

LAICIDAD, RAZÓN PÚBLICA Y LEY NATURAL: REFLEXIONES A PROPÓSITO DE LA NUEVA CONSTITUCIÓN HÚNGARA

Francisco José Contreras Peláez
Universidad de Sevilla

Abstract: This essay examines the criticism the new Hungarian Constitution (passed in April 2011) has undergone. Most of this criticism is ideological, and is related with the fact that the new Constitution challenges the agenda of the “postmodern Left” in some crucial issues (abortion, gay marriage, secularism). As these criticisms can be encapsulated in the claim that the Constitution “enforces Christian values”, thus violating the principle of separation between church and state, the second half of the essay examines –from a historical and philosophical perspective– the various interpretations of such principle. The principle of separation is nowadays often interpreted in the light of John Rawls’s theory of public reason; this doctrine asserts that only those arguments that are intelligible and acceptable by people who profess metaphysical beliefs different from one’s own can be used in the public sphere. But the practical implementation of such a doctrine in current society is biased and asymmetrical: it casts out (as “non public”) the claims of religious citizens (even if they are handled in secular terms), while it overlooks the (“comprehensive”) materialistic inspiration of the claims asserted by secular citizens.

Keywords: Hungarian Constitution, secular state, secularism, public reason, natural law, abortion, gay marriage, Rawls.

Resumen: El artículo examina las críticas de que ha sido objeto la nueva Constitución húngara (aprobada en abril de 2011). La mayor parte de estas críticas son ideológicas, y tienen que ver con el hecho de que la nueva Constitución desafía a la nueva izquierda sesentayochista en asuntos cruciales para ella (aborto, matrimonio gay, laicismo). Dado que las críticas son sintetizables en la tesis según la cual la nueva Constitución “impone valores cristianos”, vulnerando el principio de separación entre Iglesia y Estado, la segunda parte del artículo examina, desde la historia y la filosofía, las diversas interpretaciones de que es susceptible dicho principio. El concepto de laicidad

suele ser interpretado hoy día a la luz de la teoría de la razón pública de John Rawls, que establece que sólo son utilizables en el debate político aquellos argumentos que resulten aceptables por personas con creencias metafísicas diversas. Ahora bien, la aplicación práctica de dicha doctrina en la sociedad actual es sesgada y asimétrica: descalifica como no públicas las pretensiones de los ciudadanos religiosos (aunque sean defendidas en términos laicos), al tiempo que cierra los ojos a la “contaminación cosmovisional” materialista de las tesis de los ciudadanos ateos.

Palabras clave: Constitución húngara, laicidad, laicismo, razón pública, ley natural, aborto, matrimonio homosexual, Rawls.

SUMARIO: 1. Las críticas razonables.- 2. Las críticas ideológicas.- 3. El origen cristiano de la laicidad.- 4. La doctrina de las razones públicas.- 5. La “razón pública” contra la ley natural.- 6. La razón pública como ley del embudo.- 7. ¿Qué hacer?

La nueva Constitución de Hungría fue aprobada en votación parlamentaria el 25 de abril de 2011. Su texto ha generado una airada reacción internacional de condena en los medios de comunicación “progresistas” e incluso una resolución crítica del Parlamento Europeo¹. En la primera parte de este trabajo, sopesamos las principales críticas de que ha sido objeto la nueva Constitución, distinguiendo entre aquellas que podrían tener cierto fundamento (las relativas a la premura de su redacción y la alusión a los “húngaros étnicos” que viven fuera de las fronteras del Estado húngaro) y las que, en nuestra opinión, son abiertamente ideológicas (las relativas a la mención del cristianismo en el Preámbulo, la cooperación del Estado con las iglesias, la definición heterosexual del matrimonio y la protección de la vida del feto desde la concepción). Dado que las críticas “ideológicas” son sintetizables en la idea de que la nueva Constitución habría vulnerado la separación entre Iglesia y Estado, imponiendo “valores cristianos”², la segunda parte de este artículo incluira unas reflexiones más generales sobre el principio de laicidad.

¹ “European Parliament resolution on the revised Hungarian Constitution”, 1-07-2011 <<http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?type=MOTION&reference=B7-2011-0380&language=EN>>

² “The new constitution reflects a Christian-conservative set of values, discriminating those who don’t share such ideas” (FEHER, Margit, “Hungary Passes New Constitution Amid Concerns”, The Wall Street Journal (Europe), 18-04-2011 <<http://blogs.wsj.com/emergingEurope/2011/04/18/hungary-passes-new-constitution-amid-concerns/>>).

1. LAS CRÍTICAS RAZONABLES

Se ha reprochado al gobierno de la coalición de centro-derecha FIDESZ-KDNP (que disfruta de una mayoría de dos tercios de los escaños en el Parlamento desde las elecciones de Abril de 2010) haber impulsado el proceso constituyente con excesiva celeridad y sin buscar un consenso nacional que incluyera a la oposición. Hungría era el único país excomunista que no se había dotado de una nueva constitución: seguía en vigor la de 1949, decisivamente reformada en 1989, con varios retoques más en la década de los 90. Cuando se abordó el proceso constituyente en el otoño de 2010, el Partido Socialista y el ecologista LMP se retiraron pronto, alegando inflexibilidad de la mayoría gubernamental. Sin embargo, fueron enviados ocho millones de cuestionarios a los ciudadanos, solicitando opinión sobre el nuevo texto; 917.000 de ellos fueron rellenados y devueltos, y tenidos en cuenta en asuntos clave (por ejemplo, se eliminó el precepto, inicialmente previsto en el proyecto, que iba a atribuir a las madres la posibilidad de votar en nombre de los hijos menores de edad que tuvieran a su cargo). En la votación final de abril de 2011, la nueva Constitución obtuvo 262 votos a favor (la coalición gobernante) y 44 en contra (del partido Jobbik, de extrema derecha); socialistas y ecologistas no participaron.

Puede tener algún sentido la alegación de que el proceso constituyente ha sido apresurado. Pero lo cierto es que el nuevo texto ha obtenido la aprobación de dos tercios de los componentes de un Parlamento democráticamente elegido. Es verdad que no ha sido sometida a referéndum, pero tampoco lo han sido 13 de las 23 nuevas constituciones aprobadas en Europa oriental desde 1989 (como tampoco lo fueron en su momento la Constitución de EEUU o la Ley Fundamental de Bonn).

Otro foco de polémica ha sido el artículo D de la nueva Constitución, que establece que “Hungría [...] asumirá responsabilidad por la suerte de los húngaros que viven fuera de sus fronteras, promoverá la supervivencia y desarrollo de sus comunidades, apoyará sus esfuerzos por preservar su cultura húngara ...”³. Algunos han querido ver aquí una proclama panmagiarista que equivaldría a una reivindicación velada de –o al menos, un “derecho de tutela” sobre– los territorios de Rumanía y Eslovaquia habitados por minorías húngaras⁴. Pero lo cierto es que el artículo no formula ninguna reivindicación

³ No me ha sido posible acceder a ningún texto oficial de la Constitución en lenguas que no sean el húngaro. Citaré, pues, los *drafts* en inglés disponibles en Internet: preámbulo <http://www.euractiv.com/sites/all/euractiv/files/BRNEDA224_004970.pdf> y articulado <http://www.euractiv.com/sites/all/euractiv/files/CONSTITUTION_in_English_DRAFT.pdf>.

