

EL USO DE ARGUMENTOS RELIGIOSOS EN EL ESPACIO PÚBLICO:
UN DEBATE NORTEAMERICANO
EN TÉRMINOS DE *PUBLIC REASON**

*THE USE OF RELIGIOUS ARGUMENTS IN THE PUBLIC SPACE:
A NORTH AMERICAN DEBATE BUILT
UPON RAWLSIAN PUBLIC REASON*

MIGUEL ÁLVAREZ ORTEGA
Universidad de Sevilla

Fecha de recepción: 28-5-2010

Fecha de aceptación: 3-3-2011

Resumen: *Es objetivo del presente artículo el tratamiento del debate filosófico norteamericano en torno al uso de la argumentación religiosa en el espacio público. Se propone una evaluación de la posiciones nucleares de este debate tomando en consideración la jurisprudencia constitucional y el desarrollo doctrinal con base en la public reason rawlsiana. La llamada neutralidad liberal, las pretensiones de establecer una equivalencia epistemológica entre argumentos religiosos y seculares y la apuesta por garantizar la estabilidad institucional a través del reconocimiento religioso, son consideradas las principales claves interpretativas desde la que enjuiciar con solvencia las posiciones contemporáneas sobre este controvertido tema.*

Abstract: *The aim of this paper is to address the American philosophical debate regarding the use of religious argumentation in the public sphere. Taking into account constitutional case-law, and built upon rawlsian public reason, an evaluation of core positions within this debate is proposed. The so-called liberal neutrality, the pretensions to equate secular and religious arguments from an*

* Esta investigación ha sido realizada en el marco de las actividades científicas del Programa CONSOLIDER "El tiempo de los derechos" (HURI-AGE). Quisiera expresar mi agradecimiento a los profesores V.J. Vázquez Alonso y D. Moreno Rodríguez- Alcalá por sus comentarios y sugerencias.



epistemological point of view and the claims to ensure institutional stability through religious recognition are considered the main interpretative keys to fully assess current positions on this controversial issue.

Palabras clave: argumentación religiosa, razón pública, neutralidad liberal

Keywords: religious argumentation, public reason, liberal neutrality

1. INTRODUCCIÓN

En 1999, la aparición de la obra de P. L. Berger, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*¹ vino a asentar la propagación de un término que trataba de dar cuenta de un nuevo escenario sociopolítico en lo que se refiere a la relevancia y aceptabilidad del elemento religioso en el espacio público. Habermas habla a este respecto de una “sociedad postsecular”, caracterizada por “la nueva e inesperada significación política que han adquirido las tradiciones y las creencias religiosas desde el cambio epocal 1989/90”². Esta revalorización, uno de cuyos hitos intelectuales de mayor resonancia pública tal vez haya sido el debate Habermas-Ratzinger mantenido en la Academia Católica de Baviera en enero de 2004³, tendría tintes globales y se expresaría con especial asimetría en los EEUU y en Europa. Frente a la proliferación americana de literatura científica y activismo socio-político embarcado en el rescate del rol perdido para la religión, el viejo continente se vería abocado a transitar taciturno su *Sonderweg* del racionalismo occidental weberiano⁴.

¹ P. L. BERGER (comp.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, W. B. Eerdmans Publishing Company, Washington, 1999.

² J. HABERMAS, “La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el “uso público de la razón” de los ciudadanos religiosos y seculares”, en *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 121.

³ Puede accederse a los documentos en castellano en el portal digital: http://www.merca-ba.org/ARTICULOS/D/debate_Habermas_Ratzinger.htm, preparado al efecto por el profesor Manuel Jiménez de la Universidad de Valencia. Un sumario del debate puede encontrarse en R. DÍAZ SALAZAR, “Conflicto de valores y Estado democrático: el debate Ratzinger-Habermas”, en *Democracia laica y religión pública*, Taurus, Madrid, 2007, pp. 91-160.

⁴ J. HABERMAS, “La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el “uso público de la razón” de los ciudadanos religiosos y seculares”, en *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 123. Esta cuestión, con particular hincapié en las divisiones culturales a nivel mundial, puede encontrarse desarrollada en F. J. CONTRERAS PELÁEZ, “Return of Religion and Western cultural divide”, Paper presented at the EIN Seminar, 09 June 2010, <http://www.dignitatishumanae.com/#/resources/4536351089>



No es difícil avanzar como clave explicativa que la importancia de las creencias cristianas plurales en la fundación de los EEUU y su actual configuración como marco sociológico marcadamente religioso, resultan terreno especialmente propicio para tales resurgimientos⁵. Hay más. La admisibilidad ético-jurídica de los argumentos de base religiosa en el espacio público precisa de unos presupuestos contextuales y teóricos capaces de tornar la discusión no sólo en sociológicamente esperable, sino en foco de fructífero interés filosófico. Desde el punto de vista de la contextualización, el debate debe por fuerza ubicarse en marcos que permitan cierta relación de controversia o tensión entre sus elementos: tendría nulo sentido tratar de aplicarlo en Estados de decidida inspiración teocrática en los que las fuentes religiosas son asumidas como fuentes político-jurídicas directas o en sistemas que resultan expresa y beligerantemente antirreligiosos en la esfera pública. Se precisa, pues, de la constatación de cierto grado de libertad religiosa y de cierto grado de laicidad: sólo en marcos en los que las creencias religiosas son consideradas como bien protegible por el Estado, al tiempo que se procura dejar las bases últimas del sistema ajenas a la vinculación estricta y expresa con determinada fe, hallamos un terreno adecuado para la discusión.

Por otra parte, desde el punto de vista de las concepciones iusfilosóficas fundamentales, las posturas radicales o extremas, de una u otra tendencia, determinan la condena excluyente de la discusión. Un positivista duro argüirá que la esfera religiosa resulta, per se, perteneciente a un ámbito no jurídico⁶; mientras que un iusnaturalista radical u ontológico de corte, por ejemplo, cristiano, no dudará en hacer depender la validez jurídica del orden religioso, incluso con independencia del sistema positivo de fuentes⁷.

No es casual, por ello, que el debate en torno a la admisibilidad y relevancia de los argumentos religiosos en el espacio jurídico-político haya cobrado notoriedad en el escenario estadounidense. La conjugación de los principios

⁵ La religiosidad del pueblo americano fue uno de los elementos configuradores que más llamaría la atención de Tocqueville. Vid. A. DE TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, Alianza, Madrid, 2002, esp. pp. 422-425.

⁶ H. KELSEN, *Teoría pura del Derecho*, (4ª ed. cast. de la 1ª ed.), Eudeba, Buenos Aires, 1999, pp. 55 ss.

⁷ Este parece ser el sentido del famoso pasaje tomista que tacha a la ley contraria al derecho natural de "*corruptio legis*". Autores como Fassò, han venido, sea como fuere, a denunciar esta lectura del Aquinate como excesivamente simplificadora. Vid. G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, vol. I, il Mulino, Bologna, 1966, p. 263.

de libertad religiosa y “no establecimiento” en el nivel constitucional, permiten la relación *prima facie* tensional a la que se ha aludido; mientras que la consolidación progresiva desde finales de los ochenta de un panorama iusfilosófico preferentemente post-positivista (piénsese en el modelo dworkiniano del “derecho como integridad”⁸), superador del paradigma positivista ya de por sí bastante *soft* establecido en el mundo anglosajón por Herbert Hart⁹) asume la impregnación ético-valorativa del ordenamiento, especialmente en el propio nivel constitucional. A este respecto, la obra de John Rawls, representativa del panorama iusteórico descrito, macromodelo de referencia indiscutible para las reflexiones contemporáneas en torno a la justicia y pionera en el tratamiento específico sobre el encaje del elemento religioso en el esquema liberal, se yergue en adecuado eje vertebrador de esta problemática.

Es, por tanto, objeto de este trabajo abordar, descriptiva y valorativamente, el papel de la argumentación religiosa en el contexto jurídico-político y filosófico norteamericano, para lo cual, se llevará a cabo una brevísima descripción del marco constitucional estadounidense en esta materia (2), se tomará como principal base filosófica de referencia la debida a John Rawls (haciendo especial hincapié en su idea de la *public reason*) (3) y se tratará de contraponerla y completarla con las principales aportaciones teóricas que han aparecido con posterioridad (4). Una tentativa de balance conclusivo actuará como cierre de este trabajo (5).

2. LIBRE EJERCICIO, NO ESTABLECIMIENTO: CONFIGURACIÓN JURISPRUDENCIAL DE LA PRIMERA ENMIENDA EN MATERIA RELIGIOSA

En la Primera Enmienda a la Constitución americana, promulgada el 15 de diciembre de 1791, se incluye, junto con otros derechos como la libertad de expresión y de prensa, el siguiente precepto: “*Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof*”.

Dejando a un lado la estructuración clausular bimembre del fragmento, sobre la que no existe problema doctrinal o judicial en asumir que la Constitución garantiza tanto la libertad religiosa (*free exercise clause*) como el no es-

⁸ Vid. R. DWORKIN, *Law's Empire* Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1986.

⁹ Vid. H. L. A. HART, *The Concept of Law*, 2ª ed., Clarendon Press, Oxford, 1994. La primera edición es de 1961.

tablecimiento de religión alguna por parte del gobierno (*non establishment clause*), el resto de cuestiones de sustancialidad interpretativa ha sido objeto de una compleja dinámica evolutiva, tanto jurisprudencial como doctrinal. Una comprensión mínimamente cabal del marco constitucional actual en el que se dirime el debate que nos ocupa –lógicamente nucleado sobre la cláusula de no establecimiento– precisa, por ello, de unas siquiera sumarísimas referencias de índole histórico¹⁰.

La relación entre la génesis histórica de las cláusulas de la Primera Enmienda y los esfuerzos ilustrados por lograr una emancipación de la esfera religiosa del individuo frente al poder público, puede constatarse acudiendo a James Madison, quien en un fragmento que no deja de portar resonancias de la teoría de los dos fueros debida a Thomasio y Kant¹¹, afirmaba:

*“The religion of every man must be left to the conviction and confidence of every man. In matters of religion no man’s right is to be abridged by the institution of civil society; religion is wholly exempt from its competence”*¹².

