para la democracia y para su propio ideal de justicia, “la justicia como lealtad ampliada” (Rorty, 2000: 30, 56).

Este artículo está organizado en tres partes: en la primera sección examino las ideas de Rorty sobre la religión y sugiero lo que pienso que es una distinción útil que ofrece, con atención a su noción del pragmatismo como anti-autoritarismo. Sin embargo, su posición no siempre fue así –ha cambiado su posición de manera importante como lo explico más adelante. En la segunda sección, pongo las ideas de Rorty en conversación con las de King y sostengo que la noción que propone Rorty – “un cristianismo que es meramente ético” – es consistente con el proyecto de King. Subrayo tres áreas en que ambos están de acuerdo: la necesidad de reconstruir comunidades justas; un énfasis en la dimensión ética y no en la dimensión trascendental de religión; y un giro lejos de la importancia de la razón por el cambio social. En la sección final vuelvo a la concepción de Rawls para concluir.

## RORTY Y EL PRAGMATISMO COMO ANTIAUTORITARISMO

Las ideas de Rorty sobre la religión y la esfera pública se desarrollaron en sus últimas décadas. En un ensayo de 1994, Rorty inicialmente se puso de parte de Rawls al afirmar los beneficios políticos de mantener la religión fuera de la esfera pública. Con referencia a Stephen Carter, profesor de derecho de Yale University, a cuyo libro estaba respondiendo su ensayo, Rorty explicó que “la razón principal por la que tiene que ser privatizada la religión es que, en el debate político con aquellos que están fuera de la comunidad religiosa, la religión es un tapón de la conversación” (Rorty, 1999a: 171). Para explicar esta posición, citó las palabras de Carter: “Una buena manera de poner fin a una conversación – o para iniciar una discusión – es decirle a un grupo de profesionales bien cultos que uno mismo tiene una opinión política [...] porque la voluntad de Dios la requiere” (Rorty, 1999a: 171). La posición de Carter es que necesitamos “una plaza pública” que esté abierta a argumentos religiosos. Para él, el liberalismo debería desarrollar una esfera pública que acepte cualquier modo de diálogo que convoque a los ciudadanos.

El problema que tuvo Rorty con esta posición es que no supo qué forma tomaría un diálogo religioso entre un creyente y un no creyente. Para Rorty, el no creyente podría responder al creyente, “No creo en una cosa como la voluntad de Dios, y dudo que lleguemos a alguna parte discutiendo el teísmo contra el ateísmo, porque no veremos si hay alguna premisa compartida en la cual podríamos continuar nuestra disputa” (Rorty, 1999a: 171). Es decir, sin un cambio de dirección en la conversación desde premisas no compartidas a algo que tienen en común, por ejemplo, unos principios éticos o normas morales que son implícitos en la cultura pública (lo que sostiene Rawls), se terminaría el diálogo. Así, la invocación de la voluntad de Dios no deja nada para decir por parte de los participantes.

[95]

La motivación de Rorty aquí, como explicó unos años después, viene de un impulso fundamental democrático que, en su interpretación, es derivado del pensamiento de John Dewey. Esto es lo que Rorty llama el impulso “anti-autoritario” del pragmatismo, una noción que trata la cuestión de la autoridad democrática (Rorty, 1999b). Lo que hace Rorty aquí es tomar la crítica de Dewey de la metafísica tradicional que se encuentra en *La Reconstrucción de la Filosofía* y aplicarla al contexto de la esfera pública y el discurso democrático. Dewey argumentó que la metafísica tradicional, empezando con Platón, funcionó como un “garante” de los valores y costumbres que mantienen el statu quo. Al ofrecerse una justificación trascendental por un orden particular de relaciones sociales y políticas – es decir, una justificación que invoca una autoridad fuera de las relaciones humanas – se pone este orden fuera del alcance del discurso y debate democrático. Para Rorty, es así como invocamos creencias religiosas en la esfera pública. El objetivo de Rorty en privatizar a la religión es ayudarnos a llegar al punto donde no hay “una autoridad no humana a la cual los seres humanos deben su respeto” (Rorty, 2000: 67).