⁴ Ha sido uno de los aspectos criticados por el Parlamento Europeo: “The parts concerning the Hungarian state’s obligations towards ethnic Hungarians living abroad may create a legal basis for

territorial, sino sólo una preocupación por los “húngaros étnicos” en el extranjero que, como han indicado Grégor Puppínck y Alessio Pecorario, encuentra equivalentes en la Ley Fundamental de Bonn (puertas abiertas a los *Volksdeutschen*), el artículo 2 de la Constitución de Irlanda o la Ley de Retorno israelí de 1950⁵.

2. LAS CRÍTICAS IDEOLÓGICAS

La raíz real de la notoria hostilidad que ha suscitado la nueva Constitución húngara es, en mi opinión, su audaz toma de posición en materias como el reconocimiento de la importancia del pasado cristiano en la forja de la identidad nacional, el valor de la aportación de las iglesias a la vida pública, la protección de la vida del *nasciturus* o la definición del matrimonio como la unión de un hombre y una mujer. En todos estos terrenos, el documento húngaro se sitúa totalmente a contracorriente⁶ de la agenda de la nueva izquierda sesentayochista (la cual, habiendo abandonado el proyecto clásico de construcción del socialismo, reorienta ahora su vocación revolucionaria hacia la redefinición de la familia, el liberacionismo sexual, el laicismo y la permisividad bioética)⁷. Examinemos brevemente las manzanas de la discordia:

El Preámbulo: Han suscitado sarpullidos las alusiones del Preámbulo a san Esteban, el rey que “estableció el Estado húngaro sobre sólidos cimientos hace mil años e incorporó nuestro país a la Europa cristiana”; la frase “reconocemos el papel del cristianismo en la preservación de nuestra identidad nacional”; el reconocimiento de “la familia y la nación” como “las más importantes estructuras para nuestra coexistencia”; la referencia al “declive moral” a que condujeron a la sociedad los “acontecimientos del siglo XX”, y para salir

actions that neighbouring countries would consider as interference in their internal affairs, which may lead to tensions in the region” (“European Parliament resolution on the revised Hungarian Constitution”, cit.).

⁵ PUPPINCK, Grégor – PECORARIO, Alessio, “Memorandum on the Hungarian New Constitution of 25 April 2011”, European Centre for Law and Justice, May 2011, p. 6 <http://www.eclj.org/pdf/ECLJ_Memorendum-Hungarian-Constitution_20110519.pdf>. Extraigo de este informe muchos de los datos y consideraciones que siguen.

⁶ Puppínck y Pecorario llaman “modelo social postmoderno” a lo que llamo “nueva izquierda sesentayochista”: “Hungary can be said to have rejected the post-modern model of society. [...] Not surprisingly, then, those who promote a post-modern society (and primarily, the coalition of multicultural and secularist advocates, as well as pro-abortion and LGBT lobbies) find Hungary’s new Constitution dangerous and unacceptable” (PUPPINCK, G.- PECORARIO, A., “Memorandum on the Hungarian New Constitution”, cit., p. 2).

⁷ Me he ocupado de esta cuestión en CONTRERAS, Francisco José, “Por qué la izquierda ataca a la Iglesia”, en CONTRERAS, Francisco José – POOLE, Diego, *Nueva izquierda y cristianismo*, Encuentro, Madrid, 2011, p. 34 ss.

del cual los húngaros aseguran necesitar “una renovación espiritual e intelectual”...

Lo cierto es que las referencias a san Esteban y a la relevancia del cristianismo son meras constataciones históricas: no implican la confesionalidad del Estado húngaro actual (la separación entre Iglesia y Estado queda después confirmada por el art. VI.2), sino una asunción desprejuiciada del papel que objetivamente ha jugado el cristianismo en la Historia húngara. Los que se escandalizan por la mención de una religión en la Constitución exhiben el mismo síndrome de autonegación histórico-cultural que aquejaba a quienes consiguieron que el abortado proyecto de Constitución Europea no nombrara al cristianismo en su Preámbulo (aunque sí eran citados Grecia, Roma y la Ilustración). En otro lugar⁸ he analizado más detenidamente este fenómeno: creo que está relacionado con varios factores, como el cansancio histórico generado por la tormentosa primera mitad del siglo XX (el exceso de asertividad nacional llevó a las catástrofes de aquella época; como reacción, muchos países europeos buscan la “discreción histórica” y el despojamiento identitario)⁹, el infundado temor a que la afirmación de la propia identidad cultural conduzca a la fricción con los inmigrantes de otras culturas¹⁰ (infundado porque, por el contrario, los inmigrantes sólo respetarán al país de acogida si

⁸ CONTRERAS PELÁEZ, Francisco José, “¿Por qué los tratados europeos evitan mencionar el cristianismo?”, *Ius Canonicum*, nº 102, vol. 51 (2011), pp. 507-530.

⁹ “[U]ne idée généreuse et fautive traîne-t-elle dans les cerveaux européens: gommons les identités, oublions-les, et, toutes raisons de combat abolies, la paix s’établira... Oublions les religions: plus jamais la Saint-Barthélemy [matanza de protestantes a manos de los católicos en 1572]. Oublions les nations: plus jamais les tranchées de 1914 [...]. Oublions les idéologies: plus jamais Auschwitz et la Kolyma” (DELSOL, Chantal, “L’affirmation de l’identité européenne”, en DELSOL, Chantal – MATTÉI, Jean-François, *L’identité de l’Europe*, Presses Universitaires de France, Paris, 2010, pp. 1-2).

¹⁰ Perdón por la autocita: “Giscard [impulsor de la supresión de la mención del cristianismo en el Preámbulo de la Constitución europea], erigido en portavoz de muchos, daba por supuesto que, dado que vamos a tener que convivir con gentes de cultura distinta, debemos atenuar nuestra propia identidad civilizacional hasta convertirla en algo gaseoso, no susceptible de ofender a nadie ni de chocar con nada. Pero esto es un tremendo error. Los sociólogos se preguntan a menudo por qué el *melting pot* norteamericano funciona (los inmigrantes desarrollan rápidamente un sentimiento de pertenencia, de lealtad hacia los EEUU) y el europeo no [...]. La respuesta es fácil: los EEUU son todavía una sociedad orgullosa de sí misma, con una identidad sólida: un “nosotros” autoconfiado en el que un inmigrante puede desear fusionarse. Pero Europa está “cansada de Historia” y viene de vuelta de toda autoafirmación y toda identidad: ¿qué atracción puede ejercer una cultura tan tenue y autonegadora sobre un recién llegado?. Quien no se respeta a sí mismo no puede inspirar respeto” (CONTRERAS, F.J., “¿Por qué los tratados europeos evitan mencionar el cristianismo?”, cit.). “Gran parte della cultura europea oggi è così paralizzata dall’idea di una guerra di civiltà con l’islam [...] che farebbe di tutto -compreso negare che l’Europa stessa sia una civiltà e abbia una religione- pur di evitare conflitti e di non apparire aggressiva oppure chiusa al “dialogo”” (PERA, Marcello, *Perché dobbiamo dirci cristiani: Il liberalismo, l’Europa, l’etica*, Mondadori, Milán, 2008, p. 98).

éste se respeta a sí mismo)¹¹ y la también incorrecta convicción de que los valores liberal-democráticos habrían surgido *a pesar del* pasado cristiano (cuando, en realidad, si aparecieron precisamente en Europa fue *gracias a él*: los valores liberales son traducciones secularizadas de valores cristianos)¹².