Esta clave interpretativa racio-liberal sería la adoptada en la indagación genealógica llevada a cabo en la sentencia *Everson v. Board of Education* en 1954, primer pronunciamiento en el que se emplea la cláusula de no establecimiento para enjuiciar normas estatales¹³. La separación Iglesia / Estado aparecería como garantía de que ninguna confesión religiosa estuviera en posición de imponerse en la sociedad civil, tanto de manera directa por predominio político frente a otras religiones, como de forma indirecta condicionando la toma de decisiones¹⁴. Esta interpretación ha sido objeto de una contestación

¹⁰ Para exposiciones extensas de este recorrido puede acudirse a M. MCCONNELL, “The Origins and Historical Understanding of the Free Exercise of Religion”, *Harvard Law Review*, nº 103, 1990, esp. pp. 15 ss; P. B. KURLAND, “The Origins of the Religion Clauses of the Constitution”, *William & Mary Law Review*, núm. 27, 1986, pp. 859 ss.

¹¹ Tomo esta interpretación de A. E. PÉREZ LUÑO, *Lecciones de filosofía del derecho*, 7ª ed., Mergablum, Sevilla, 1999, p. 64.

¹² Cit. por M. PERRY, *Religion in Politics. Constitutional and Moral Perspectives*, Oxford University Press, New York, 1997, p. 19.

¹³ El traslado desde el ámbito federal al estatal, incontrovertido hoy día, se habría producido, según ciertos autores, a raíz de una interpretación sistemática de la cláusula en conjunción con la decimocuarta enmienda. K. GREENAWALT, *Religion and the Constitution. Vol.2. Establishment and fairness*, Princeton University Press, 2008, p. 26; K. T. LASH, “The Second Adoption of the Establishment Clause: The Rise of the Non-establishment Clause”, *27 Arizona State Law Journal*, vol. 27, 1995, p. 1085.

¹⁴ Vid. L. H. TRIBE, *American Constitutional Law*, New York Foundation Press, Mineola, 1998, pp. 1158-1159.

de inspiración evangélica, que denunciaría una lectura sesgada del momento constituyente: el verdadero sentido originario habría de dejar mucho mayor margen de intervención estatal, habida cuenta de la importancia del elemento religioso en la historia americana¹⁵. Según esta lectura, lo único que prohibiría la cláusula de no establecimiento sería la consagración oficial de una determinada religión, de forma que las ayudas a confesiones religiosas serían válidas siempre que no implicaran la preferencia de unas sobre otras¹⁶.

Sea como fuere, dejando de lado elucubraciones originalistas, la realidad constitucional americana muestra que la cláusula de no establecimiento se ha ido gestando tomando como punto de referencia a *Everson* (1954) y de manera jurisprudencial, concretándose en una serie de tests o pruebas que pretenden identificar los motivos que justifican la vulneración del principio en juego. Cronológicamente, se constata así la aparición de los denominados *Lemon Test*, *Endorsement Test* y *Coercion Test*, los cuales perviven hoy día en un escenario de compleja cohabitación¹⁷.

El primero de ellos supuso una explicitación de la ratio desarrollada durante el periodo Warren (1953-1969). Así, se identifican tres requisitos cumulativos necesarios para concluir la constitucionalidad de la norma: 1. su propósito debe tener un carácter secular (*secular purpose*); 2. sus efectos principales no deben resultar en una promoción ni en una desincentivación de la religión (*neutral effect*); 3. su puesta en práctica no debe llevar a una confusión o “enmarañamiento” entre la religión y el Estado (*non excessive entanglement*)¹⁸. Este esquema, que resulta en armoniosa correlación con la delimitación madisoniana ya vista, ha sido objeto de críticas análogas a la interpretación desplegada en *Everson*, es decir, apostar por un filtro demasia-

¹⁵ Suele entenderse que la obra más representativa a estos efectos es M. DE WOLFE HOWE, *The Garden and the Wilderness: Religion and Government in American Constitutional History*, University of Chicago Press, Chicago, 1965. Para una lectura diversa, vid. D. BLÁZQUEZ MARTÍN, *Locura de libertad: Roger Williams en la Norteamérica colonial*, CEPC, Madrid, 2006, esp. pp. 159-205.

¹⁶ Vid. L. R. CORD, *Separation of Church and State. Historical fact and Current Fiction*, Carlson Pub., New York, 1982.

¹⁷ Puede hallarse una prolija y clarificadora exposición de los tests en V.J. VÁZQUEZ ALONSO, “El concepto de neutralidad religiosa en la Primera Enmienda de la Constitución de los EEUU”, *Laicidad y Constitución Española de 1978*, Tesis doctoral, Universidad de Salamanca, en prensa, pp. 51 ss.

¹⁸ Cfr. *Lemon v. Kurtzman*, 403 U.S. 602 (1971). Vid. D. O’CONKLE, *Constitutional Law: the Religious Clauses*, Foundation Press, New York, 2003, pp. 114 ss.

do estricto y en escasa consonancia con la realidad socio-política americana, impregnada de religiosidad. Han aparecido, por ello, los otros dos tests que, al no derogar al de *Lemon*, permiten cierta discrecionalidad a la Corte Suprema en esta materia.

El voto particular de O'Connor en *Lynch v. Donnelly* daría origen al *Endorsement Test*, de acuerdo con el cual, elementos inicialmente religiosos, al adquirir un significado cultural más amplio, pueden ser objeto de un propósito secular. Ello explica su estrecha circunscripción a la problemática de la exhibición de símbolos religiosos en el espacio público¹⁹. Por su parte, el *Coertion Test* aparece en *Lee v. Weisman*, a modo de reinterpretación de la cláusula de no establecimiento en un sentido mucho más permisivo. Se entiende que el Estado encuentra como mero límite la imposición religiosa o su promoción con resultado de consagración oficial. De igual forma, se trata de un test que ha tenido escasa relevancia fuera del ámbito originario en el que se gesta: los actos religiosos en centros escolares²⁰.

Interesa, por tanto, remarcar, que por controvertido que sea su status, el *Lemon Test* continúa siendo el aparato enjuiciador del respeto al no establecimiento. A este respecto, la problemática de la admisibilidad de los argumentos religiosos en el espacio público se articula constitucionalmente desde el primer requisito consignado en el test, aquel que exige un propósito secular. De acuerdo con Koppelman, la interdicción de la apelación a motivaciones religiosas por parte de los poderes públicos sería un resultado lógico de la prohibición más genérica de no institucionalizar una religión ni de imponer credo religioso alguno²¹. Si, como señala Michael Perry,

*“government may not make judgments about the value or disvalue- the truth value, the moral value, the social value- of religions or religious practices or religious (theological) tenets as such”*²²,

las doctrinas religiosas no deberían formar parte del tejido normativo.

¹⁹ *Lynch v. Donnelly*, 463 U.S. 673 (1983).

²⁰ *Lee v. Weisman*, 505 U.S. 577 (1992). Esta falta de uso parece justificarse en el hecho de que la ratio subyacente al test acabaría resultando mera implementación de la *Free Exercise Clause*, dejando con escaso sentido y autonomía clausular al no establecimiento. Cfr. S. G. GEY, “Religious Coercion and the Establishment Clause”, en *University of Illinois. Law Review*, 1994, pp. 482 ss.

²¹ A. KOPPELMAN, “Secular Purpose”, en *Virginia Law Review*, núm. 88, 2002, pp. 89 y 110 ss.

²² M. PERRY, *Religion in Politics. Constitutional and Moral Perspectives*, Oxford University Press, New York, 1997, p. 14.

Esta lectura debida a Koppelman, aunque de aparente limpieza argumentativa, soslaya no pocas dificultades prácticas, la principal de las cuales parece ser el problema de la determinación o identificación del propósito religioso en la norma debatida. Ello explica la jurisprudencia dubitativa de la Corte Suprema, que ha exigido en ocasiones la mera presencia de una finalidad secular (aunque fuera adyacente a otras religiosas cualesquiera) y, en otros, que esa finalidad fuese decisiva y preponderante²³. Importa recalcar que no se ha exigido la *absoluta ausencia* de motivaciones o razones religiosas, otorgándose una concesión realista a la dinámica política y legislativa norteamericanas.

La aproximación jurisprudencial, si bien insoslayable por constituir derecho efectivo, no ha desarrollado una teoría general sobre la problemática estudiada. Esta tarea ha sido acometida, con mayor o menor fortuna, por filósofos y constitucionalistas, protagonistas de un debate que se ha venido articulando preferentemente tomando como referencia el aparato conceptual pergeñado por John Rawls, señaladamente, sobre su noción de la “razón pública”.

3. JOHN RAWLS: LAS CONSTRICCIONES DE LA *PUBLIC REASON* Y LA ARGUMENTACIÓN RELIGIOSA

El gran modelo teórico diseñado por el pensador norteamericano, al punto de que se considera que vino a cubrir el hueco denunciado en los sesenta por Isaiah Berlin como obra que marcaría un punto de inflexión en la filosofía política y moral del siglo²⁴, es sin duda el desarrollado en *A theory of Justice*, 1971. Nos encontramos aquí con la máxima expresión de lo que Hanna Pitkin consagrará como “consenso hipotético”²⁵, articulado según la celeberrima descripción de una posición originaria constituida por un conjunto de seres racionales que, cubiertos bajo un velo de la ignorancia que les hace desconocer su ubicación personal y social, deben dilucidar los principios de la justicia. Pero no es en este primer gran marco donde se ha suscitado la controversia en torno al papel de las religiones en el espacio público. Téngase presente que la construcción rawlsiana del setenta y uno, no deja

²³ Muestras de la ratio más blanda serían *Lynch v. Donnelly*, 465 U.S. 668, 680 (1984) y *Wallace v. Jaffree*, 472 U.S. 38, 58 (1985). La exigencia de la preponderancia secular se constata en decisiones como *Santa Fe Independent School Dist. v. Doe*, 530 U.S. 290, 308 (2000).

²⁴ Cit. por P. PETIT Y C. KUKATHAS, *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*, Polity Press, Oxford, 1998, p. 3.

²⁵ Cfr. H. PITKIN, “Obligation and Consent. I”, en *APSR*, vol. 59, núm. 4, 1965, pp. 990-999.

prácticamente espacio para que tenga lugar la discusión: la construcción ascendente que culmina con los dos principios de justicia hace necesariamente prescindir de toda convicción religiosa²⁶; la plasmación concreta descendente en cuatro fases, implica un aumento progresivo de la información socio-económica disponible en la que las creencias individuales sólo se conocen cuando ya está establecido el sistema²⁷.

La omisión del dato religioso sería subsanada con las posibilidades (y referencias) proporcionadas por un cambio de perspectiva que toma el pluralismo social y la construcción horizontal como nuevos parámetros insoslayables para el ideal de la sociedad bien ordenada. El tránsito tiene lugar mediante una serie de estudios posteriores entre los que resulta destacable “The idea of an overlapping consensus” y que desembocarían en la aparición de *Political Liberalism* en 1993 y “The idea of public reason revisited” en 1997. Realmente, es esta elaboración conceptual de la “razón pública” la que ha conseguido nuclear este debate de base rawlsiana, así como su recepción doctrinal. Siguiendo al profesor Rodilla, puede sostenerse que la “razón pública”:

“Es el término bajo el que Rawls acoge las limitaciones que deberían aceptar las personas razonables que, como ciudadanos de una sociedad democrática, se embarcan en discusiones públicas relativas a la justificación de las normas y las instituciones comunes”²⁸.

