

**JOHN FINNIS**

*Religion and Public Reasons.*

New York, Oxford University Press, 2011, 450 pp.

***Eduardo Fuentes Caro***

Universidad de los Andes- Chile  
eduardo.fuentes.caro@gmail.com

John Finnis es un pensador riguroso, profundo y controversial. *Religion and Public Reasons* está a la altura de su autor. Este libro es una colección de ensayos, tanto académicos como populares, muchos inéditos, comprendiendo el período desde 1973 hasta el 2009. Quinto volumen de una serie dedicada a antologar ensayos del filósofo australiano sobre diversos temas, incluyendo tópicos que van desde la filosofía del derecho a la investigación acerca del papel de las razones en la motivación de las acciones.

*Religions and Public Reasons* consta de veinticuatro ensayos, divididos en cuatro partes. Las dos primeras partes quizás son las de mayor interés académico, puesto que en ellas se presenta y defiende con mayor detenimiento la posición de Finnis acerca de cuál es el lugar que le corresponde a la religión en el discurso público. Por otra parte, las dos últimas tratan temas más específicos que, si bien importantes, son de un interés más reducido. Especialmente la parte final, que trata de controversias principalmente dentro del mundo católico. Debido a eso, en la presente reseña me centraré en la primera mitad, e incluso así sólo discutiré cuatro ensayos. Como es usual en este tipo de libros, la riqueza del material impide abarcarlo todo en unas pocas páginas; lo cual es un problema para quien reseña, pero un deleite para el lector.

Comencemos con el primer ensayo de la colección, “Darwin, Dewey, Religion, and the Public Domain” (2009). La pregunta que motiva este ensayo es si acaso la religión o su práctica libre merecen un respeto especial en el sistema jurídico. Finnis responde afirmativamente, argumentando en contra de quienes sostienen que no hay nada en la religión en tanto que religión que justifique tal trato especial. Ellos dicen que toda protección o respeto especial tendría como fundamento circunstancias históricas particulares (como la persecución de minorías religiosas) o la pertenencia de la religión al grupo de las “preocupaciones (o compromisos) profundas” de las personas. Finnis da una serie de razones por las cuales la religión merece un respeto especial, entre las cuales se encuentra la base netamente

filosófica que presupone la religión. Una base que el autor piensa es accesible a todas las personas mediante el uso de su facultad racional. Este punto es la razón central que Finnis da en favor de su respuesta.

234 Frente a la idea de que la sugerencia de que existe un creador trascendente e inteligente es una hipótesis de la religión, no más valiosa que cualquier otra hipótesis nacida de un compromiso personal profundo, Finnis sostiene que la existencia de Dios es una conclusión a la cual se llega luego de una reflexión racional acerca de la misma capacidad racional y la inteligibilidad del mundo. La religión no pone tal hipótesis, por lo que no hay nada inherentemente religioso en afirmar la existencia de un creador personal, libre, inteligente y que trasciende al mundo. Por el contrario, la religión es la consecuencia y respuesta a tal conclusión. La cual está al alcance de toda persona y no es sino la continuación de la actividad racional misma. También está a nuestro alcance el darnos cuenta que alinear nuestra voluntad y cooperar con tal creador es un bien. Por lo tanto, la religión en tanto que respuesta y cooperación con el ser personal que creó todo –y no como mera preocupación profunda– se nos muestra como un bien. El proteger ese bien es lo que justifica la protección especial de la religión, tanto más dado que este bien y su objeto –Dios– se imponen por una necesidad racional al intelecto humano.

Antes de avanzar con el siguiente artículo, unas pocas observaciones. Primero, es lamentable que los argumentos para la existencia de Dios sean tratados tan sumariamente. Ciertamente, este no es un libro de metafísica o teología natural, pero si Finnis quiere defender el trato especial a la religión basado en esos argumentos, debería darles mayor sustancia. No basta con repetir las líneas generales de las vías de Santo Tomás. Mucho menos cuando vivimos en una época privilegiada para hacer teología natural, dada la cantidad de excelentes filósofos que durante los últimos años se han dedicado a refinar los argumentos para la existencia de Dios. Una mención a tal literatura es indispensable. Segundo, Finnis parece ignorar el hecho de que incluso los mejores argumentos<sup>1</sup> teístas son muchas veces materia de desacuerdo razonable entre filósofos igualmente informados. El hecho bruto del desacuerdo razonable es algo que debería tenerse en cuenta al momento de argumentar por un respeto especial. Finnis debe brindar una estrategia que permita el respeto especial a la religión *aunque* exista tal desacuerdo. Imagino que tal estrategia requeriría otorgarle mayor crédito a la protección de las “preocupaciones profundas”, señalado, eso sí, qué diferencia a la religión de otras preocupaciones profundas. Tercero, Finnis

<sup>1</sup> Cf. CRAIG, W.L. & MORELAND, J.P. *The Blackwell Companion to Natural Theology*. Wiley-Blackwell, 2009.

no aclara qué sucede cuando hay religiones cuyas doctrinas contradicen las conclusiones de la teología natural. ¿Merecen ellas también el trato especial? ¿Las politeístas? Sería bueno saber cuánto puede alejarse una religión de la teología natural y aun recibir respeto especial.