[96] Lo que tenemos que considerar aquí es el costo de desembarazarse de la religión en la esfera pública, tomando en cuenta el caso de Martin Luther King, y establecer si hay otras maneras de entender el lugar de la religión en la vida pública. Sucede que Rorty mismo también reconsideró este asunto y volvió al tema casi una década después en un ensayo de 2003, “La Religión en la Plaza Pública.” Allí abre su discusión con el reconocimiento que su respuesta inicial a Stephen Carter en el 1994 era “precipitada e considerada insuficientemente” (Rorty, 2010: 456). Para llegar al punto, Rorty ahora sostiene que “está principalmente la religión por encima del nivel parroquial que hace el daño” (Rorty, 2010: 456). En el 2003 hace una distinción importante entre “congregaciones de los creyentes religiosos atendidos por los pastores,” por un lado, y “organizaciones eclesásticas [que] pretenden ofrecer una dirección autoritaria a los creyentes” (Rorty, 2010: 456). Llamando a su posición, “anti-clericalismo,” Rorty critica a los “profesionales religiosos que se dedican no a la pastoral, sino a la promulgación de la ortodoxia y la adquisición de influencia económica y política,” como por ejemplo, “los obispos católicos, las autoridades de Mormón General, y las evangelistas de tele,” a quienes los considera responsables por “crear la miseria humana innecesaria,” por ser divisivos y crear chivos expiatorios (Rorty, 2010: 456-7).

Además de reconocer la importancia de la religión al nivel parroquial, Rorty afirma la necesidad de las “instituciones eclesásticas más humildes,” como las llama, que son instituciones “más preocupadas en la justicia social y menos en mantener sus propias autoridades e influencias políticas” (Rorty, 2010: 461). También lamenta la disminución del interés en teólogos liberales como Walter Rauschenbusch y Reinhold Niebuhr, quienes tuvieron una gran influencia en Martin Luther King. En vez de decir que la religión en la esfera pública es un tapón de conversación, Rorty ahora concede que lo que debería haber dicho es que los ciudadanos de una democracia deben “hacer todo lo posible para continuar la conversación sin citar principios fundamentales indiscutibles, sean filosóficos o religiosos.” De esta manera nos dará mejor chance para reunir “teístas y ateístas juntos, hombro con hombro [trabajando] hacia el cumplimiento de los ideales sociales” (Rorty, 2010: 462, 457).

Estas ideas en sí mismas no son nuevas. Sin embargo, quiero sostener que el pensamiento posterior de Rorty, al introducir un entendimiento de la religión que se acerca al de King en su preocupación por la justicia social, es una contribución al debate sobre religión y esfera pública que mejora a la solución de Rawls. En el intermedio entre los dos ensayos citados, Rorty asumió con mayor afán la cuestión acerca de cómo realizar la justicia global, afirmando la necesidad de cultivar “una ética del amor” para forjar “una comunidad moral global” basada en respeto mutuo y la confianza (Rorty, 2000; 2002).

## LA NECESIDAD DE FORJAR COMUNIDADES MORALES: RORTY Y KING

Ahora quiero desarrollar mi aseveración de que podemos ver el proyecto político de Rorty como una continuación de la herencia social y moral de Martin Luther King. Voy a trazar tres áreas donde sus esfuerzos convergen en el objetivo común de fomentar la justicia social: la necesidad de reconstruir comunidades justas; un énfasis en la dimensión ética y no en la dimensión trascendental de religión; y un giro lejos de la importancia de la razón por el cambio social. Hay una cuarta área que solo voy a mencionar en la que los dos hacen hincapié: la esperanza social.

Gracias a apartes conocidos de la “Carta desde la Cárcel en Birmingham” conocemos de la convicción de King sobre “la interrelación existente entre todas las comunidades” y la fuerza de su creencia que “nos encontramos atrapados dentro de las ineludibles redes de la reciprocidad, unidos al mismo carro del destino” (King, 1968). Desde 1957 King había comenzado a expresar su visión de la “comunidad amada” unida por buena voluntad y comprensión mutua.