Debe entenderse, pues, que existe una restricción de acuerdo con la cual se excluye, para cuestiones básicas de justicia y elementos constitucionales esenciales²⁹, lo que Rawls denomina “doctrinas comprensivas”: concepciones generales sobre lo bueno o lo justo que sustenta cada individuo y que con-

²⁶ J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Massachusetts, 1971, p. 137.

²⁷ *Ibid.*, p. 200. Cfr. R. AUDI, *Religious Commitment and Secular Reason*, Cambridge University Press, 2000, pp. 159-160.

²⁸ M. A. RODILLA, *Leyendo a Rawls*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2006, p. 302. “[I]ts limits do not apply to our personal deliberations and reflections about political questions, or to the reasoning about them by members of associations such as churches and universities, all of which is a vital part of the background culture. (...) But the ideal of public reason does hold for citizens when they engage in political advocacy in the public forum, and thus for members of political parties and for candidates in their campaigns and for other groups how support them”. J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, 215. Para un cotejo de usos históricos del término *public reason* en el pensamiento occidental, vid. L. B. SOLUM, “Constructing an Ideal of Public Reason”, en *San Diego L. Rev.*, núm. 30, 1993, pp. 77-80.

²⁹ “The limits imposed by public reason do not apply to all political questions but only to those involving what we may call “constitutional essentials” and questions of basic justice”. J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, p. 214.

forman el *background* cultural de la sociedad. Habría que ceñirse a aquellas concepciones “políticas”, cuya aceptación puede presumirse que asumirá el resto de ciudadanos, considerados libres e iguales, con independencia de sus propias doctrinas comprensivas³⁰: “We should sincerely think that our view of the matter is based on political values everyone can reasonably be expected to endorse”³¹. De hecho, es mediante el consenso por solapamiento (*overlapping consensus*) de doctrinas comprensivas razonables³² como puede llegarse de manera real y efectiva a la delimitación de una idea política de la justicia³³; de tal manera que la razón pública viene conformada por

“a family of political conceptions of justice” whose “main features” are
“First a list of certain basic rights, liberties, and opportunities (such as those familiar from constitutional regimes);
Second, an assignment of special priority to those rights, liberties, and opportunities, especially with respect to the claims of the general good and perfectionist values; and
Third, measures ensuring for all citizens adequate all-purpose means to make effective use of their freedoms”³⁴.

³⁰ Ibid., pp. 152, 175.

³¹ Ibid., p. 241

³² “[R]easonable persons affirm only reasonable comprehensive doctrines. (...) They have three features. One is that a reasonable doctrine is an exercise of theoretical reason: it covers (...) the major aspects of human life in a more or less consistent and coherent manner. It organizes and characterizes recognized values so that they are an intelligible view of the world [; which also makes it] an exercise of practical reason (...) Finally a third feature is that (...) it normally belongs to, or draws upon, a tradition of thought and doctrine”. J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, p. 59. “Citizens are reasonable when, viewing one another as free and equal in a system of social cooperation over generations, they are prepared to offer one another fair terms of cooperation according to what they consider the most reasonable conception of political justice, and when they agree to act on those terms, even at the cost of their own interests in particular situations, provided other citizens also accept those terms”. J. RAWLS, “The Idea of Public Reason Revisited”, en S. FREEMAN (ed.), *John Rawls. Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, 1999, p. 578.

³³ J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, pp. 10 ss, 150 ss. “Sólo cuando la sociedad no comparte la misma concepción política de la justicia, y por tanto, carece de “un lenguaje generalmente aceptado de razón pública”, los ciudadanos pueden discutir las decisiones políticas mediante la invocación de sus propias doctrinas comprensivas”. M. C. MELERO DE LA TORRE, “La razón jurídica como modelo de razón pública: Rawls, Dworkin y el Derecho”, *Enrahonar*, núm. 43, 2009, p.97.

³⁴ J. RAWLS, “The Idea of Public Reason Revisited”, en S. FREEMAN (ed.), *John Rawls. Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, 1999, pp. 581-582; el autor reproduce la definición gestada en J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, p. 223.

Las personas razonables, además, están dispuestas a someterse a las “cargas del juicio” (*burdens of judgement*), entendidas como las causas de desacuerdo posible entre personas razonables, que no pueden basarse en el prejuicio o la ignorancia y que conducen a una tolerancia razonable en democracia³⁵. Se ha indicado que, en el fondo, no se trata más que de una extensión de las restricciones de la *ratio operandi* de los tribunales constitucionales al resto de órganos públicos, así como a la ciudadanía, para los procesos de toma de decisiones³⁶. Conviene, eso sí, no perder de vista el carácter *moral* de la restricción en el caso de los ciudadanos:

*“That public reason should be so understood and honored by citizens is not, of course, a matter of law. As an ideal conception of citizenship for a constitutional democratic regime, it presents how things might be, taking people as a just and well-ordered society would encourage them to be”*³⁷.

El filósofo norteamericano matiza que existen dos formas de entender la razón pública, según se adopte una “visión exclusiva o inclusiva”. De acuerdo con la primera, el rechazo de las razones no públicas (las basadas en doctrinas comprensivas) resulta tajante; mientras que en el segundo caso, se admiten este tipo de razones en la medida en que, según las circunstancias, estén en condiciones de “reforzar la propia razón pública”³⁸. Rawls entiende preferible la visión inclusiva pues es la que “mejor honra el ideal de la razón pública y asegura sus condiciones sociales a largo plazo en una sociedad bien ordenada”, especialmente porque permite una necesaria flexibilización en “los tiempos menos buenos”³⁹. Esta permeabilidad entre la esfera político-pública y el *background* cultural parece acentuarse aún más en la última versión de estas cuestiones presentada a fines de los noventa, en la medida en que Rawls desarrolla, en el marco de

³⁵ J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, pp. 54 ss.

³⁶ “To check whether we are following public reason we might ask: how would our argument strike us presented in the form of a supreme court opinion?”. *Ibid.*, p. 254, vid. también pp. 231-232; vid. M. A. RODILLA, *Leyendo a Rawls*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2006, p. 302; A. GREPPI, “Límites a la razón pública en derecho”, en A. SQUELLA (ed.), *John Rawls. Estudios en su memoria*, Revista de Ciencias Sociales, Universidad de Valparaíso, 2002, pp. 533-534.

³⁷ J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, p. 213. Para una explicación en términos de autoevaluación ciudadana, vid. L. B. SOLUM, “Constructing an Ideal of Public Reason”, en *San Diego L. Rev.*, núm. 30, 1993, p. 65.

³⁸ J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, p. 247.

³⁹ *Ibid.*, p. 248, 252. Vid. M. C. MELERO DE LA TORRE, “La razón jurídica como modelo de razón pública: Rawls, Dworkin y el Derecho”, *Enrahonar*, núm. 43, 2009, pp. 97-98.

una “visión amplia de la cultura política pública”, lo que denomina el *pro-viso*, de acuerdo con el cual:

“reasonable comprehensive doctrines, religious or nonreligious, may be introduced in public political discussion at any time, provided that in due course proper political reasons – and not reasons given solely by comprehensive doctrines- are presented that are sufficient to support whatever the comprehensive doctrines introduced are said to support”⁴⁰.

La importante flexibilización que supone este instrumento presenta dos aspectos de especial relevancia para la problemática que nos ocupa. En primer término, muestra una mayor dosis de realismo sociológico al admitir la invocación directa de razones derivadas de las propias concepciones personales. En segundo lugar, parece establecer una suerte de equivalencia entre doctrinas comprensivas seculares y religiosas: ambas son invocables junto con las razones públicas; ninguna de ellas cuenta de suyo como razón pública. Por ello, Rawls declara:

“A view often expressed is that while religious reasons and sectarian doctrines should not be invoked to justify legislation in a democratic society, sound secular arguments may be. (...) Nevertheless, a central feature of political liberalism is that it views all such arguments the same way it views religious ones, and therefore these secular philosophical doctrines do not provide public reasons”⁴¹.

Ahora bien, no debe perderse de vista que Rawls exige no sólo la invocación oportuna de las debidas razones públicas, sino que las doctrinas comprensivas que se empleen como anclaje puedan ser calificadas de “razonables”. Ello demanda una estructura teórico-práctica de valores jerarquizados y sometible a las cargas del juicio⁴². Que existen sistemas de creencias religiosos que se encuentran en condiciones de satisfacer estos requisitos de razonabilidad, parece ser algo que Rawls no vacila en admitir dentro de su esquema, aunque cuestión más compleja es la valoración de los resultados de su dinámica práctica. Así, entiende el filósofo de Harvard que la invocación de valores trascendentes como la salvación y la vida eterna, propios de

⁴⁰ J. RAWLS, “The Idea of Public Reason Revisited”, en S. FREEMAN (ed.), *John Rawls. Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, 1999, p. 591. Otras formas de permeabilidad serían la “declaration”: “we each declare our own comprehensive doctrine, religious or nonreligious. This we do not expect others to share”; y la “conjecture”: “we argue from what we believe, or conjecture, are other people’s doctrines, religious or secular and try to show them that, despite what they might think, they can still endorse a reasonable political conception that can provide a basis for public reasons”. *Ibid.*, p. 594.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 587-588.

⁴² J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, p. 59.

una doctrina comprensiva religiosa, sólo puede situarse por encima de los valores políticos so pena de salir del cerco de lo razonable⁴³. Siguiendo en esta línea, podría ponerse en cuestionamiento qué elementos de un sistema religioso y en qué medida se someten a las cargas del juicio, especialmente cuando se trata de expresiones meramente voluntaristas de verdades reveladas. A todo ello debe unirse la nada desdeñable consecuencia lógica implícita en el esquema rawlsiano de que, situadas las doctrinas religiosas necesariamente en el plano del *background* socio-cultural, la razón pública es de suyo secular.