Por lo demás, la Comisión Europea para la Democracia en el Derecho (“Comisión de Venecia”) señaló expresamente en 2004 que “es admisible que la legislación reconozca diferencias en cuanto al papel que han jugado las diversas religiones en la historia de un país determinado, siempre que dicho reconocimiento no sirva para justificar una discriminación en el presente”¹³. En el caso húngaro, la evitación de toda discriminación religiosa actual queda garantizada por el artículo XIV.2 de la nueva Constitución.

Cooperación con las iglesias: El art. VI establece que: “(1) Todo el mundo tiene derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión [...]; (2) Las iglesias son independientes en Hungría. El Estado cooperará con las iglesias en la realización de objetivos comunitarios”.

Esta previsión es una de las que han sido invocadas por los discrepantes para alegar que la nueva Constitución intenta “imponer valores cristianos”. En la segunda parte de este trabajo abordaremos una reflexión más detallada sobre las exigencias del principio de laicidad. En realidad, la Constitución húngara es impecablemente laica, dado que no proclama una religión oficial y garantiza solemnemente la libertad de conciencia (art. VI.1), al tiempo que prohíbe la discriminación por razones religiosas (art. XIV.2). Lo que los críticos reprochan a la Constitución es que no sea *laicista*: les escuece la disposición del Estado a la cooperación con las iglesias. El laicismo, a diferencia de la laicidad, contempla a la religión como una amenaza para la democracia y la convivencia pacífica, y espera del Estado una actitud de completa indiferencia hacia las iglesias, cuando no de vigilancia y hostigamiento. Lo característico de la “laicidad positiva”, en cambio, es la estimación de las creencias religio-

¹¹ “[I]ntegrare non è come ospitare o aggregare. Integrare è assumere che esista qualcosa, l'identità appunto, alla quale sia da noi attribuito tanto valore da chiedere anche agli altri di rispettarla, apprezzarla, condividerla” (PERA, M., *Perché dobbiamo dirci cristiani*, cit., p. 98).

¹² “Christianity has functioned for the normative self-understanding of modernity as more than a mere precursor or a catalyst. Egalitarian universalism, from which sprang the ideas of freedom and social solidarity, of an autonomous conduct of life and emancipation, of the individual morality of conscience, human rights, and democracy, is the direct heir to the Judaic ethic of justice and the Christian ethic of love. This legacy, substantially unchanged, has been the object of continual critical appropriation and reinterpretation. To this day, there is no alternative to it. [...] [W]e continue to draw on the substance of this heritage. Everything else is just idle postmodern talk” (HABERMAS, Jürgen, “A Conversation About God and the World”, en *Time of Transitions*, Polity Press, Londres, 2006, pp. 150-151).

¹³ OSCE and the Venice Commission, “Guidelines for Review of Legislation Pertaining to Religion and Belief”, 59th Plenary Session of the Venice Commission, 18-19 June 2004 <http://www.osce.org/publications/odihr/2004/09/12361_142_en.pdf>.

sas como un capital social valioso, y la consiguiente disposición del poder público a la cooperación con las comunidades de creyentes.

Dado que la hostilidad al cristianismo es una de las señas de identidad de la nueva izquierda sesentayochista, no debe sorprender que la faceta *religion-friendly* de la nueva Constitución sea recibida por esta corriente ideológica como un revés. Sin embargo, la mayoría de las constituciones europeas incorporan, bien un modelo de laicidad positiva¹⁴ (España, Italia, Polonia...), bien uno de abierta confesionalidad, con proclamación de una religión oficial del Estado (Dinamarca, Grecia, Irlanda...)¹⁵. El Tribunal Europeo de Derechos Humanos reconoció explícitamente en su sentencia “Sahin vs. Turquía” la vigencia en Europa de diversas fórmulas de articulación de las relaciones iglesia-Estado, y la compatibilidad de todas ellas con los valores de la Convención Europea de Derechos Humanos¹⁶.

Definición heterosexual del matrimonio y promoción de la natalidad:

El artículo M establece que “(1) Hungría protege la institución del matrimonio, entendido como la unión conyugal de un hombre y una mujer basada en su consentimiento; Hungría también protege la institución de la familia, que reconoce como básica para la supervivencia de la nación; (2) Hungría promoverá el compromiso de tener y educar hijos”¹⁷.

La idea de la “pluralidad de modelos de familia” es un ingrediente esencial de la izquierda sesentayochista: implica la relativización del valor del

¹⁴ Hasta en Francia, el país cuya concepción de las relaciones iglesia-Estado más se aproxima a lo propugnado por los laicistas, el presidente Nicolas Sarkozy se ha pronunciado reiteradamente por un modelo de laicidad positiva: “Los fieles de las grandes corrientes religiosas [...] no comprenden [...] el sentimiento de desconfianza hacia las religiones. Es una situación que viven como una injusticia. [...] Creo que la mayoría de los hombres y mujeres de nuestro siglo tienen necesidad de lo religioso. En la Francia de inicios del tercer milenio, el lugar que ocupa la religión es central. [...] Creo, pues, en una laicidad positiva. [...] La República puede enriquecerse con la esperanza de los ciudadanos creyentes [...]” (SARKOZY, Nicolas, *La República, las religiones, la esperanza*, Gota a Gota, Madrid, 2006, pp. 20-27). “[V]oto por el advenimiento de una laicidad positiva, es decir, una laicidad que, siempre velando por la libertad de pensar, de creer y no creer, no considere que las religiones son un peligro, sino que son un valor. [...] Francia necesita católicos convencidos que no teman afirmar que lo son” (SARKOZY, Nicolas, “Discurso de toma de posesión del cargo de canónigo de honor de la basílica de San Juan de Letrán”, 20-12-2007 <<http://www.elysee.fr/president/les-actualites/discours/2007/allocation-de-m-le-president-de-la-republique.7012.html>>).

¹⁵ Al respecto, cf. WEILER, Joseph, *Una Europa cristiana*, Encuentro, Madrid, 2003, p. 58 ss.

¹⁶ “It is not possible to discern throughout Europe a uniform conception of the significance of religion in society” (European Court of Human Rights, *Sahin v. Turkey* [GC], no. 44774/9, §109 ECHR 2005-XI).

¹⁷ En realidad, la Constitución se limita aquí a confirmar el criterio ya establecido por la jurisprudencia constitucional. En la sentencia 14/1995 (III.3), el Tribunal Constitucional húngaro había dictaminado que la inexistencia de “matrimonio homosexual” no suponía discriminación, pues “el matrimonio, en nuestra cultura y ordenamiento jurídico, es la unión de un hombre y una mujer”. Vid. <http://www.mkab.hu/admin/data/file/737_14_1995.pdf>.

matrimonio (las parejas de hecho, la familia monoparental, etc. aparecen como modelos tan dignos de reconocimiento como la pareja casada) y la negación de su carácter necesariamente heterosexual (para hacer sitio al “matrimonio homosexual”). Aunque sólo seis Estados europeos han consagrado el “matrimonio homosexual”, la izquierda postsocialista toma esas excepciones como la regla, instituyéndolas como nuevo rasero de “inclusividad” y “progreso”; no puede, por tanto, tolerar que una nueva constitución “involucone” hacia la definición del matrimonio que fue universalmente dada por supuesta –en todo tipo de contextos religiosos y culturales– hasta hace pocos años. En la segunda parte de este artículo abordaremos la cuestión de si la caracterización heterosexual del matrimonio puede ser considerada un prejuicio cristiano; y si, por tanto, su consagración constitucional supone “imponer valores cristianos”.