King tenía también una perspectiva más compleja que aquellas nociones del papel de la religión en el contexto de grupos marginalizados. Su concepción de la comunidad amada puede ser entendida como respuesta a lo que el sociólogo Orlando Patterson llama “la muerte social” que causó la esclavitud. En otras palabras, es un esfuerzo para reconstruir – o crear en primer lugar – un fuerte sentido de comunidad capaz de sostener y empoderar un pueblo subyugado. Como señala Anthony Cook, aunque la religión fue usada como forma de control por medio de los dueños blancos de esclavos, también hubo oportunidades cuando los esclavos se juntaron solos en reuniones religiosas. Como explica Cook, “fue en el espacio provisto por el culto religioso que los africanos empezaron a tomar el control de cómo se llenaría el vacío creado por la desintegración de sus identidades y comunidades históricas. En este pequeño espacio de libertad una concepción alternativa de la comunidad se definió y la historia de un nuevo pueblo Americano comenzó” (Cook, 1990: 1018).

[97]

Hay paralelos entre la comunidad amada de King y ciertas nociones de Rorty en cuanto ambos invocan una identidad moral compartida como base de los esfuerzos colectivos para forjar la justicia social. La idea de comunidad amada tiene mucho en común con la noción de comunidad moral que implica el concepto de “justicia como lealtad ampliada” de Rorty. (Es preciso mencionar que la idea de la comunidad amada se origina en el pensamiento de la pragmatista clásica Josiah Royce. Los enlaces entre Rorty y Royce están para investigar.) Para Rorty, al igual que para King, la apelación a la comunidad funciona pragmáticamente, como ideales para guiar creencias y acciones a las que aspiramos, y no de manera esencialista. Para los dos, la lucha para realizar lo ideales transformadora, aunque nunca se realice. <sup>1</sup>King, por ejemplo, afirma que “Cada nación debe desarrollar ahora una lealtad primordial a la humanidad como un todo” (King, 1991: 242). De manera similar, Rorty exige que por justicia se entienda la “lealtad frente a una comunidad mayor [...] la comunidad de todos los seres vivientes en nuestro planeta” (Rorty, 2002: 80). La idea de que remediar la injusticia requiere lazos mutuos es importante para los dos.

King está lo más cerca posible de Rorty cuando enfatiza la dimensión ética del cristianismo como una fuerza para fomentar el cambio social. En contraste con los ministros de la Iglesia blanca, quienes sostuvieron que la injusticia racial y económica “son problemas sociales con los que el

<sup>1</sup> Hay que señalar que existe una tensión en las ideas de King entre la creencia de que la comunidad amada no se realiza sin la agencia de los seres humanos y la creencia que el orden moral de Dios prevalecerá en el final. Ver (Tunstall, 2009).

Evangelio no está realmente relacionado,” en su “Carta desde Birmingham” King tomó el giro pragmático de apartarse de la vida de ultratumba hacia la injusticia del presente (King, 1968).

Al subrayar la dimensión ética de la religión, King forja un vínculo entre la justicia y el amor. Entendió que “el amor cristiano, funcionando como el método gandhiano de la no violencia, fue una de las armas más potentes disponibles para los negros en su lucha por la libertad” (King, 1991: 16). En su visión, ágape se entiende como “el amor en acción [...] el amor que busca preservar y crear comunidad” (King, 1991: 20).

Ya habíamos visto que Rorty también quiere fomentar “una ética del amor” y lo que llama “un cristianismo que es meramente ético.” En su concepción de la justicia social, la visión de Rorty no está muy lejos de la de King. Para Rorty,

“Mi sentido de lo sagrado, en la medida en que lo tenga, está relacionado con la esperanza de que algún día, en algún milenio indeterminado, mis descendientes remotos podrán vivir en una civilización globalizada en la que el amor será, con mucho, la única ley. En tal sociedad la comunicación estará libre de cualquier dominación, las clases y castas serán desconocidas, la jerarquía será un asunto de conveniencia pragmática temporal y el poder estará enteramente a disposición del libre acuerdo de un electorado culto y bien informado”. (Rorty 2006: 63).