De esta forma, la única vía de entrada para el argumento religioso en el espacio público se cifra en la invocación de doctrinas comprensivas de apoyo en el marco de la visión amplia sobre la cultura política pública. Surge aquí el problema de la determinación del status y peso argumentativo que tales doctrinas, seculares o religiosas, presentarían en el espacio público. Rawls advierte de que el contenido y la justificación de la razón pública no se ve afectado por las doctrinas comprensivas de apoyo, al tiempo que posterga como problema contextual “los detalles acerca del cumplimiento”⁴⁴. ¿Cuál es, entonces, su papel? La lectura de los ejemplos de los que se vale el autor hace surgir la sospecha de que aquel es mucho más modesto de lo que se podría haber intuido con el mero análisis del cuadro formal. Rawls menciona el papel de Luther King en la defensa de los derechos civiles; el debate entre Henry y Madison sobre la oración en las escuelas o la oposición católica al aborto. En tales casos, se resalta que el debate se ha presentado o resulta planteable en términos de concepciones razonables de la justicia política, actuando el factor religioso principalmente como sustrato socio-cultural, no como fundamento dirimente⁴⁵. Tal vez convendría entonces entender que el espacio público que se reserva para la religión sólo supone un ejercicio de reconocimiento de la pluralidad de elementos que otorgan legitimación al sistema⁴⁶ y de visibilización de las identidades ciudadanas.

⁴³ J. RAWLS, “The Idea of Public Reason Revisited”, en S. FREEMAN (ed.), *John Rawls. Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, 1999, p. 609.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 592.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 593, 602-607.

⁴⁶ Entiéndase legitimación como noción descriptiva de apoyo al régimen sin derivarse, necesariamente, cualidad ética en sentido crítico. Tomo la caracterización formulada por Garzón Valdés principalmente en E. GARZÓN VALDÉS, *El concepto de estabilidad de los sistemas políticos*, CEC, Madrid, 1987, esp. pp. 6-9.

Queda aún otro importante problema relacionado con lo que el pensador aplaza una vez más como cuestión de detalle, y es el de la modulación de los espacios en los que habría de operar el *proviso*. La ausencia de distinciones a este respecto ha llevado a autores como Rodilla a entender que una lectura consecuente de las premisas rawlsianas, aplicadas a la estructura del Estado de derecho, exigiría que los tribunales y órganos de aplicación jurídica se ciñeran a la “visión exclusiva” de la razón pública -en tanto que sometidos al imperio de la ley-, tanto para casos de esencialidad constitucional como ordinarios. Desde estas coordenadas, la invocación de argumentos religiosos, con los requisitos ya analizados que impone el *proviso*, quedaría aún más reducida, circunscribiéndose al debate ciudadano y político-parlamentario⁴⁷.

4. ALTERNATIVAS DOCTRINALES: NEGACIONES Y REINTERPRETACIONES DE LA *PUBLIC REASON*

La influencia de John Rawls ha sido de tal calado en este ámbito, que el resto del panorama teórico angloamericano bien puede estructurarse tomando como contrapunto explícito o implícito sus aportaciones sobre la razón pública. Puede establecerse, así, una clasificación que atienda a la negación radical de la propuesta rawlsiana o a su recepción dialogada.

a. *Negación radical*. El rechazo absoluto del esquema de la razón pública puede provenir de dos posiciones opuestas enfrentadas, tendentes a anular, cada una de ellas, uno de los elementos constitutivos de la relación tensional entre libertad religiosa y no establecimiento. Autores de corte *liberal* (en cierto sentido fuerte común hoy día) han defendido la expulsión absoluta de la religión del espacio público, su plena “privatización”, si se prefiere. Así, Richard Rorty apuesta por descartar todo uso públicamente significativo de los argumentos religiosos, cuya singular naturaleza epistémica impediría un fructífero diálogo racional- la invocación de verdades reveladas actuaría como un inevitable “bloqueo conversacional”⁴⁸.

Desde el extremo opuesto, C. J. Eberle ha protagonizado un reciente intento de defensa irrestricta de la argumentación religiosa desde la propia lógi-

⁴⁷ M. A. RODILLA, *Leyendo a Rawls*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2006, pp. 319-320.

⁴⁸ R. RORTY, “Religion as Conversation-Stopper”, en *Common Knowledge*, núm. 3, 1994, pp. 1-6.

ca de la filosofía liberal. Un liberal consecuente debería siempre de defender su posición con base en cualesquiera presupuestos se hallen en el fondo de su conciencia, sin importar su naturaleza secular o religiosa. La aceptación del resultado mayoritario de las convicciones ciudadanas sería, por definición, la *ratio essendi* de la democracia. Las normas jurídicas así producidas habrían de gozar de la necesaria coactividad y el hecho de que el fundamento sea de naturaleza religiosa no debería alterar el talante de quien no está de acuerdo con el resultado final. Eberle no vacila en sostener que emplear restricciones para los argumentos religiosos, como las diseñadas por Rawls y otros pensadores, resulta claramente discriminador e incoherente con los presupuestos del liberalismo⁴⁹. De manera más matizada, este tipo de planteamientos subyacen a las propuestas de los defensores de la democracia deliberativa, como Jeremy Waldron, sobre el que habrá que volver *infra*⁵⁰.

La idea de que el esquema rawlsiano resulta injustificadamente restrictivo, ha contado con otro tipo de soportes. P. L. Weithman ha señalado que la *public reason* es propia de lo que el mismo Rawls califica de un “ideal ciudadano”, y dado que de los ideales no se podrían derivar, por definición, deberes morales, aceptar estas constricciones argumentativas implicaría moverse en el terreno de las exigencias supererogatorias⁵¹. Esta posición revestiría especial plausibilidad cuando se asume, como hace Habermas, la existencia de individuos incapaces de avanzar argumentos desprendidos de sus creencias religiosas. La prelación del *Können* sobre el *Sollen* impide identificar deberes morales para quienes no pueden cumplirlos⁵². Weithman defiende que lo

⁴⁹ C. J. EBERLE, *Religious Conviction in Liberal Politics*, Cambridge University Press, 2002, pp. 10-22, 139. Posición similar, con especial hincapié en la equivalencia argumentativa, se encuentra en M. MCCONNELL, “Five reasons to reject the claim that religious arguments should be excluded from democratic deliberation”, en *Utah Law Review*, núm. 3, 1999, pp. 639-657.

⁵⁰ Los defensores de la democracia deliberativa, en su consabido celo por evitar objeciones contramayoritarias, no suelen ver con buenos ojos una categoría que pretende precisamente impedir el acceso de cualquier tipo de argumentación en el espacio público. Vid. ejemplificativamente, I. M. YOUNG, “Difference as a resource for Democratic Communication”, en BOHMAN & REHG, *Deliberative Democracy. Essays on reason and politics*, MIT, 1997, pp. 383-406; J. WALDRON, “Religious Contributions in Public Deliberation”, en *San Diego Law Review*, n° 30, 1993, pp. 128-154.

⁵¹ P. J. WEITHMAN, “Citizenship and Public Reason”, en R. P. GEORGE & C. WOLFFE (eds.), *Natural Law and Public Reason*, Georgetown University Press, 2000, pp. 139-141.

⁵² J. HABERMAS, “La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el “uso público de la razón” de los ciudadanos religiosos y seculares”, en *Entre naturalismo y religión*,

único que se le podría pedir al ciudadano es la promoción de la cooperación política, la fraternidad cívica y el respeto mutuo, elementos fácilmente identificables en discursos religiosos que contarían, además, con ventajas como: poseer gran fuerza expresiva para dar cuenta de la experiencia humana; ser reconocibles como doctrinas comprensivas cercanas y concretarse mediante símbolos –personales y culturales– cargados de autoridad moral⁵³. El plus defendido bajo el rótulo de la razón pública, sería tan éticamente innecesario como sociológicamente perjudicial; bastaría con un escenario cooperativo de doctrinas comprensivas religiosas y seculares⁵⁴.

Como se ha indicado, estas posturas extremas tienden a eliminar uno de los focos tensionales, lo que probablemente explique los problemas que se derivarían de su aceptación. La propuesta de Rorty corre el riesgo de deslizarse hacia limitaciones de la libertad de expresión de difícil admisibilidad, a la par que su negación de la realidad socio-político norteamericana parece conllevar una poco deseable preterición de importantes elementos que representan un papel cultural y simbólico en el espacio público.

En el otro extremo, aquellas posturas que abogan por un despliegue argumental prácticamente irrestricto para el espacio público, no están tampoco exentas de riesgos y problemas. Propuestas como la de Eberle, cabe cuestionarse si son tan coherentes con el liberalismo como sus defensores

Paidós, Barcelona, 2005, p. 134. Ya anunciaba Dworkin que “los liberales no lograrán que los creyentes dejen a un lado sus convicciones religiosas cuando asumen el papel de ciudadanos. Este papel requiere sinceridad y autenticidad, lo cual es imposible para esas personas a menos que mantengan sus creencias religiosas en mente”. R. DWORKIN, “Religión y dignidad” en *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político*, trad. cast. de E. Weikert García, Paidós, Barcelona, 2008, p. 89.

⁵³ P. J. WEITHMAN, ult. op. cit., pp. 156-157.

⁵⁴ La distinción de estos dos planos sería, por otra parte, el origen de una las perplejidades confesadas por R. Dworkin: “*I have great difficulties with the distinction between political values on the one hand and comprehensive moral convictions on the other*”; lo que le lleva a descartar el artificio de la *public reason*, al que contrapone su conocida propuesta del derecho como integridad. Probablemente la presentación del núcleo de lo político en términos supra-morales de neutralidad, sea el origen de este desencuentro. Habré de expresarme sobre este extremo en sede de conclusiones. De todas formas, no debe obviarse que la formulación de Dworkin implica igualmente restricciones argumentativas y que llega a acercarse, a pesar de la denunciada divergencia, significativamente al pensamiento de Rawls. Esto es así al punto de que se declara expresamente deudor de sus ideas: “*we are only just beginning to grasp how much we have to learn from that man*”. R. DWORKIN, *Justice in Robes*, Harvard University Press, London, 2006, pp. 253-254, 261.

pretenden. Asumir sin más la lógica de la suma de votos parece dirigirse a un escenario de difuminación de las limitaciones jurídico-políticas al legislador. Las efímeras alusiones al límite de la dignidad humana no parecen paliar este problema y no resulta extraño plantearse si la producción normativa basada en una opinión religiosa mayoritaria no sólo pondría en jaque la cláusula de no establecimiento, sino si no conllevaría numerosos problemas desde el punto de vista de la libertad religiosa⁵⁵. Por otro lado, la denuncia avanzada por Weithman acerca del carácter supererogatorio y de la formulación con base en obligaciones morales incumplibles, parece soslayar que se trata de problemas casuísticos presentes en cualquier marco de evaluación ética. La presentación del modelo en términos de “ideal” no implica una renuncia a la función legitimadora de la figura, cuya realización es, obviamente, graduable según el contexto. Contexto y grado no eliminan el deber, sino que lo introducen en la complejidad de la reflexión moral real, en la que no puede perderse de vista la existencia de una obligación institucional y particular de hacer de lo necesario algo posible⁵⁶. Esta es una de las ideas que laten tras la propuesta habermasiana de creación de un contexto que facilite la traducción cooperativa para el filtrado de argumentos hacia el ámbito institucional⁵⁷.