Resulta significativo que el “pluralismo familiar” (multiplicación de los “modelos de familia”) sesentayochista haya cosechado importantes reveses en una Europa oriental cuya sociedad civil había sido devastada por décadas de comunismo (una devastación que afectó muy especialmente a la familia: altas tasas de aborto y divorcio, baja natalidad, negras perspectivas demográficas...). Estos países se saben en situación de emergencia¹⁸: de ahí que se planteen la preservación de la familia como una cuestión de supervivencia nacional (la nueva Constitución húngara habla explícitamente de la familia como “base de la supervivencia de la nación”: art. M.1) y se muestren poco inclinados a los experimentos de ingeniería socio-familiar postmoderna: además de la húngara, las constituciones de Polonia (art. 18), Ucrania (art. 51), Bulgaria (art. 46), Bielorrusia (art. 32.2) y Armenia (art. 35) han blindado el carácter heterosexual del matrimonio.

En el nivel jurídico, la sentencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos “Schalk y Kopf vs. Austria” certificó que “no existe un consenso europeo en lo que se refiere al matrimonio entre personas del mismo sexo”, y que por tanto cada Estado es libre para escoger su modelo, sin que pueda interpretarse la inexistencia de “matrimonio homosexual” como un caso de discriminación¹⁹. En consecuencia, la Comisión de Venecia no ha encontrado nada

¹⁸ Por ejemplo, están desangrándose demográficamente desde hace ya décadas: Bulgaria alcanzó su pico de población en 1985 (9 millones), ha bajado a 7.9 millones (2010), y, según las proyecciones de la ONU, se habrá despeñado hasta los 5 millones en 2060; Rumanía ha pasado desde un pico de 23 millones en 1990 a 21.5 en la actualidad, y debe descender hasta 17 millones en 2060; Rusia ha perdido ya 5 millones de habitantes desde 1995 (de 148 a 143), y debe perder 22 más en el próximo medio siglo: vid. datos en UNITED NATIONS (Department of Social and Economic Affairs), “World Population Prospects: The 2010 Revision” <http://esa.un.org/unpd/wpp/JS-Charts/pop-tot_0.htm>.

¹⁹ *Schalk and Kopf v. Austria*, no. 30141/04, § 63, 24 June 2010. Sobre el tema, vid. LAFFERRIÈRE, Jorge Nicolás – BASSET, Ursula C., “Matrimonio, familia y uniones de personas del mismo sexo en la jurisprudencia de la Corte Europea”, *Persona y Derecho*, 63 (2010), pp. 9-44.

objetable en este aspecto de la nueva Constitución húngara, constatando que el precepto “no parece prohibir las uniones entre personas del mismo sexo” (simplemente, descarta considerarlas “matrimonio”)²⁰ y que, además, en Hungría las parejas del mismo sexo disponen de la posibilidad de registrarse civilmente desde 2009, consiguiendo así buena parte de las ventajas jurídicas que pueda comportar el matrimonio. (Por supuesto, lo que busca el movimiento homosexualista con el “matrimonio gay” no son ventajas prácticas para las parejas concernidas –conseguibles por otras vías– sino una victoria simbólica: que el Derecho envíe a la sociedad el mensaje “la relación homosexual es tan moralmente aceptable y socialmente útil como la heterosexual”)²¹.

Proteccion del *nasciturus*: El artículo II establece: “Todo el mundo tiene derecho a la vida y a la dignidad humana; la vida del feto será protegida desde la concepción”²².

Es uno de los puntos que ha ocasionado ataques más acerbos; se ha producido una protesta formal de, por ejemplo, Amnistía Internacional²³. La

²⁰ “[T]he Commission concludes that the definition of marriage belongs to the Hungarian state and its constituent legislator and, as such, it does not appear to prohibit unions between same sex persons” (European Commission for Democracy Through Law [Venice Commission], “Opinion on the New Constitution of Hungary”, Adopted by the Venice Commission at its 87th Plenary Session (Venice, 17-18 June 2011), p. 11).

²¹ Perdón por la autocita: “Que las parejas homosexuales aspiren al matrimonio porque necesitan seguridad es una tesis ridícula: los gays pueden hoy día unirse y desunirse sin otra “inseguridad” que la derivada de la volatilidad que parece caracterizar a este tipo de parejas (es estadísticamente comprobable que la relación homosexual media dura mucho menos que la heterosexual). Lo que el homosexualismo político busca a través de la reivindicación del matrimonio no son efectos jurídicos o económicos prácticos (que pueden conseguirse por otras vías), sino una victoria simbólico-cultural: buscan la “bendición” estatal, el reconocimiento público de su modo de vida como meritorio y digno de imitación. La finalidad de las instituciones no es sólo facilitar y promover cierto tipo de relaciones humanas; también envían un mensaje moral a la ciudadanía: la conducta institucionalizada queda rodeada de un halo de legitimidad y deseabilidad; es propuesta como un modelo” (CONTRERAS, Francisco J., “Una discusión sobre el matrimonio homosexual” <<https://docs.google.com/leaf?id=0B3CS8OvpIA6YY2M4Y2RjOTAtNjI5NC00MDhiLTlmZmQmWJmOGRkZjA0OWI1&sort=name&layout=list&num=50&pli=1>>).

²² También en este punto había abierto el camino el Tribunal Constitucional, con sentencias que indicaron que el Estado debía proporcionar alguna protección al *nasciturus*: por ejemplo, la 64/1991 (XII.17) y la 48/1998 (XI.23).

²³ Amnesty International, “Hungary: Newly adopted Constitution at odds with human rights”, 20-04-2011 <<http://www.amnesty.org/en/library/asset/EUR27/006/2011/en/b528abb2-32a6-4615-858a-5eeff13f369f/eur270062011en.html>>. La declaración de Amnistía Internacional estima que tanto el blindaje del carácter heterosexual del matrimonio como la protección de la vida del feto “atentan contra los derechos humanos”: “Article II of the new Constitution may result in the violation of the principle according to which measures undertaken to protect prenatal life should not undermine the rights of women and girls [...]. Article M of the new Constitution may pave the way to the introduction of an explicit ban on same-sex marriages which contravenes international and European anti-discrimination standards [...]”. La lamentable deriva sesentayochista de la otrora prestigiosa organización parece confirmada.

declaración crítica del Parlamento Europeo señala, increíblemente, que la consagración del derecho a la vida desde el momento de la concepción “crea el riesgo de discriminación contra ciertos grupos de la sociedad”²⁴ (¿!). La polémica sobre el “inadmisibles” giro pro-vida del Estado húngaro se ha visto prolongada por las críticas a la campaña publicitaria anti-aborto (carteles en los que un feto dice: “mamá, sé que no estás lista para tenerme... pero dame en adopción y déjame vivir”) financiada por las autoridades húngaras en la primavera de 2011 con fondos europeos del programa PROGRESS: la comisaria europea de Justicia Viviane Reding llamó al orden al gobierno húngaro, alegando que el mensaje pro-vida “no estaba en sintonía con la agenda social europea”²⁵; un grupo de catorce diputados del Parlamento europeo interpuso también una protesta.