“Religion and Public Life in Pluralist Society” (2004) defiende cuatro tesis que son centrales para el pensamiento de Finnis sobre estos temas. Primero, afirma que la argumentación que concluye en la existencia de Dios es un ejercicio de la razón pública. Segundo, que la revelación pública pertenece al ámbito de la razón pública. Por una revelación pública entiende signos, milagros, profecías, etc., que son ofrecidos en público. Tercero, Finnis sostiene que podemos evaluar tal revelación, entre otros medios, por su coherencia *moral*. El atractivo moral de las enseñanzas de Cristo, por ejemplo, sirven para autenticar la revelación. Los criterios morales que ocupamos no presuponen la existencia de Dios, sino que son bienes humanos cuyo entendimiento está enraizado en la razón natural. Cuarto, argumenta que hay una especie de interdependencia entre la revelación pública y la razón natural, puesto que evaluamos a la primera con la segunda, mas aquella puede cambiar nuestra concepción de los bienes. Esta interdependencia, nos dice Finnis, no implica un juicio definitivo, sino que *puede* ir variando –hasta cierto punto– según las experiencias tanto del creyente como de la comunidad religiosa vayan mostrando nuevas perspectivas de los bienes humanos o del mensaje revelado. Finnis ejemplifica esto mediante el análisis de la Declaración sobre Libertad Religiosa del Concilio Vaticano Segundo, *Dignitatis Humanae*.

235

La segunda tesis no debe pasarse por alto. Si la teología natural da privilegios a la religión, entonces una revelación pública dará privilegios a una religión particular. Al menos privilegios epistémicos, los cuales podrían plausiblemente traducirse en privilegios en la esfera pública. Podría argumentarse que la religión cristiana merecería mejor “trato” que una religión gnóstica, en tanto la primera explícitamente apunta a revelaciones públicas. Aunque Finnis no lo dice, uno fácilmente puede extrapolar la idea de que en una sociedad pluralista, para dirimir conflictos se podría tomar en cuenta el carácter público de los contenidos doctrinales de las diversas religiones. Mientras más privada, más epistémicamente débil, y por consiguiente menos merecedora de un trato especial. Frente a conflictos entre religiones o entre religiones y la moral pública este criterio podría resultar decisivo. Lo anterior calza muy bien con el énfasis que pone Finnis en varios de estos ensayos en la necesidad de examinar las doctrinas afirmadas por las religiones, y hacer distinciones en la vida pública correspondientes.

Un problema que se repite en este ensayo es la falta de contacto con la literatura contemporánea que versa sobre temas relacionados. Esto afecta principalmente la exposición y defensa de la cuarta tesis. ¿Qué tipo de interdependencia hay entre la razón natural y la razón pública? En primer lugar, está el papel del testimonio *moral*. Un número significativo de filósofos han argumentado que si bien el testimonio es una fuente de evidencia legítima, las cosas son distintas cuando se trata del testimonio moral.<sup>2</sup> Lo cual es relevante dado que muchas religiones, notoriamente el cristianismo, utilizan como evidencia importante de sus normas morales el testimonio de algún profeta, sacerdote, santo o similar. ¿Cómo puede haber una interdependencia *fructífera* si el testimonio moral no cuenta como evidencia? Las cosas se ponen peor si consideramos que muchas personas religiosas basan su actuación moral en la vida pública en el testimonio moral de las autoridades de sus iglesias. Finnis menciona el caso de Cristo, donde nos dice que su vida y actos nos sirven tanto para juzgarla con nuestros estándares como para aumentarlos. Sin embargo, analizar la vida de Cristo y concluir que ella muestra una ampliación de los bienes humanos es distinto a concluir que algo es malo *porque* Cristo lo dice.

Diferente es también que el carácter moral de un profeta o sus apóstoles sirva como evidencia para sus testimonios no morales. Punto que toca en “Religion and State”, ensayo que examina los fundamentos y límites de la libertad religiosa. Finnis vuelve a remarcar que la religión se basa en conclusiones de la filosofía, disciplina la que también puede mostrar que es razonable creer que Dios puede intervenir milagrosamente en la historia. Lo que a su vez hace más plausible el creer en religiones que se basan en revelación pública, si es que éstas pueden defender la ocurrencia histórica de su revelación y la validez moral de sus enseñanzas y mensajeros. Dos consecuencias. Primero, el ateísmo o agnosticismo no es la posición por defecto en el debate público. Segundo, la religión no debe ser considerada un caso del “bien” de decidir por uno mismo su posición en el mundo. Finnis es crítico de tal “bien”, argumentando que al final se reduce a decidir según nuestros *deseos* más profundos y apasionados. La diferencia es que la religión consiste en decidir seguir los mandatos de la *razón*. Por lo mismo, yerran quienes afirman que ésta ha de ser protegida legalmente por otra cosa que su intrínseca razonabilidad. Ahora bien, no es un derecho a la libertad si con eso se implica algo semejante a este “bien” de decidir por uno mismo. Se trata del derecho a estar libre de coerción, tanto individual como grupalmente. Acá Finnis refiere a *Dignitatis Humanae*. El fundamento