⁵⁵ Podría citarse aquí la crítica que Habermas realiza al acceso irrestricto de razones religiosas en el espacio público defendida por Wolterstorff: “con la apertura de los parlamentos a las disputas sobre las certezas de fe, el poder estatal puede evidentemente convertirse en el agente de una mayoría religiosa que impone su voluntad al precio de vulnerar el procedimiento democrático”. J. HABERMAS, “La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el “uso público de la razón” de los ciudadanos religiosos y seculares”, en *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 141.

⁵⁶ En palabras de Adela Cortina: “como dice la potente tradición zubiriana, es el ser humano un *animal de posibilidades*, un husmeador de nuevos caminos, un sabueso de salidas ingeniosas. Sobre todo cuando la imperiosa necesidad se muestra en todo su esplendor y cambiamos el apotegma de Albert [“Lo que no se puede, no se debe”] por otro mucho menos perezoso, mucho más diligente: “lo que es necesario es posible y tiene que hacerse real”. Ésta es la apuesta por la libertad frente a la esclavitud, la opción por la luz que vuelve la espalda a las sombras.” A. CORTINA, *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Taurus, Madrid, 1998, p.23.

⁵⁷ “Los ciudadanos religiosos pueden manifestarse en su propio lenguaje sólo si se atienen a la reserva de la traducibilidad; esta carga queda compensada con la expectativa normativa de que los ciudadanos seculares abran sus mentes al posible contenido de verdad de las contribuciones religiosas y se embarquen en diálogos de lo que bien puede ocurrir que resulten razones religiosas en la forma transformada de argumentos universalmente accesibles” J. HABERMAS, ult. op. cit., pp. 139-140.

Conviene recordar, frente a la protesta de Weithman, que es precisamente para sentar las bases de un escenario cooperativo entre doctrinas religiosas y seculares por lo que se introduce el instrumento restrictivo de la *public reason*. El tipo de inconvenientes y riesgos apuntados en las tesis que propugnan la absoluta eliminación de la figura, explican el hecho de que la mayoría de las propuestas doctrinales pretendan acercarse al problema procurando la búsqueda de una suerte de relación de equilibrio, en términos de reinterpretación o matización del modelo rawlsiano. Interesa acercarse a aquellos autores que en mayor o menor medida entablaron un debate con Rawls sobre esta problemática y que han generado sus propios modelos de forma dialogada con las diversas versiones del modelo de la *public reason*. Habré de referirme aquí a tres autores que, si bien no agotan en absoluto el arco teórico angloamericano, sí que pueden considerarse representativos de ciertas posiciones nucleares: Michael Perry, Robert Audi y Kent Greenawalt.

b. *Recepción dialogada o modulada*. En su *Religion in Politics*, Michael Perry rechaza la construcción rawlsiana de la razón pública, tal y como esta aparece en *Political Liberalism*, por relegar en exceso las argumentaciones religiosas. En un intento de dar mayor cabida al pluralismo religioso americano, propone distinguir entre el nivel de la dignidad humana (*human worth*) y el de las concepciones de lo bueno (*human well-being*). Para el primer caso, entiende que la base de nociones como los derechos humanos, parte de la asunción del carácter sagrado de la persona, idea que para muchos ciudadanos reviste un fundamento decididamente religioso. Defiende, por ello, que:

“government may, under the nonestablishment norm, and (...) legislators and others may, as a matter of political morality, rely on a religious argument that every human being is sacred whether or not any intelligible or persuasive or even plausible secular argument supports the claim about the sacredness of every human being”⁵⁸.

En cambio, cuando se toman decisiones políticas coercitivas, debe partirse de una argumentación racional compartible, de ahí que ni los poderes públicos ni los ciudadanos

⁵⁸ M. PERRY, *Religion in Politics. Constitutional and Moral Perspectives*, Oxford University Press, New York, 1997, p. 69. La postura de Perry se vuelve mucho más permisiva en trabajos posteriores en los que defiende abiertamente la admisibilidad de los argumentos de moralidad religiosa en un contexto liberal. Interesa centrarse en esta obra por la referencia rawlsiana y porque las últimas posiciones se acercan sobremanera a la posición de Eberle, ya comentada. Vid. M. PERRY, *Under God? Religious Faith and Liberal Democracy*, Cambridge University Press, 2003, esp. pp. 20-52.

*"should rely on a religious argument about the requirements of human well-being unless, in their view, a persuasive secular argument reaches the same conclusion about the requirements of human well-being as the religious argument"*⁵⁹.

Robert Audi, por su parte, dedicará un mayor esfuerzo a la hora de establecer los parámetros de admisibilidad argumentativa en el espacio público, proponiendo dos principios que rotula como el "principio de la ratio secular" (*the principle of secular rationale*) y el "principio de la motivación secular" (*the principle of secular motivation*). Sostiene que los fundamentos racionales son aquellos cuya justificación es ajena a la afirmación o negación de la existencia de Dios, de premisas religiosas o de pronunciamientos vertidos en calidad de autoridad religiosa por parte de una persona o institución⁶⁰. El principio de la ratio secular implica que

*"one has a prima facie obligation not to advocate or support any law or public policy that restricts human conduct, unless one has and is willing to offer, adequate secular reason for this support (say for one's vote). Adequate secular reasons may be considerations of, for instance, public health, public safety (as with gun control) (...)"*⁶¹.

Por su parte, el principio de la motivación secular no se dirigiría al objeto o razones de una opción determinada, sino al porqué último inspirador:

*"It says that one has a (prima facie) obligation to abstain from advocacy or support of a law or public policy that restricts human conduct, unless in advocating or supporting it one is sufficiently motivated by (normatively) adequate secular reason. Sufficiency of motivation here implies that some set of secular reasons is motivationally sufficient, roughly in the sense that a) this set of reasons explains one's action and b) one would act if, even if other things were equal, one's other reasons were eliminated"*⁶².

Audi entiende que los dos principios no se encuentran en el mismo nivel. Mientras el de la ratio secular poseería una naturaleza justificatoria o de mínimo exigible, el de la motivación secular implicaría un elemento de virtud⁶³. En lo que atañe a su puesta en práctica, ésta se establece siguiendo un

⁵⁹ Ibid., p. 79.

⁶⁰ R. AUDI, *Religious Commitment and Secular Reason*, Cambridge University Press, 2000, p., p. 89.

⁶¹ Ibid., p. 86.

⁶² Ibid., p. 96.

⁶³ *"Here it should be remembered that we are formulating a kind of ideal; that partly for this reason, there is a right to act otherwise; and that non conformity to the principles may be warranted by overriding considerations or excused"*. Ibid., p. 104-105.

iter por pasos: 1) los ciudadanos concienciados deberían tratar de formular todas las razones significativas; 2) cuando una o varias razones sean religiosas, se debe valorar el peso de cada razón en relación con las otras; 3) se debería estar en condiciones de sostener, teniendo presentes situaciones hipotéticas y motivaciones internas, hasta qué punto cada razón cuenta con la suficiente fuerza motivacional⁶⁴.

Mayor inspiración rawlsiana y apego constitucional presenta el acercamiento de Kent Greenawalt. Asumido como corolario que cierto tipo de razones deben ser excluidas de la esfera pública mediante el expediente de la razón pública, Greenawalt presenta un modelo basado en una pluralidad de criterios, así como en una concepción graduable. De esta forma, aunque sostiene que la mejor manera de determinar lo que excede de la razón pública es mediante las doctrinas comprensivas, tal y como estas son definidas por Rawls, no excluye la posibilidad de acudir a otros criterios complementarios, como serían la necesidad de prescindir de visiones controvertidas sobre la vida buena o de fundamentaciones no basadas en la razón⁶⁵. Añade el autor que el cumplimiento de la razón pública no debería ser considerado como cuestión de todo o nada, defendiéndose su naturaleza graduable. Sus restricciones habrían de ser más fuertes para los poderes públicos en sus pronunciamientos públicos. Dado que se espera que los jueces proporcionen razones válidas para toda la judicatura, se excluiría totalmente la argumentación religiosa en el ejercicio de sus funciones y para todo tipo de normas⁶⁶. En cuanto al legislador, sostiene que debería dar más peso a aquellas razones que considere que resultan accesibles para todos, lo que no excluiría cierto apoyo en razones de índole religiosa y similar, dado que algunas cuestiones últimas gozarían siempre de un gran margen de indeterminación cuando tratan de ser perfiladas desde razones de accesibilidad general. Sea como fuere, la tesis central de Greenawalt consistiría en que

“whatever other reasons may be nonpublic, it is widely assumed that religious reasons fall within that amorphous category. According to a theory of public reasons, if laws are adopted based mainly on the religious convictions of citizens and officials, something has gone wrong from the standpoint of liberal political philosophy, and that impropriety may well be considered a kind of es-

⁶⁴ Ibid., p. 106.

⁶⁵ K. GREENAWALT, *Religion and the Constitution. Vol.2. Establishment and fairness*, Princeton University Press, 2008, pp. 509-510, 524.

⁶⁶ Ibid., p. 505.



*tablishment of religion. (...) [C]onceivably if enough officials rely mainly on their religious convictions or those of the constituents, laws are invalid and should be so declared*⁶⁷.

Para este autor, la cláusula de no establecimiento no se vería comprometida por el mero hecho de que pudiera rastrearse algún tipo de influencia religiosa, sino sólo en la medida en que exista una razón dominante constatable basada en que determinados actos son inmorales según cierto punto de vista religioso, desprendido de cualquier consideración articulable sobre la noción de daño (terrenal)⁶⁸. Es importante resaltar que Greenawalt, con base en la ya mencionada incapacidad de la argumentación racional para pronunciar la última palabra sobre determinadas cuestiones, considera que no se debería discriminar entre convicciones religiosas y seculares a la hora del estudio de las bases para una justa distribución de bienes, privilegios y sanciones (se cita como ejemplo la pena de muerte) o para la determinación de la protección de ciertos entes (se acude al ejemplo de las células madre)⁶⁹.