La campaña internacional de presión ha conseguido poner a las autoridades húngaras a la defensiva, empujándolas a emitir declaraciones que aseguraban que no sería reformada, a pesar de la previsión constitucional, la legislación permisiva del aborto. La libre disponibilidad del aborto es central para la visión del mundo sesentayochista, que convierte la libertad sexual ilimitada en un dogma indiscutible: el aborto es una red de seguridad contraceptiva indispensable en una sociedad libertina²⁶. Hungría, como los demás países de Europa del Este, se enfrenta a un panorama de insostenibilidad socio-económica por envejecimiento de la población de aquí a pocas décadas: ha perdido ya un 7% de su población (de 10.7 millones a 9.9 millones) desde 1980, y, según las proyecciones de la ONU, seguirá perdiendo habitantes durante todo el siglo XXI²⁷. La “tasa de dependencia en la ancianidad” (porcentaje de jubilados en relación al total de la población) alcanzará pronto niveles inasumibles, impidiendo el crecimiento económico y haciendo cada vez más problemático el pago de las pensiones²⁸. Su índice de fertilidad es de 1.34 hijos/mujer

²⁴ “The new Constitution, through the values it enshrines and its unclear wording when defining basic notions such as “family” and the right to life from the moment of conception, creates the risk of discrimination against certain groups in society [...]” (“European Parliament resolution on the revised Hungarian Constitution”, 1-07-2011, punto H).

²⁵ European Dignity Watch, “Hungary: EU-funded pro-life poster banned by the Commission” <<http://www.europeandignitywatch.org/day-to-day/detail/article/hungary-eu-funded-pro-life-poster-banned-by-the-commission.html>>.

²⁶ “As liberationists view the world, the availability of abortion is essential [...] to the ability of men and women to lead the lives, including the sex lives, they prefer. Given the possibility of contraceptive failure, a world without the availability of abortion is one in which people must either practice sexual self-restraint or risk finding their lives dramatically altered by the responsibilities attached to having an “unwanted” child. Such a situation is simply unacceptable on liberationist terms” (GEORGE, Robert P., “Religious Values and Politics”, en GEORGE, R.P., *The Clash of Orthodoxies: Law, Religion, and Morality in Crisis*, Intercollegiate Studies Institute, 2001, p. 253).

²⁷ <http://esa.un.org/unpd/wpp/JS-Charts/pop-tot_0.htm>.

²⁸ Me he ocupado de la cuestión en CONTRERAS PELÁEZ, F.J., “El invierno demográfico euro-

(la tasa necesaria para garantizar la sustitución generacional son 2.1 hijos/mujer)²⁹. Y uno de cada cuatro embarazos termina allí en aborto. Pero el “progresismo” europeo valora más el derecho de las mujeres a tener relaciones sexuales sin asumir las consecuencias que el derecho de los fetos a vivir, y el de naciones enteras a sobrevivir. Parece que, consciente o inconscientemente, se haya asumido la propuesta de Peter Singer: “¡sigamos de fiesta hasta la extinción!”³⁰.

Las diversas críticas ideológicas contra la nueva Constitución húngara son quizás sintetizables en la imputación según la cual ésta habría vulnerado el principio de aconfesionalidad, imponiendo valores “abiertamente cristianos”³¹. Este punto merece un análisis más detallado. ¿Suponen la alusión al pasado cristiano, el ofrecimiento de colaboración con las iglesias, la consagración del carácter heterosexual del matrimonio o la protección del *nasciturus* la “imposición de una visión del mundo cristiana”?

3. EL ORIGEN CRISTIANO DE LA LAICIDAD

Ni los cristianos deberían temer el concepto de laicidad (rectamente entendido), ni los llamados “laicistas” deberían aborrecer tanto a los cristianos ... Pues, en realidad, la laicidad es una de las grandes aportaciones del cristianismo a la cultura occidental. Como han recordado Jürgen Habermas³² o

peo”, *Cuadernos de Pensamiento Político* (FAES), 33 (2012), pp. 103-134.

²⁹ UNITED NATIONS (Department of Social and Economic Affairs), “World Population Prospects: The 2010 Revision” <http://esa.un.org/unpd/wpp/Excel-Data/DB01_Period_Indicators/WPP2010_DB1_F01_TOTAL_FERTILITY.XLS>.

³⁰ “So why don’t we make ourselves the last generation on earth? If we would all agree to have ourselves sterilized then no sacrifices would be required — we could party our way into extinction!” (SINGER, Peter, “Should This Be the Last Generation?”, *The New York Times*, June 6, 2010).

³¹ “[T]he new law embodies the ruling Fidesz party’s populist nationalist and overtly Christian outlook [...]” (BRYANT, Chris, “Hungary approves new constitution”, *Financial Times*, 17-04-2011).

³² “[E]n los imperios antiguos de Mesopotamia, Siria y Egipto [...] sólo estableciendo una conexión convincente entre [de un lado] la ley y el poder político y las creencias y [de otro] las creencias y prácticas religiosas, los gobernantes podían estar seguros de que el pueblo seguiría sus órdenes. [...] [En esas civilizaciones precristianas] La ley y el poder monárquico deben, pues, su aura sagrada a las narraciones mitológicas que vinculaban a las dinastías gobernantes con las divinas. [En cambio, a partir de la “edad axial” –siglos VI-V a.C.–: profetas de Israel y primeros filósofos griegos] Profetas, sabios, monjes y predicadores ambulantes [pudieron] trascender las cuestiones mundanas, incluidos los procesos políticos, y adoptar una postura de distanciamiento hacia ellas en bloque. De ahí en adelante, también los soberanos políticos podían ser objeto de crítica. La referencia a una divinidad fuera de este mundo o al fundamento interno de la ley cósmica libera la mente humana del yugo de una retahíla narrativamente ordenada de acontecimientos bajo el dominio de los poderes míticos y hace posible una búsqueda individual de la salvación” (HABERMAS, Jürgen, “El sentido racional de una herencia de la teología política”, en HABERMAS, J.-

Philippe Nemo³³, Israel surge en la Historia como una excepción *dualista* en un mundo de “monarquías sagradas” teocráticas, donde el rey es el dios o habla con los dioses. En Israel –y, después, en la cristiandad– el poder es desacralizado: sólo Dios es Dios; el Estado no es divino, ni el rey es un dios; el Estado es falible (y, por tanto, su autoridad debe ser sometida a control y limitación). El Estado no salva.

A diferencia del Islam –que no admite la dualidad entre poder temporal y poder espiritual, constituyendo más bien un sistema socio-jurídico-religioso integral– el cristianismo reconoce la autonomía de lo secular: “al César, lo que es del César”. El corolario de este reconocimiento es la relativización del poder, su sometimiento a un constante escrutinio moral: precisamente porque no es sagrado, el Estado puede incurrir en desafuero, y el cristiano se reserva la facultad de enjuiciar moralmente su actuación desde criterios de justicia superiores, que trascienden al propio Estado. Reconocimiento de la autonomía del poder político y libertad para la crítica moral del mismo son, así, actitudes indisociablemente vinculadas³⁴.

Ciertamente, el cristianismo no siempre permaneció fiel a esta doctrina de la dualidad de órdenes y la libertad de crítica: tras el giro constantiniano, la Iglesia entró en una estrecha simbiosis con el poder político. Pero a partir de finales del siglo XIX se recuperó paulatinamente el dualismo de los orígenes: en una primera fase, con la distinción entre “tesis” [lo ideal: Estado confesional católico] e “hipótesis” [el *second best*, en caso de que la “tesis” no resulte factible: Estado laico en el que los católicos gozan de libertad para influir en la legislación a través de la opinión, la propaganda y el voto]³⁵; después, con

TAYLOR, CH.- BUTLER, J.,-WEST, C., *El poder de la religión en la esfera pública*, Trotta, Madrid, 2011, pp. 25-26).