Es preciso reconocer que había una dimensión trascendental en la visión de King desde el principio. Sin embargo, quiero sugerir que esas afirmaciones de King funcionan, no como recurso a la autoridad religiosa que supera la discusión democrática – lo que le preocupa a Rorty – sino como modo de sustentar un sentido frágil de comunidad que es consistente con el reconocimiento de la importancia del custodio pastoral.

[98]

Mientras King gira hacia una visión profética, Rorty lo hace hacia una visión imaginativa o poética. Ambos quieren inspirar la acción para apartarse del uso de la razón como motor del cambio social. King sostiene que “el liberalismo falló a ver que la razón por sí misma es poco más que un instrumento para justificar las formas defensivas de pensar del hombre” (King, 1991: 36). Con respeto a Rorty, el conjunto de su perspectiva filosófica es motivada por un rechazo del racionalismo del Siglo de Las Luces; para Rorty la esperanza reemplaza al conocimiento, un futuro posible toma el lugar de una realidad independiente, la narración de historias suplanta la argumentación racional, y los conceptos abstractos de ‘humanidad’ y ‘derecho’ son abandonados a favor de identificaciones sentidas con comunidades específicas. El programa político de Rorty implica la necesidad de cultivar una identidad moral inclusiva que no sólo cambiará la imagen del ciudadano occidental sino que dará un nuevo impulso a la capacidad de las instituciones democráticas para forjar la justicia social. Su énfasis en crear o imaginar “nuevas concepciones de comunidades posibles” y “nuevos modos de ser humano” alinea al proyecto de Rorty con los de otros pragmatistas poéticos, como W.E.B. DuBois, quien, según Cornel West, quería crear “nuevas visiones y vocabularios para el mejoramiento moral de la humanidad” (Rorty, 1997: 101-2). En esta tradición emersoniana, que Rorty llama “autocreación a escala comunal”, podemos ubicar a DuBois, King, West, y Rorty (Rorty, 1997: 27).

## LA RELIGIÓN POR ENCIMA DEL NIVEL PARROQUIAL

Lo que tiene en común la posición de Rorty, en “La religión en la plaza pública”, con la de Rawls, es una afirmación sobre la autoridad política y la esfera pública. Una preocupación central de

Rorty, tal y como la explica en *Contingencia, Ironía, y Solidaridad*, es que “intentamos llegar al punto en el que ya no veneramos nada, en el que a nada tratamos como una cuasidivinidad, en el que tratamos a todo – nuestro lenguaje, nuestra consciencia, nuestra comunidad – como producto del tiempo y del azar” (Rorty, 1996: 42). Más recientemente, Rorty llamó esta idea “el pragmatismo como anti-autoritarismo” – una noción que Rorty atribuye a John Dewey. Según Rorty, para Dewey la búsqueda del ideal democrático requiere dejar lado cualquier autoridad salvo la de un consenso de nuestros prójimos seres humanos (Rorty, 1999b: 7).

El liberalismo político de Rawls, con su énfasis en la razón pública, también trata el asunto de la autoridad política. Como aclara Stephen Macedo, el liberalismo político de Rawls no exige silenciar la expresión religiosa en la esfera pública sino afirmar la autoridad de razones que tenemos en común con nuestros prójimos ciudadanos razonables (Macedo, 1995: 475). En las palabras de Rawls, “La idea de razón pública proviene de una concepción de la ciudadanía democrática en una democracia constitucional” -- una concepción que especifica “una relación entre ciudadanos libres e iguales que ejercen el poder político supremo como cuerpo colectivo” (Rawls, 2001: 160). Esta concepción requiere que los ciudadanos sean capaces de poner a un lado, dentro de la esfera pública, los ideales comprensivos para enfocarse en valores, como la paz y la libertad, que pueden ser compartidos entre personas razonables. Como explica Macedo, el liberal político debe vivir con la noción de que el fundamentalismo puede ser la verdad en la esfera religiosa, con tal que no pretenda ser una autoridad política en la esfera pública (Macedo, 1995: 479-80).