Una interpretación integrada de las ideas descritas parece indicar que se apoya una prelación de la argumentación secular desde los parámetros de la razón pública, capaz de dejar cierto margen excepcional al argumento religioso en la medida en que éste no resulte determinante o se proyecte sobre cuestiones indecibles desde el puro debate en términos de razón secular. Probablemente sea este punto el más controvertido de la apuesta de Greenawalt, pues cuestiones polémicas como las mencionadas por el autor, han sido eficazmente defendidas en términos seculares: el uso de las células madres, el problema del aborto (y, *a fortiori*, la pena de muerte) o incluso el rezo en las escuelas, han contado con defensores y detractores, religiosos y no religiosos, capaces de presentar argumentos de corte racional sobre los bienes protegibles en la sociedad⁷⁰. Conviene recordar que la “indeterminación” a

⁶⁷ Ibid., pp. 523-524.

⁶⁸ Ibid., p. 535.

⁶⁹ Ibid., pp. 526-527.

⁷⁰ Baste a modo de ejemplo el posicionamiento de Finnis sobre la cuestión del aborto: “Every human being is entitled to an equal right to life; unborn children, even in the first three months of their life, are human beings (as any medical textbook shows); therefore unborn children are entitled to the protection of the law against being deliberately killed even in the first three months of their life; and so I should vote for a law or constitutional amendment which recognizes that right”. J. FINNIS, “Abortion, Natural Law and Public Reason”, en R. P. GEORGE & C. WOLFE (eds.), *Natural Law and Public Reason*, Georgetown University Press, Washington D.C., 2000, p. 82.

la que se alude, es en cierta medida consustancial a la propia razón pública rawlsiana, que no establece *a priori* a resultado alguno ni sella como definitiva decisión alguna adoptada en su ejercicio.

Interesa resaltar que, con independencia de sus matices y apuestas particulares, los tres autores coinciden en procurar otorgar cierto espacio al argumento religioso como un ejercicio de realismo sociopolítico (en ocasiones también de asimilación epistemológica), partiendo de la base de que aquel se halla bien en situación de supeditación argumentativa respecto al argumento secular, frente al cual tan sólo ejerce un refuerzo, bien en un terreno de indecidibilidad puramente racional.

5. REALISMO SOCIO-POLÍTICO, EXIGENCIAS PÚBLICO-RACIONALES: TRES CLAVES INTERPRETATIVAS SOBRE UN DEBATE RECURRENTE

Si hemos de concederle a Herbert Hart que la recurrencia con la que reaparece un problema filosófico es síntoma de su complejidad y vigencia⁷¹, el actual debate norteamericano sobre la admisibilidad de los argumentos religiosos en el espacio público vendría a probar que la emancipación jurídico-filosófica frente a la fe, invocada por González Vicén como nota consustancial de la gestación disciplinar de la Filosofía del derecho⁷², resultaría más una idea regulativa de ciertas corrientes de pensamiento que un sólido pilar de las bases del Estado de derecho. Contextualizado el debate en términos de relación tensional entre la libertad religiosa y la separación Iglesia / Estado, los acercamientos jurisprudenciales se caracterizan por la necesidad de determinación casuística de un *secular purpose* como requisito de la cláusula de no establecimiento. Por su parte, los modelos teóricos afrontan la tarea de buscar los cauces para dar lugar en el espacio público al argumento religioso, en un esquema que tiende a tomar, como parámetro de las cuestiones nucleares de la convivencia, un foro discursivo de acceso genérico racional desde la reciprocidad y el respeto a la libertad e igualdad del hombre.

Se ha tenido ocasión de ver cómo el acercamiento jurisprudencial se destaca por no exigir una indubitada ausencia del elemento religioso, quedando abierto el problema del status, preponderante o no, de la ratio secu-

⁷¹ Vid., H. L. A. HART, *The Concept of Law*, 2ª ed., Clarendon Press, Oxford, 1994, pp. 1-17

⁷² F. GONZÁLEZ VICÉN, "La Filosofía del Derecho como concepto histórico", en *AFD*, XIV, 1969, pp. 15-16.

lar. Tal status, con algunas excepciones, es decididamente prelativo en los diferentes modelos teóricos descritos, siendo el rawlsiano el más influyente aún hoy día. En efecto, el modelo de John Rawls, como los diseñados por los protagonistas de su recepción, tiende a anunciar una posibilidad teórica de admisión argumental mucho más amplia de lo que el desarrollo del modelo acaba por permitir. En general, el argumento religioso no deja de representar más que un papel simbólico y adyacente de visibilización de importantes sectores sociales que de verdadero fundamento y motor decisional. Se diría que ambas sedes, la jurisprudencial y la doctrinal, se hallan constreñidas por las fuerzas encontradas de las bases lógico-rationales del sistema y las exigencias del sustrato socio-cultural sobre el que debe operar en la realidad. Probablemente se trate de una expresión, aún más genérica, del tipo de recurrencias que constataba Hart. Puestos a emprender un intento de proporcionar una serie parámetros-guía, diría que podría atenderse, principalmente, a tres claves interpretativas:

a) *El mito de la neutralidad liberal*. Se ha tenido ocasión de ver cómo en la explicación dual que realiza Rawls, se distingue entre el espacio dominado por las concepciones políticas de la justicia y aquel trasfondo socio-cultural en el que se concitan las diversas doctrinas comprensivas de los ciudadanos. Las concepciones “políticas”, cuya aceptación puede presumirse que realizará el resto de ciudadanos, considerados libres e iguales, con independencia de sus propias doctrinas comprensivas, conforman el ámbito de la razón pública y son consideradas como “valores morales intrínsecos”⁷³. Su ubicación fuera de toda concepción individual o grupal de lo bueno justificaría su tratamiento en términos de neutralidad: las bases del liberalismo político son, a un tiempo, supra éticas y morales por definición. Este acercamiento ha merecido la crítica de autores comunitaristas, que han venido a considerar más conveniente situar el liberalismo como una opción no ajena ni imparcial respecto a su cosmovisión⁷⁴. Así, la re-ubicación de la justicia como equidad como una doctrina comprensiva más entre otras protagonistas del *over-lapping consensus*, sería una de las motivaciones principales del *Political Liberalism*⁷⁵.

⁷³ J. RAWLS, “Una revisión de la idea de razón pública”, en *El derecho de gentes*, trad. cast. de H. Valencia Villa, Paidós, Barcelona, 2001, p. 198, nota 20.

⁷⁴ S. MULHALL Y A. SWIFT, *El individuo frente a la comunidad: el debate entre liberales y comunitaristas*, trad. de E. López Castellón, Temas de Hoy, Madrid, 1996, pp. 290-291

⁷⁵ J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, p. xvi.

Para el debate que nos ocupa, la tesis de Rawls resulta en la deducción de que toda concepción no política tiende a poder ser vista como equivalente en el sentido de que la secularidad no parece gozar *a priori* de ningún status especial. Probablemente, muchos ciudadanos y pensadores religiosos estén de acuerdo con los comunitaristas por verse en cierta medida restringidos en su acceso a la definición de las bases del sistema; al tiempo que los de corte secular verán problemático asumir la analogía de roles entre el argumento secular y el religioso. Interesa resaltar que la defensa común en el liberalismo de dos espacios públicos diversos – llámense bienes primarios y secundarios, derechos fundamentales y democracia o “coto vedado” y espacio democrático⁷⁶ – no precisa de invocar el lema de la neutralidad para sostener su competencia para permitir la convivencia de numerosos proyectos de vida particulares. De forma consiguiente y paralela, la teoría constitucional no parece contar con excesivos problemas a la hora de entender que los elementos de esencialidad constitucional (espacio de la *public reason*) y los infraconstitucionales (espacio de las doctrinas comprensivas) presentan una clara asimetría material y argumentativa que se expresa de manera claramente más restrictiva para el primer ámbito.

Esta insistencia en enarbolarse la bandera de la neutralidad podría considerarse más una traba que una conquista del pensamiento liberal. Como in-

⁷⁶ La distinción entre aquellos bienes necesarios para cualquier plan de vida, o como indica Rawls, aquellos que se presupone que querrá ver protegido cualquier actor racional, y aquellos correspondientes a planes de vida individuales o contextos socio-culturales específicos, ha dado lugar a la distinción entre “bienes primarios y secundarios”. Vid. J. KEKES, *The Morality of Pluralism*, Princeton University Press, 1996, p. 18; J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Massachusetts, 1971, pp. 61, 395 ss; O. J. GRUNEBAUM, “What ought the representative represent”, en N. E. BOWIE (ed.), *Ethical issues in Government*, Temple University Press, Philadelphia, 1981, pp. 54-67. La correspondiente necesidad de otorgar un status jurídico-político diferenciado para estos dos ámbitos justifica la asimetría que la teoría constitucionalista establece en favor de los derechos fundamentales, fundamento y a la vez límite del juego democrático. Autores como Garzón Valdés han generado su propia terminología para dar cuenta de la necesidad de un espacio que debe ser un “coto vedado” para el legislador ordinario por consagrar los valores mínimos comunes, más allá del cual podrán expresarse las opciones relativas a bienes secundarios en términos de preferencias de la mayoría. Vid. E. GARZÓN VALDÉS, “Representación y democracia”, en *Doxa*, núm. 6, 1989, pp. 143-163; E. GARZÓN VALDÉS, “Algo más acerca del “coto vedado””, en *Doxa*, núm. 6, 1989, pp. 209-213; E. GARZÓN VALDÉS, “What is Wrong with the rule of Law”, en SELA 2000, *Estado de derecho y democracia. Un debate acerca de la rule of law*, Editores del Puerto, Buenos Aires, 2001, pp. 61-83.



dica Waldron, “liberals must be prepared to stand up for distinctive features of their conception of the human person: they cannot be neutral about everything”⁷⁷. La distinción rawlsiana entre el liberalismo político (del que se predica la neutralidad) y las doctrinas liberales comprensivas, no hace sino añadir confusión en un intento de evitar la exposición abierta y no avergonzada de que la defensa del modelo es a un tiempo la defensa de un conjunto de valores *entre otros posibles* y la defensa de unos valores que se entienden *superiores* a otros posibles.

La tendencia a la presentación igualada como doctrinas comprensivas de argumentos seculares y religiosos, conduce a la segunda clave.

b) *La pretendida equivalencia entre argumentos seculares y religiosos*. La anunciada equiparación de Rawls entre doctrinas comprensivas seculares y religiosas queda bastante en entredicho cuando se aplica el tamiz de las cargas del juicio: las alusiones a la vida eterna o las expresiones meramente voluntaristas de verdades reveladas son débiles candidatos como base de un desacuerdo razonable. También autores como Perry o Greenawalt han admitido la equivalencia para ciertos problemas no abordables desde la mera razón. Conviene insistir aquí en que la presentación de ciertas cuestiones morales como nebulosas trascendentes e indescifrables se basa en una distorsión del discurso moral, en el que resulta preferible mantener orteguianamente separadas las *ideas* y las *creencias religiosas*⁷⁸. Prescindir de este tipo de separaciones puede llevar a versiones tan asombrosas de la equivalencia epistemológica como la debida a Larry Alexander, quien valiéndose del ejemplo imaginado de una chica llamada Ann, sostiene la existencia de un *continuum* en el que no puede diferenciarse entre fe y razón:

*“Ann’s religious beliefs are supported in exactly the same way as are her beliefs that Washington was the first president, that Kinshasha is the capital of Zaire, that Matis hit sixty-one home runs, and that the speed of life is constant”*⁷⁹.