³³ “Esta desacralización del poder en Europa fue fruto del judeocristianismo; [...] y [ésta] es la razón por la que la democracia solamente apareció y es probable que solamente pueda florecer en Occidente. [...] Fueron los profetas hebreos [...] quienes inauguraron la división y la lucha fecunda del poder espiritual y el poder temporal. El profeta no se somete al poder del rey. No duda en acudir a palacio e interpelarlo [...]. [E]l poder temporal, en cuanto tal, no participa en la economía de la salvación. Ésta depende únicamente de la conversión interior de las personas, en la que trabajan los profetas y los santos. El Estado tiene como misión hacer que reine el orden, impedir que la sociedad se convierta en un infierno, pero no tiene en sus manos la llave del paraíso” (NEMO, Philippe, *¿Qué es Occidente?*, Gota a Gota, Madrid, 2007, pp. 81-82). Cf. MADDOX, Graham, *Religion and the Rise of Democracy*, Routledge, Londres-Nueva York, 1996.

³⁴ “El principio gelasiano [Papa San Gelasio: 492-496] establece que los poderes de este mundo no poseen en sí mismos el criterio último de rectitud, moralidad y justicia, por lo que su ejercicio está sometido y puede ser siempre evaluado a la luz de criterios de verdad o de objetividad moral, independientes y superiores por naturaleza a dichos poderes” (RHONHEIMER, Martin, *Cristianismo y laicidad*, Rialp, Madrid, 2010, p. 46).

³⁵ “A partir de León XIII, la doctrina más comúnmente defendida por los autores del Derecho público eclesiástico se ampara en la famosa consideración de la tesis y la hipótesis. La tesis viene a ser el conjunto de principios ideales en materia de constitución religiosa de la sociedad civil

las observaciones de Pío XII sobre la “sana laicidad”³⁶, culminando en la doctrina del Vaticano II sobre la libertad religiosa (*Dignitatis Humanae*) y la plena aceptación de la democracia y la laicidad en el magisterio pontificio más reciente³⁷. En su importante alocución a la Curia del 22-12-2005, Benedicto XVI venía a reconocer implícitamente que, al renunciar al ideal del Estado confesional y volver a la idea de una “Iglesia libre en un Estado libre”, el Vaticano II recuperó la perspectiva genuinamente cristiana sobre los asuntos políticos³⁸.

Sin embargo, esta nueva disposición de la Iglesia para incorporarse al debate democrático, en pie de igualdad con otros actores sociales, se ve obstaculizada por la generalización en las sociedades occidentales de unas reglas del discurso que son, no ya laicas, sino *laicistas*. La diferencia entre laicidad y laicismo es sobradamente conocida: el Estado laico es verdaderamente neutral entre las diversas concepciones del mundo, y permite que creyentes y ateos compitan sin discriminación en la plaza pública; en el Estado laicista³⁹,

[...] Esa solución ideal es la de la confesionalidad: la sociedad civil debe abrazar la verdadera religión y rendir a Dios culto público [...]. La hipótesis responde a aquellas situaciones de hecho en que no es posible la aplicación de los principios ideales, pudiendo entonces el Estado constituirse en forma distinta del confesional, pero respetando siempre los principios del Derecho natural. [...] El magisterio pontificio [...] vino a aceptar y alabar, en el nivel de la hipótesis, situaciones de amigable separación Iglesia-Estado, como fueron los casos de EEUU (León XIII, 1895) y Chile (Pío XI, 1925)” (BERNÁRDEZ CANTÓN, Alberto, *Lecciones de Derecho eclesiástico español*, Gráficas Minerva, Sevilla, 1993, pp. 24-25).

³⁶ “Hay, en Italia, quien se agita porque teme que el cristianismo quite al César lo que es del César. Como si dar al César lo que le pertenece no fuese un mandamiento de Jesús; como si la legítima sana laicidad del Estado no fuese uno de los principios de la doctrina católica [...]” (PÍO XII, “Alocución a la colonia picena en Roma”, 23-12-1958).

³⁷ “La Iglesia, después de un largo período de hostilidad hacia la modernidad política, no sólo ha reencontrado su carisma original, sino que se ha convertido en el mejor aliado y en el apoyo más sólido de una cultura política laica bien entendida, sin abandonar por ello su cometido de ser representante de una verdad superior, a cuya luz puede y debe ser juzgado el ejercicio del poder político” (RHONHEIMER, M., op.cit., p. 20).

³⁸ “El Concilio Vaticano II, reconociendo y haciendo suyo, con el decreto sobre la libertad religiosa, un principio esencial del Estado moderno, recogió de nuevo el patrimonio más profundo de la Iglesia. Esta puede ser consciente de que con ello se encuentra en plena sintonía con la enseñanza de Jesús mismo (Mt. 22, 21), así como con la Iglesia de los mártires [...]. La Iglesia antigua [...] a la vez que oraba por los emperadores, se negaba a adorarlos, y así rechazaba claramente la religión del Estado. Los mártires de la Iglesia primitiva murieron por su fe en el Dios que se había revelado en Jesucristo, y precisamente así murieron también por la libertad de conciencia y por la libertad de profesar la propia fe [...]. El Concilio Vaticano II, con la nueva definición de la relación entre la fe de la Iglesia y ciertos elementos esenciales del Estado moderno, revisó o incluso corrigió algunas decisiones históricas, pero en esta aparente discontinuidad mantuvo y profundizó su íntima naturaleza y su verdadera identidad” (BENEDICTO XVI, “Discurso a los cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la curia romana”, 22-12-2005 <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_sp.html>).

³⁹ Rhonheimer llama “laicidad integrista” a lo que aquí llamamos “laicismo”: “[L]a laicidad inte-

en cambio, la “neutralidad” oficial encubre una situación de efectiva “confesionalidad inversa”: el Estado de hecho da por buena la visión del mundo atea, recela de la religión como una amenaza al sistema y trata a los creyentes como ciudadanos de segunda, impidiéndoles jugar el juego democrático en pie de igualdad con los ateos.

4. LA DOCTRINA DE LAS RAZONES PÚBLICAS

Ahora bien, la frontera entre laicidad y laicismo es sutil, y la semilla del laicismo se incuba a veces en formulaciones de la laicidad a primera vista equitativas e impecables. Tal es el caso de la llamada “doctrina de las razones públicas”, muy influyente en la filosofía política actual⁴⁰. Su versión más conocida se debe a John Rawls. El punto de partida de Rawls viene a ser la incapacidad de la razón humana para alcanzar conclusiones incontrovertibles sobre las preguntas más importantes: ¿qué somos?, ¿cómo empezó todo?, ¿cómo deberíamos vivir?... En definitiva, la existencia humana flota en el misterio, y cada uno hace su apuesta metafísica; hay diversas explicaciones posibles de la vida y el mundo (todas “razonables”, insiste Rawls, pero ninguna de ellas abrumadoramente evidente, pues las “cuestiones últimas” a las que intentan dar respuesta son escurridizas y difíciles)⁴¹; en una sociedad libre, no todos escogerán la misma: habrá ateos, agnósticos, creyentes de diversas religiones, etc. A esta polifonía cosmovisional la llama Rawls “el hecho del pluralismo razonable”. La gente tiene creencias heterogéneas sobre las grandes preguntas: el disenso cosmovisional es un rasgo estructural, permanente, de

grista ve en el fenómeno religioso un oponente, un enemigo del carácter laico del Estado. Y lo que es todavía más importante: ve en el fenómeno religioso un enemigo de la autonomía “laica” de la conciencia de los ciudadanos. La laicidad integrista viene a ser, pues, una especie de paternalismo, que intenta proteger al ciudadano de toda influencia religiosa –y de instituciones como la Iglesia católica–, porque estima que tal influjo es irracional y corrosivo de la libertad” (RHONHEIMER, M., *Cristianismo y laicidad*, cit., p. 123).