Si aceptamos la interpretación de que la idea de razón pública de Rawls es su forma de fundar lo que Macedo llama “un orden moral político” donde nada supera la autoridad política de la razonabilidad pública, varias conclusiones se siguen. Aquí quiero destacar dos; primero, se puede entender tanto el pragmatismo como el anti-autoritarismo de Rorty como una versión más radicalmente democrática que el liberalismo político de Rawls. Segundo, podemos concluir que el uso público del cristianismo de King, como parte integral de su lucha pública por la justicia social, es consistente con la afirmación de la esfera pública democrática de Rawls. Es decir, la concepción de religión de King era ajustada a los principios políticos compartidos de la esfera pública y no era una tentativa de cimentar la autoridad religiosa en la esfera pública. Así que no hay razón para excluirla de la esfera pública.<sup>2</sup> Desde la reciente publicación de su reflexión autobiográfica, “OnMyReligion,” sabemos que una preocupación central de Rawls fue la larga historia del cristianismo del uso de “poder político para establecer su hegemonía y oprimir a otras religiones” (Rawls, 2009: 264). A los liberales rawlsianos les convendrían tomar en serio la sugerencia de Rorty de que “es principalmente la religión por encima del nivel parroquial la que hace el daño.”

[99]

Sin embargo, también hay diferencias importantes entre Rorty y Rawls. La más obvia, es la idea de razón pública es un anatema para la visión romántica de Rorty según la cual “la imaginación es el bisturí de la evolución cultural” y donde el cultivo del sentimiento reemplaza la razón (Rorty 1997, 100). Rorty era también más atento que Rawls a los individuos y grupos que han sido excluidos del discurso democrático y la esfera pública. De manera importante, Rorty entendió que la concepción de lo razonable implica una concepción de la comunidad moral y, por consiguiente,

<sup>2</sup> Un argumento sostiene que hay iglesias y comunidades religiosas que cumplen una función en la reproducción de la democracia, ver (Weithmann, 2002).

tiene límites. (Voparil, 2011). No obstante, aunque Rorty apela a una identidad moral compartida y Rawls a una idea compartida de la razonabilidad pública, los dos intentan fundar la esfera pública democrática protegida de la autoridad trascendente religiosa, al mismo tiempo que respetan la religión, en las palabras de Rorty, por debajo del nivel parroquial. Rorty y Rawls divergen sobre si la religión tendría un papel público en la lucha por la justicia social o si se quedaría fuera de la esfera pública.<sup>3</sup>

## CONCLUSIÓN

En resumen, la herencia de Martin Luther King y sus resonancias en el proyecto político pragmatista de Rorty sobre la importancia de fomentar comunidades justas, una ética del amor, y el énfasis en un orden moral compartido en vez de la razón, ofrece recursos esenciales para remediar las fallas del liberalismo en el contexto de la búsqueda por la justicia social. El espíritu anti-autoritario del pragmatismo de Rorty, la posibilidad de un cristianismo meramente ético y las labores a nivel parroquial, son muy importantes para realizar este proyecto. La teoría política liberal de la justicia social puede beneficiarse de estos recursos teóricos de Rorty y King. En cuanto a la religión en la esfera pública, lo que Rorty llama “mera apelación a la autoridad” sí se puede quedar afuera.

[100]

---

<sup>3</sup> La diferencia entre Rawls y Rorty, por un lado, y Jürgen Habermas, por el otro, es que Habermas cree que la autoridad religiosa debe estar sujeta a deliberación discursiva y no únicamente dejada a la esfera privada sin ser cuestionada. Ver (Habermas, 2006a). Se trata, según Rawls, entre una concepción *política*, como la de él, y una *comprehensiva*, como la de Habermas. Ver (Rawls, 1995b) y (Habermas, 2006b).