Ahora bien, el hecho de que se admita que el mero voluntarismo religioso es, como señala Rorty un “bloqueador conversacional”, no obsta para que se reconozca la valía de elementos gestados en el seno de tradiciones religiosas,

⁷⁷ J. WALDRON, “Religious Contributions in Public Deliberation”, en *San Diego Law Review*, núm. 30, 1993, p. 144.

⁷⁸ Vid. J. ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias*, Espasa-Calpe, Madrid, 1986.

⁷⁹ L. ALEXANDER, “Liberalism, Religion and the Unity of Epistemology”, en *San Diego L. Rev.*, núm. 30, 1993, p. 92.

sistemas complejos en los que se dan cita presupuestos, preceptos y desarrollos de naturaleza heterogénea. Parece particularmente pertinente, a este respecto, la alusión que el propio Greenawalt realiza a la tradición cristiana del derecho natural, pilar insoslayable de la historia del pensamiento occidental⁸⁰. Hay quien sostiene, no obstante, que esta posición lastra muchos más problemas de los que aparenta. Waldron, por ejemplo, alude a que la impregnación teológica de la obra de Locke no resulta sin más sustituible por elementos seculares, especialmente en lo que atañe a su tratamiento de los derechos de propiedad. A lo que añade que las concepciones iusnaturalistas cristianas originales resultan mucho más “ricas y profundas” que sus desarrollos seculares⁸¹.

Sin necesidad de descender al ejemplo concreto, puede acudirse como contrapunto a las ideas de un autor tan poco sospechoso de excesos de neutralidad liberal-secular como John Finnis. El profesor de Oxford enlaza la idea de la *public reason* con las funciones desempeñadas por una corriente mucho más antigua que considera superior, a saber, el iusnaturalismo tomista. Los puntos en los que Finnis resume la doctrina vienen a resaltar que es labor del Estado perseguir la paz y la justicia en las relaciones interpersonales (lo que se denomina el “bien común”) y no buscar el perfeccionismo moral del ciudadano. En este escenario, el sector público sólo está legitimado a ejercer su coerción con base en principios universales racionalmente accesibles a todos con independencia de su cultura o religión, lo que permite asimismo la discusión sobre orden y justicia incluso con quien no reconoce la autoridad establecida⁸². El sumario resulta verdaderamente revelador, pues carece de toda referencia teológica. Ahora bien, ello no implica que acercarse a Sto. Tomás como si fuera un ilustrado configurador de las bases del Estado de derecho y no un teólogo escolástico medieval probablemente desemboque, en cierta medida, en el exceso y el anacronismo. Pero sostener que la totalidad del aparato filosófico se desploma sin la referencia divina es desconocer la continuidad de la reflexión occidental racional universalista

⁸⁰ K. GREENAWALT, *Religion and the Constitution. Vol.2. Establishment and fairness*, Princeton University Press, 2008, pp. 514 ss.

⁸¹ J. WALDRON, “Religious Contributions in Public Deliberation”, en *San Diego Law Review*, núm. 30, 1993, p. 143. Sobre las bases religiosas del pensamiento lockeano, vid. in extenso J. WALDRON, *God, Locke, and equality: Christian foundations of John Locke’s political thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

⁸² J. FINNIS, “Abortion, Natural Law and Public Reason”, en R. P. GEORGE & C. WOLFE (eds.), *Natural Law and Public Reason*, Georgetown University Press, Washington D.C., 2000, pp. 77-78.

sobre las exigencias éticas al poder, desde que San Agustín abriera la posibilidad a salir del voluntarismo con su célebre *ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans*⁸³. Como ha indicado Pérez Luño, son precisamente las características que el Aquinate establece para el derecho natural las que fundamentan la categoría nodal del paradigma jurídico-político de la modernidad: los derechos humanos⁸⁴. Y este tránsito no hubiera sido posible si la remoción del elemento ultraterreno significara el derrumbe de todo el edificio iusnaturalista.

c) *Los límites de las concesiones a la estabilidad*. La principal motivación que se ha tenido ocasión de detectar en los esfuerzos por dar cabida al argumento religioso se cifra en la profunda y plural religiosidad constatable en la sociedad que acoge el debate: la norteamericana⁸⁵. Admitir este tipo de argumentos supondría tanto un principio de prudencia política como un ejercicio de realismo social a la hora de constatar las verdaderas creencias ciudadanas y hacerlas visibles. Dado que todo sistema jurídico-político precisa de un notorio grado de adhesión fáctica o legitimación, asumir la religiosidad social sería una sensata apuesta por la estabilidad institucional.

Es bien sabido que la estabilidad es elemento de suma importancia en el desarrollo de todo el pensamiento rawlsiano, en la medida en que se espera que los modelos no sólo sean éticamente plausibles sino capaces de generar el apoyo necesario para proporcionar la adecuada estabilidad estructural⁸⁶.

⁸³ Como señala Fassò, la definición agustiniana de la *lex aeterna* mediante alusión indeferenciada a la voluntad divina o la razón de Dios, habría permitido el desarrollo dual del iusnaturalismo cristiano posterior atendiendo a su orientación voluntarista o racionalista. G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, vol. I, il Mulino, Bologna, 1966, pp. 198-199.

⁸⁴ A.E. PÉREZ LUÑO, *Derechos humanos, Estado de derecho y Constitución*, 8º ed., Tecnos, Madrid, 2003, pp. 41-44. Este tipo de argumentación subyace al debate entre Pérez Luño y Laporta, en el que el catedrático de la hispalense señala las concomitancias y continuidad argumentativa de la propuesta conceptual de Laporta sobre los derechos humanos y la tradición iusnaturalista. Vid. F. LAPORTA, "El concepto de derechos humanos", en *Doxa*, núm. 4, 1987, pp. 23-46; F. LAPORTA, "Respuesta a Pérez Luño, Atienza y Ruiz Manero", en *Doxa*, núm. 4, 1987, pp. 71-77; A. E. PÉREZ LUÑO, "Concepto y concepción de los derechos humanos (Acotaciones a la ponencia de Francisco Laporta)", en *Doxa*, núm. 4, 1987, pp. 47-66.

⁸⁵ Aparte de las referencias contenidas en los trabajos ya aludidos, de manera específica, destacan las aportaciones desarrolladas en P. J. WEITHMAN, *Religion and the obligations of citizenship*, Cambridge University Press, 2002.

⁸⁶ Cfr. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Massachusetts, 1971, Part 3, esp. chap. 8; J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, esp. pp. 140 ss.

Ésta no implica, en el acercamiento realizado en el *Liberalismo Político*, el mero seguimiento generalizado, sino que “[s]tability is secured by sufficient motivation of the appropriate kind acquired under just institutions”⁸⁷. De esta forma, el espacio dejado para la coerción sobre las doctrinas, digámosles, disconformes decrece, pues el autor reflexiona:

*“What if it turns out that the principles of justice as fairness cannot gain the support of reasonable doctrines, so that the case for stability fails?” (...) “We should have to see whether acceptable changes in the principles of justice would achieve stability; or indeed whether stability could obtain for any democratic conception”*⁸⁸.

Esta concesión al realismo pluralista podría explicarse, según Brian Barry, aludiendo precisamente a la revalorización del elemento religioso en el espacio público norteamericano iniciada a mediados de los años ochenta⁸⁹. La perspectiva adoptada se conforma en términos predominantemente politológicos y apunta hacia el dato de que si un importante sector de la población no apoya el filtrado de los argumentos religiosos como elemento constitutivo del sistema, el esquema institucional no responderá a un verdadero consenso por solapamiento y entonces precisará redefinirse. Desde un punto vista más jurídico, tal vez tenga interés llevar a cabo un acercamiento al trilema sobre legitimidad, legitimación y estabilidad desarrollado por Ernesto Garzón Valdés.

Partiendo de nociones hartianas, la obra del filósofo argentino permite sostener que un ordenamiento jurídico⁹⁰ es estable cuando es capaz de ofrecer explicaciones eficaces de su núcleo axiológico-institucional, es decir, cuando éste no se vea obligado a mutar por falta del respaldo público necesario o por ser incapaz de dar cauce adecuado a los casos “límites” (contra-

⁸⁷ Ibid., pp. 142-143.

⁸⁸ Ibid., pp. 65-66.

⁸⁹ *“However, if there is an external cause [for the origin of Political Liberalism], I feel little doubt that it is to be found in the rise of religious dogmatism (or at any rate an increase in the salience of political demands derived from it) in the United States. We might perhaps say, though, that this is not completely dissociated from the popular explanation of Rawls’s views as a response to “communitarian” criticisms, if we regard the “communitarian” movement as an academically attenuated form of the impulse to assert the political relevance of religion”*. B. BARRY, “John Rawls and the Search for Stability”, en *Ethics*, vol. 105, núm. 4, 1995, pp. 904-905.

⁹⁰ Sobre la plausibilidad de reconducir la interpretación de la estabilidad al “ordenamiento jurídico” en vez ubicarla en el “sistema político” en la propuesta de Garzón, vid. M. ÁLVAREZ ORTEGA, “La regla hartiana de reconocimiento en el pensamiento garzoniano”, en *Doxa*, núm. 30, 2007, pp. 45-51.



dicciones, expectativas frustradas, nuevas problemáticas) y ordinarios que se planteen en su aplicación⁹¹. El asunto que nos ocupa implica una contradicción entre los requisitos lógico-constitucionales y ciertas expectativas ciudadanas, lo que puede traducirse como un conflicto entre el sustrato formal y el sociológico de la regla de reconocimiento. En este sentido, si de lo que se trata es de promover la estabilidad del sistema, habría que avanzar despejando dudas sobre qué opción permite ofrecer mayores explicaciones eficaces de la citada regla para el problema analizado y generar, asimismo, mayor respaldo público. Pero no debe perderse de vista que la propuesta rawlsiana no busca la estabilidad per se, si no aquella derivada de un sistema justo y sostenido por razones morales por parte de los ciudadanos.