⁴⁰ Sobre el tema, vid., entre muchos posibles: ALVÁREZ ORTEGA, Miguel, “El uso de argumentos religiosos en el espacio público: Un debate norteamericano en términos de *public reason*”, *Derechos y Libertades*, n° 25, época II, Junio 2011.

⁴¹ ¿Por qué no tenemos todos las mismas convicciones filosóficas y/o religiosas? Según Rawls, porque las “cuestiones últimas” son demasiado complejas, y admiten diversas respuestas razonables (incompatibles entre sí, ciertamente: por ejemplo, teístas y ateos no pueden tener razón simultáneamente; uno de los dos bandos está equivocado). Rawls utiliza la expresión “cargas del juicio” para designar a los obstáculos intelectuales que deben afrontar las teorías “metafísicas” (incluyen, por ejemplo, la ambigüedad de la evidencia disponible, la inevitable vaguedad de nuestros conceptos sobre tales cuestiones, etc.). El hecho de que las “cargas del juicio” sean tan onerosas (el hecho de que resulte tan difícil argumentar concluyentemente sobre problemas metafísicos) explicaría la pluralidad de las doctrinas omnicomprendivas. Vid. RAWLS, John, *Political Liberalism*, Columbia University Press, Nueva York, 1993, pp. 54 ss.

las sociedades abiertas⁴². La uniformidad filosófico-religiosa sólo podría ser conseguida mediante la imposición coactiva de una determinada *Weltanschauung* (algo a lo que, afortunadamente, ha renunciado el Estado liberal moderno)⁴³.

Pero estas sociedades plurales necesitan leyes, reglas del juego, un marco constitucional... El problema estriba en cómo poner de acuerdo sobre lo penúltimo (lo jurídico-político) a personas que discrepan radicalmente sobre lo último (lo metafísico). Es preciso conseguir un *overlapping consensus*, un consenso por superposición entre las diversas visiones omnicomprendivas [*comprehensive*] del mundo que coexisten en la sociedad: “aunque discrepemos acerca del sentido de la vida, somos capaces de convenir en estos términos de convivencia”. La clave para ello es que los términos de convivencia sean *cosmovisionalmente neutrales*: que resulten aceptables por personas con creencias metafísicas diversas⁴⁴. Y esto da lugar a una regla de la argumentación: en los debates jurídicos y políticos, sólo podrán ser utilizadas *razones públicas*: razones que resulten inteligibles por personas que profesen concepciones metafísicas diversas de las propias⁴⁵. Esta exigencia de neutralidad metafísica se vuelve especialmente importante cuando se esté discutiendo el uso de la fuerza coactiva del Estado: ¿en qué circunstancias puede el poder público *obligar* a los ciudadanos a hacer (o abstenerse de hacer) determinadas cosas? Como el liberalismo parte de un rechazo *prima facie* de la coacción (lo deseable, en principio, es el máximo posible de autonomía individual), quien

⁴² “[T]he diversity of reasonable comprehensive religious, philosophical, and moral doctrines [...] is a permanent feature of the public culture of democracy. Under the political and social conditions secured by the basic rights and liberties, a diversity of conflicting and irreconcilable –and what’s more, reasonable- comprehensive doctrines will come about and persist [...]” (RAWLS, J., *Political Liberalism*, cit., p. 36).

⁴³ “[A] continuing shared understanding on one comprehensive religious, philosophical, or moral doctrine can be maintained only by the oppressive use of state power” (RAWLS, J., *Political Liberalism*, cit., p. 37).

⁴⁴ “Para tratar con el mismo respeto a todos los ciudadanos, el Estado debe ser capaz de justificar ante cada uno de ellos las decisiones que toma, lo que no podrá hacer si favorece un concepto particular del mundo y del bien. Las razones que justifican su acción deben ser “laicas” o “públicas”, es decir, derivadas de lo que podríamos llamar una “moral política mínima” y potencialmente aceptables para todos los ciudadanos” (MACLURE, Jocelyn – TAYLOR, Charles, *Laicidad y libertad de conciencia*, Alianza, Madrid, 2011, p. 35).

⁴⁵ “When it comes to laying the basis for common political institutions, political liberalism invites us to search for grounds accessible to our reasonable fellow citizens, i.e., appealing to reasons and arguments arising out of our common experience and to “generally shared ways of reasoning and plain facts accessible to all”. There are upper bounds to how complex arguments can be, and **we should avoid the appeal to special metaphysical, philosophical, or religious doctrines**” [negritas mías] (MACEDO, Stephen, “In Defense of Liberal Public Reason: Are Slavery and Abortion Hard Cases”, en GEORGE, Robert P. – WOLFE, Christopher (eds.), *Natural Law and Public Reason*, Georgetown University Press, Washington DC, p. 22).

sostenga que el Estado debe usar su capacidad coercitiva en determinada circunstancia deberá justificar su pretensión con razones públicas que tengan sentido para todos sus conciudadanos, cualesquiera que sean sus creencias⁴⁶.

La idea de la “razón pública” es moderna: la concepción aristotélica tradicional, mantenida en la Antigüedad y la Edad Media, presuponía la homogeneidad cosmovisional de la sociedad, y entendía la política como una mera prolongación de la ética; la misión del Estado consistía en ayudar –y, si es necesario, obligar– a los hombres a vivir moralmente y realizar así plenamente la naturaleza humana⁴⁷. Las guerras de religión de los siglos XVI y XVII, sin embargo, hicieron patente que, en una Europa confesionalmente dividida, ya no podía darse por supuesto el consenso acerca de en qué consista la “plenitud humana”. Esto da lugar a una rebaja de las pretensiones del Estado: su tarea ya no reside en imponer una determinada concepción de la vida buena, sino en garantizar un espacio de convivencia neutral en el que personas con convicciones religiosas diversas puedan convivir en paz⁴⁸. El *ethos* aristotélico de la perfección cede así paso al *ethos* moderno de la paz civil: “lo importante no es qué religión sea la verdadera, sino cómo puedan los hombres convivir pacíficamente” (Michel de l’Hôpital). El Estado recorta sus aspiraciones: ya no pretende “hacer buenos a los hombres”, sino sólo garantizar el orden público. Y las diversas cosmovisiones en conflicto aceptan también cierto grado de autorrestricción: renuncian a ser respaldadas por la fuerza coactiva del Estado; asumen que tendrán que compartir el espacio público con *Weltanschauungen* rivales⁴⁹.

⁴⁶ “[T]here is a (moral) presumption against coercion. [...] [S]ince a citizen who supports a coercive law engages in an indirect kind of coercion, she ought to recognize that there is a moral presumption against her supporting that law” (EBERLE, Christopher J., *Religious Convictions in Liberal Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 90-91).