<sup>2</sup> Cf. HOPKINS, R. “What is wrong with moral testimony?” *Philosophy and Phenomenological Research*, 2007, 74(3), pp. 611–634.

de este derecho se encuentra en el *deber* que todos tenemos de buscar la verdad en materias religiosas y seguirla cuando creemos haberla encontrado. *Dignitatis Humanae* afirma además que no se puede cumplir este deber si uno no está libre de coerción externa, la cual va en contra de la naturaleza misma de Dios y la religión como armonía con Dios. Lo que es más, va en contra de la naturaleza del Estado también, puesto que éste no puede tratar de temas que le trascienden, debiéndose remitir sólo a la esfera temporal. Mas Finnis acepta que el Estado puede restringir actos religiosos si estos amenazan la moral pública, la paz pública o derechos de otros. Incluso si tal restricción se dirige específicamente contra una religión en particular, y tiene como consecuencia colateral el dar a entender que tal religión es falsa.

En “Faith, Morals, and Thomas More” Finnis retoma, indirectamente, el “bien” mencionado arriba. Al examinar la vida y los últimos momentos de Tomás Moro, se nos presenta la conciencia como un espacio cuya dignidad se encuentra solamente en ser donde podemos encontrar la verdad. La autoridad de la conciencia no es sino la autoridad de la verdad, posición tratada también en “Conscience in the *Letter to the Duke of Norfolk*”. El valor del acto de Moro, negándose a afirmar la invalidez del matrimonio entre Enrique VIII y Catalina de Aragón, no yace meramente en mantenerse fiel a lo que él pensaba en su interior, sino en mantenerse fiel a lo que él concluyó era *verdad*. Finnis encuentra en Moro un ejemplo de cómo hay que evitar “subjetivar” la conciencia y la religión. Moro habría visto en la Reforma un intento, buscado o no, de medir la revelación y la doctrina según la experiencia personal. Perdiendo el estándar histórico de pertenencia a una tradición establecida en un cuerpo común, la Iglesia. Todo dependerá de cómo me habla a *mí* la doctrina cristiana. Cosa que Finnis considera grave, ya que el cristianismo es una religión basada no en la experiencia personal sino en revelación pública.

Aunque estoy de acuerdo con Finnis en la importancia de enfatizar la relación a la verdad de la conciencia, y evitar la subjetivación de ésta y la religión, surge la duda de si acaso Finnis otorga algún valor a la experiencia interna como evidencia de la verdad. Supóngase que Juan tiene evidencia pública en favor del cristianismo, pero también tiene evidencia en favor del islam. Si Juan fuese mejor en historia, digamos, concluiría que la evidencia del cristianismo es superior. Supóngase además que él piensa que la evidencia del islam es ligeramente superior, pero el cristianismo le *habla* personalmente, emocionalmente le satisface más. ¿Cuenta eso como evidencia? A mí me parece que sí, aunque no sea una experiencia netamente racional. Claro, si Juan pensase que la evidencia del islam es más poderosa, sería distinto. Habría que analizar caso a caso el peso de la evidencia y el

papel que puede desempeñar la experiencia subjetiva. Más no veo cómo Finnis trataría este caso.

Concuerdo con la gran mayoría de las conclusiones de Finnis, así como con sus argumentos. Sin embargo, me habría gustado ver mayor detalle en partes fundamentales. Se extraña mucho una discusión informada acerca de la literatura sobre el desacuerdo epistémico, tomando en cuenta lo significativo que es para toda esta discusión. También un análisis más riguroso acerca de cómo evaluar la evidencia, y la importancia del testimonio. Además de referir a los argumentos en favor y en contra del teísmo más recientes. Todo esto se vuelve más urgente dada, por una parte, la importancia de los temas que Finnis trata aquí y, por otra, los crecientes avances que se han realizado en estos últimos tiempos en, específicamente, la filosofía de la religión. Lamentablemente, los filósofos especializados en filosofía de la religión, metafísica y epistemología no han prestado mucha atención a estos problemas de filosofía política. Desde el otro lado, de la filosofía política, tampoco ha habido un serio intento por ponerse a tono con los más recientes desarrollos. Esto es entendible dado el nivel de especialización al cual ha llegado la filosofía contemporánea, pero no por ello deseable.

238

De todos modos, más allá de estas falencias, este es un libro excelente, que sin duda dará mucho de qué pensar al lector. También sirve para aventurarse a integrar los resultados de la filosofía política con las otras áreas más teóricas, explorando cómo afectaría a las conclusiones de Finnis. Presumo que de tal interacción saldrán áreas de investigación en extremo interesantes.