Las indecisiones de la jurisprudencia pueden entenderse como un reflejo de la división social a este respecto; mientras que un acercamiento a los análisis teóricos arroja como resultado que la calidad ético-racional del sistema gana claramente con la lectura, digámosle, secularista formalmente consagrada. Garzón Valdés señala que la legitimidad ética no es requisito de la existencia de un ordenamiento, ni menos aún de su estabilidad⁹². (Y bien puede preferirse ganar en estabilidad a costa de la calidad ética.) La coherencia con los principios formalmente establecidos en la Constitución tampoco parece ser requisito de la existencia o la estabilidad, toda vez que la regla de reconocimiento no se agota en la Carta Magna. Ahora bien, mantenerse en una suerte de *impasse* sobre cuestiones nucleares de convivencia, en el que la jurisprudencia y la doctrina alimentan implícitamente lecturas contrapuestas, despierta la sospecha, apuntada en un editorial del New York Times, de que “las luces de la Ilustración se apagan”⁹³ para un pueblo que parece seguir en esa suerte de culpable minoría de edad que con tanto acierto denunciara Kant⁹⁴.

⁹¹ E. GARZÓN VALDÉS, *El concepto de estabilidad de los sistemas políticos*, CEC, Madrid, 1987, pp. 27 ss. He tenido ocasión de analizar *in extenso* esta cuestión en M. ÁLVAREZ ORTEGA, *La Filosofía del Derecho de Ernesto Garzón Valdés*, Dykison, Madrid, 2008, pp. 172-186.

⁹² E. GARZÓN VALDÉS, *El concepto de estabilidad de los sistemas políticos*, CEC, Madrid, 1987, pp. 8-9, 17.

⁹³ Artículo traído a colación por Habermas, publicado el 4 de noviembre de 2004 en el *New York Times*, y expresivamente titulado “The Day the Enlightenment went out”. J. HABERMAS, “La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el “uso público de la razón” de los ciudadanos religiosos y seculares”, en *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 124.

⁹⁴ I. KANT, “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, en *En defensa de la Ilustración*, trad. cast. de J. Alcoriza y A. Larza, Alba editorial, Barcelona, 1999, esp. pp. 63 ss.



BIBLIOGRAFÍA CITADA

- M. ÁLVAREZ ORTEGA, "La regla hartiana de reconocimiento en el pensamiento garzoniano", en *Doxa*, núm. 30, 2007, pp. 45-51.
- M. ÁLVAREZ ORTEGA, *La Filosofía del Derecho de Ernesto Garzón Valdés*, Dykison, Madrid, 2008.
- L. ALEXANDER, "Liberalism, Religion and the Unity of Epistemology", en *San Diego L. Rev.*, núm. 30, 1993
- R. AUDI, *Religious Commitment and Secular Reason*, Cambridge University Press, 2000.
- B. BARRY, "John Rawls and the Search for Stability", en *Ethics*, vol. 105, núm. 4, 1995.
- P. L. BERGER (comp.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, W. B. Eerdmans Publishing Company, Washington, 1999.
- D. BLÁZQUEZ MARTÍN, *Locura de libertad: Roger Williams en la Norteamérica colonial*, CEPC, Madrid, 2006.
- F. J. CONTRERAS PELÁEZ, "Return of Religion and Western cultural divide", Paper presented at the EIN Seminar, 09 June 2010, <http://www.dignitatishumanae.com/#/resources/4536351089>
- L. R. CORD, *Separation of Church and State. Historical fact and Current Fiction*, Carlson Pub., New York, 1982.
- A. CORTINA, *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Taurus, Madrid, 1998.
- A. DE TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, Alianza, Madrid, 2002.
- M. DE WOLFE HOWE, *The Garden and the Wilderness: Religion and Government in American Constitutional History*, University of Chicago Press, Chicago, 1965.
- R. DÍAZ SALAZAR, "Conflicto de valores y Estado democrático: el debate Ratiznger-Habermas", en *Democracia laica y religión pública*, Taurus, Madrid, 2007, pp. 91-160.
- R. DWORKIN, *Law's Empire*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1986.
- R. DWORKIN, *Justice in robes*, Harvard University Press, London, 2006.
- R. DWORKIN, "Religión y dignidad" en *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político*, trad. cast. de E. Weikert García, Paidós, Barcelona, 2008.
- C. J. EBERLE, *Religious Conviction in Liberal Politics*, Cambridge University Press, 2002.
- G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, vol. I, il Mulino, Bologna, 1966.
- J. FINNIS, "Abortion, Natural Law and Public Reason", en R. P. GEORGE & C. WOLFE (eds.), *Natural Law and Public Reason*, Georgetown University Press, Washington D.C., 2000.
- E. GARZÓN VALDÉS, *El concepto de estabilidad de los sistemas políticos*, CEC, Madrid, 1987.

- E. GARZÓN VALDÉS, "Representación y democracia", en *Doxa*, núm. 6, 1989, pp. 143-163.
- E. GARZÓN VALDÉS, "Algo más acerca del "coto vedado", en *Doxa*, núm.6, 1989, pp. 209-213.
- E. GARZÓN VALDÉS, "What is Wrong with the rule of Law", en SELA 2000, *Estado de derecho y democracia. Un debate acerca de la rule of law*, Editores del Puerto, Buenos Aires, 2001, pp. 61-83.
- S. G. GEY "Religious Coercion and the Establishment Clause", en *University of Illinois. Law Review*, 1994, 463-534.
- F. GONZÁLEZ VICÉN, "La Filosofía del Derecho como concepto histórico", en *AFD*, XIV, 1969.
- K. GREENAWALT, *Religion and the Constitution. Vol.2. Establishment and fairness*, Princeton University Press, 2008.
- A. GREPPI, "Límites a la razón pública en derecho", en A. SQUELLA (ed.), *John Rawls. Estudios en su memoria*, Revista de Ciencias Sociales, Universidad de Valparaíso, 2002.
- O. J. GRUNEBAUM, "What ought the representative represent", en N. E. BOWIE (ed.), *Ethical issues in Government*, Temple University Press, Philadelphia, 1981, pp. 54-67.
- J. HABERMAS, "La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el "uso público de la razón" de los ciudadanos religiosos y seculares", en *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2005.
- H. L. A. HART, *The Concept of Law*, 2ª ed., Clarendon Press, Oxford, 1994.
- I. KANT, "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?", en *En defensa de la Ilustración*, trad. cast. de J. Alcoriza y A. Larza, Alba editorial, Barcelona, 1999
- H. KELSEN, *Teoría pura del Derecho*, (4ª ed. cast. de la 1ª ed.), Eudeba, Buenos Aires, 1999.
- J. KEKES, *The Morality of Pluralism*, Princeton University Press, 1996.
- A. KOPPELMAN, "Secular Purpose", en *Virginia Law Review*, nº 88, 2002.
- P. B. KURLAND, "The Origins of the Religion Clauses of the Constitution", *William & Mary Law Review*, nº 27, 1986.
- F. LAPORTA, "El concepto de derechos humanos", en *Doxa*, núm. 4, 1987
- F. LAPORTA, "Respuesta a Pérez Luño, Atienza y Ruiz Manero", en *Doxa*, núm. 4, 1987.
- K. T. LASH, "The Second Adoption of the Establishment Clause: The Rise of the Non-establishment Clause", *Arizona State Law Journal*, vol. 27, 1995.
- M. C. MELERO DE LA TORRE, "La razón jurídica como modelo de razón pública: Rawls, Dworkin y el Derecho", *Enrahonar*, núm. 43, 2009.
- M. MCCONNELL, "The Origins and Historical Understanding of the Free Exercise of Religion", *Harvard Law Review*, núm. 103, 1990.
- M. MCCONNELL, "Five reasons to reject the claim that religious arguments should be excluded from democratic deliberation", en *Utah Law Review*, núm. 3, 1999.

- S. MULHALL Y A. SWIFT, *El individuo frente a la comunidad: el debate entre liberales y comunitaristas*, trad. de E. López Castellón, Temas de Hoy, Madrid, 1996.
- D. O'CONKLE, *Constitutional Law: the Religious Clauses*, Foundation Press, New York, 2003
- J. ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias*, Espasa-Calpe, Madrid, 1986.
- A. E. PÉREZ LUÑO, "Concepto y concepción de los derechos humanos (Acotaciones a la ponencia de Francisco Laporta)", en *Doxa*, núm. 4, 1987.
- A. E. PÉREZ LUÑO, *Lecciones de filosofía del derecho*, 7ª ed., Mergablum, Sevilla, 1999
- A.E. PÉREZ LUÑO, *Derechos humanos, Estado de derecho y Constitución*, 8º ed., Tecnos, Madrid, 2003.
- M. PERRY, *Religion in Politics. Constitutional and Moral Perspectives*, Oxford University Press, New York, 1997.
- M. PERRY, *Under God? Religious Faith and Liberal Democracy*, Cambridge University Press, 2003.
- P. PETIT Y C. KUKATHAS, *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*, Polity Press, Oxford, 1998.
- H. PITKIN, "Obligation and Consent. I", en *APSR*, vol. 59, núm. 4, 1965.
- J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Massachusetts, 1971
- J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993
- J. RAWLS, "The Idea of Public Reason Revisited", en S. FREEMAN (ed.), *John Rawls. Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, 1999, pp. 573-615.
- M. A. RODILLA, *Leyendo a Rawls*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2006.
- R. RORTY, "Religion as Conversation-Stopper", en *Common Knowledge*, núm. 3, 1994.
- L. B. SOLUM, "Constructing an Ideal of Public Reason", en *San Diego L. Rev.*, núm. 30, 1993.
- L. H. TRIBE, *American Constitutional Law*, New York Foundation Press, Mineola, 1998.
- V.J. VÁZQUEZ ALONSO, "El concepto de neutralidad religiosa en la Primera Enmienda de la Constitución de los EEUU", *Laicidad y Constitución Española de 1978*, Tesis doctoral, Universidad de Salamanca, en prensa.
- J. WALDRON, "Religious Contributions in Public Deliberation", en *San Diego Law Review*, núm. 30, 1993.
- J. WALDRON, *God, Locke, and equality: Christian foundations of John Locke's political thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- P. J. WEITHMAN, "Citizenship and Public Reason", en R. P. GEORGE & C. WOLFE (eds.), *Natural Law and Public Reason*, Georgetown University Press, 2000.
- P. J. WEITHMAN, *Religion and the obligations of citizenship*, Cambridge University Press, 2002.

- I. M. YOUNG, "Difference as a resource for Democratic Communication", en BOHMAN & REHG, *Deliberative Democracy. Essays on reason and politics*, MIT, 1997.

MIGUEL ÁLVAREZ ORTEGA
Dpto. de Filosofía del Derecho
Universidad de Sevilla
c/ Enramadilla 18-20.
41018. Sevilla
e-mail:mao@us.es