## BIBLIOGRAFÍA

- COOK Anthony E. (1990). Beyond Critical Legal Studies: the Reconstructive Theology of Dr. Martin Luther King, Jr. *Harvard Law Review*, 103 (5),985-1044.
- HABERMAS Jürgen (2006a). Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy*, 14 (1), 1-25.
- HABERMAS Jürgen (2006b). Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls' Political Liberalism. *European Journal of Philosophy* 14(1), 109-131.
- HOLLINGER David A. (2008). Religious Ideals: Should They Be Critically Engaged or Given a Pass? *Representations*, 101 (Winter), 144-154.
- KING Martin Luther, Jr. (1991). *A Testament of Hope: The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr.* New York: HarperCollins.
- KING Martin Luther, Jr (1968). Carta desde la Cárcel de Birmingham. En *Antología de Martin Luther King*. México: D.F., pp. 3-28. Disponible en [http://www.br.inter.edu/dirlist/Educacion\\_CienciasSociales\\_EstudiosHuman/francisco\\_concepcion/Ciencias%20Politic%C3%A1s/Carta%20desde%20la%20carcel.pdf](http://www.br.inter.edu/dirlist/Educacion_CienciasSociales_EstudiosHuman/francisco_concepcion/Ciencias%20Politic%C3%A1s/Carta%20desde%20la%20carcel.pdf)
- LOCKE John (1999). *Ensayo y Carta Sobre la Tolerancia*. Madrid: Alianza.
- MACEDO, Stephen (1995). Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls? *Ethics*, 105 (April), 468-496.
- OBAMA Barack (2006). Call to Renewal Keynote Address, June 28. Disponible en [http://www.nytimes.com/2006/06/28/us/politics/2006obamaspeech.html?pagewanted=all&\\_r=0](http://www.nytimes.com/2006/06/28/us/politics/2006obamaspeech.html?pagewanted=all&_r=0)
- RAWLS John (2009). *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*. Thomas Nagel (ed). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- RAWLS John (2001). *El Derecho de Gentes y "Una Revisión de La Idea de Razón Pública."* Barcelona: Paidós.
- RAWLS John (1995a). *Liberalismo Político*, trad. de Sergio René Madero Báez. México: Facultad de Derecho, UNAM.
- RAWLS John (1995b). Political Liberalism: Reply to Habermas. *The Journal of Philosophy*, 92 (3), 132-180.
- RAWLS John (1985). Justice as Fairness: Political not Metaphysical. *Philosophy and Public Affairs*, 14 (3), 223-251.
- RORTY Richard (2010). Religion and the Public Square. En: Christopher J. Voparil y Richard J. Bernstein (eds), *The Rorty Reader*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 456-462.
- RORTY Richard (2006). Anticlericalismo e Ateísmo. En: *El Futuro de la Religión*. Barcelona: Paidós, 47-63.
- RORTY Richard (2002). La Justicia Como Lealtad Ampliada. En: *Filosofía y Futuro*. Barcelona: Gedisa, 79-99.
- RORTY Richard (2000). El Pragmatismo como un Politeísmo Romántico. En: *El Pragmatismo, Una Versión: Antiautoritarismo en Epistemología y Ética*. Barcelona: Ariel, 49-77.
- RORTY Richard (1999a). Religion as a Conversation-Stopper. En: *Philosophy and Social Hope*. New York: Penguin Books, 168-174.
- RORTY Richard (1999b). Pragmatism as Anti-Authoritarianism. *RevueInternationale de Philosophie* 53 (207), 7-20.
- RORTY Richard (1997). *¿Esperanza o Conocimiento? Una Introducción al Pragmatismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- RORTY Richard (1996). *Contingencia, Ironía, y Solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- TUNSTALL Dwayne A. (2009). *Yes, But Not Quite: Encountering Josiah Royce's Ethico-Religious Insight*. New York: Fordham University Press.
- VOPARIL Christopher (2011). Rortyan Cultural Politics and the Problem of Speaking for Others. *Contemporary Pragmatism*, 8 (1), 115-130.

WEITHMANN Paul J. (2002). *Religion and the Obligations of Citizenship*. New York: Cambridge University Press.

WEST Cornel (1999). Prophetic Christian as Organic Intellectual: Martin Luther King, Jr. En: *The Cornel West Reader*. New York: Basic Books, 425-434.

[102]