⁴⁷ “[E]s claro que la virtud debe ser el primer cuidado de un Estado que merezca verdaderamente este título [...]. Cuando [...] la unión [política] es sólo una simple liga contra la violencia, no hay ciudad [Estado]; las relaciones de la unión no son en este caso más que las que hay entre individuos aislados. Luego, evidentemente, la ciudad no consiste [sólo] en la comunidad de domicilio, ni en la garantía de los derechos individuales, ni en las relaciones mercantiles y de intercambio [...]. La ciudad es [además de todo lo anterior] la asociación del bienestar y de la virtud, para bien de las familias y de las diversas clases de habitantes, para alcanzar una existencia completa que se basta a sí misma” (ARISTÓTELES, *Política*, III, 5, Espasa-Calpe, Madrid, 1985, pp. 90-91).

⁴⁸ “The political ethos of constitutional democracy is the product of a long history of conflicts and struggles, in which much blood was shed [religious wars of the 16th and 17th centuries] [...] It was this experience of social conflict [...] which made people believe that the main task of public power was not to promote the achievement of a supreme good, but the avoidance of the supreme evil: civil war” (RHONHEIMER, Martin, “The Political Ethos of Constitutional Democracy and the Place of Natural Law in Public Reason: Rawls’s “Political Liberalism” Revisited”, *American Journal of Jurisprudence*, 50 (2005), p. 18).

⁴⁹ “[It is a] nuclear *political* ethic which is an ethic of responsibility: the readiness to renounce political implementation of what one considers the higher values in favor of what is *politically*

¿Qué actitud puede adoptar la Iglesia frente a esta doctrina? En principio, una actitud positiva. La Iglesia está interesada en participar en el debate rawlsiano, pues considera que la mayor parte de su doctrina moral se basa, precisamente, en “razones públicas” que cualquiera puede entender, crea o no en sus textos sagrados⁵⁰. El cristianismo ha confiado siempre en la capacidad de la razón humana para alcanzar la verdad moral, al margen de cualquier Revelación; la Iglesia estima que la mayor parte de su código moral es “ética natural” (y no “revelada”). En el Evangelio de San Lucas, Jesucristo exhorta a sus discípulos a servirse de su razón práctica: “¿Y por qué no juzgáis por vosotros mismos lo que es justo?” (Lc. 12, 57). San Pablo arguye que los paganos, pese a no conocer la Revelación, “tienen escrita la ley [moral] en sus corazones, dando testimonio su conciencia y acusándoles o defendiéndoles sus razonamientos” (Rom. 2, 15). Por eso Santo Tomás pudo después asumir la ética aristotélica, añadiéndole un suplemento trascendente, pero conservando gran parte de su estructura⁵¹. En definitiva, el cristianismo considera haber desarrollado su propia versión de la doctrina de las razones públicas muchos siglos antes que Rawls⁵²: es la idea de la *ley natural*: la verdad moral racional, válida no sólo para los que tienen fe, sino para todos los capaces de raciocinio⁵³. Como indicara Joseph Ratzinger en su debate con Jürgen Habermas, “el

more fundamental because it is supported by general interest and consensus. It establishes the priority of the politically indispensable over what, from a moral and religious point of view, is higher” (RHONHEIMER, M., “The Political Ethos ...”, cit., p. 19).

⁵⁰ La Iglesia está tan interesada en el diálogo con todos los hombres de buena voluntad (incluidos los no creyentes) que instituyó a tal efecto en 1964 el Consejo Pontificio para el Diálogo con los No Cristianos. La idea ratzingeriana del “Patio de los Gentiles” apunta en la misma dirección.

⁵¹ Cf. D’AGOSTINO, Francesco, “Ragione e bene umano”, en PERA, Marcello (ed.), *Libertà e laicità*, Cantagalli, Milán, 2006, p. 81 ss.

⁵² “[A]l igual que la concepción del uso público de la razón en Rawls y Habermas, la ley natural también pretende ser una suerte de lenguaje universal, o un punto de convergencia acerca de la cuestión del bien, y de los aspectos más relevantes de la convivencia civilizada” (GARZÓN VALLEJO, Iván, “El uso público de la razón en Rawls y Habermas: ¿Una reformulación laica de la ley natural?”, *pro manuscripto*). “If “public reason” is interpreted broadly (perhaps we could even say literally), then natural law theorists believe that natural law theory is nothing more or less than the philosophy of public reason” (GEORGE, R.P.-WOLFE, CH., “Introduction”, en *Natural Law and Public Reason*, cit., p. 2).

⁵³ Es la posición de Finnis: la “razón pública”, a primera vista, parece no ser otra cosa que lo que siempre se había llamado “Derecho natural” (otra cosa es que el desarrollo efectivo de la doctrina esconda “trampas” que terminarán marginando como cosmovisionalmente cargada la ley natural en su sentido clásico): “[According to Rawls’ doctrine of public reason] [T]he state’s lawmakers and other rulers (including voters) are entitled to impose as requirements only those practical principles which are accessible to all people whatever their religious beliefs or cultural practices. These are the principles (*communia rationis practicae*) which [...] are called in the tradition “natural law”, on the understanding that they are “natural” because, and only because, they are rational [...] and thus accessible to beings whose nature includes rational capacities” (FINNIS, John, “Abortion, Natural Law, and Public Reason”, en GEORGE, R.P.-WOLFE, CH.(eds.), *Natural Law and Public Reason*, cit., pp. 77-78).

Derecho natural ha constituido siempre la figura de pensamiento con la que la Iglesia en su diálogo con la sociedad secular y con otras comunidades de fe ha apelado a la razón común y ha buscado las bases para un entendimiento acerca de principios éticos en una sociedad secular pluralista⁵⁴. En su reciente discurso en el Bundestag, Benedicto XVI ha insistido en la idea según la cual “para el desarrollo de la humanidad, ha sido decisivo que los teólogos cristianos tomaran posición contra el Derecho religioso, que requiere la fe en la divinidad, y se pusieran de parte de la filosofía, reconociendo la razón y la naturaleza en su mutua relación como fuente jurídica válida para todos⁵⁵. En la polémica medieval acerca del fundamento último de la moralidad –¿lo bueno es bueno porque es ordenado por Dios, o es ordenado por Dios porque es bueno?– la postura genuinamente cristiana es, según el Papa, la de aquellos racionalistas que, como Santo Tomás, estimaron que en Dios el intelecto precede a la voluntad, y que por tanto Dios sólo podía ordenar aquello que es racional (frente a aquellos que, como Guillermo de Ockham, estimaban que Dios hubiese podido prescribir el homicidio, el adulterio y hasta el odio al propio Dios)⁵⁶. Pues el Dios cristiano es esencialmente razonable⁵⁷ y confiable: “no actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios⁵⁸”, señaló Benedicto XVI, citando a Manuel II Paleólogo, en su Discurso de Ratisbona.

⁵⁴ RATZINGER, Joseph, “Posicionamiento en la discusión sobre las bases morales del Estado liberal” <<http://cedes.iesp.uerj.br/PDF/06abril/anexo%20IV%20dossie.pdf>>.

⁵⁵ BENEDICTO XVI, “Discurso en el Parlamento Federal Alemán”, 22-09-2011 <<http://www.hazteoir.org/enlace/discurso-integro-benedicto-xvi-en-bundestag-aleman>>. En un sentido similar: “Las normas objetivas para una acción justa de gobierno son accesibles a la razón, prescindiendo del contenido de la Revelación” (BENEDICTO XVI, “Discurso en Westminster Hall”, 17-09-2010).

⁵⁶ El voluntarismo teónimo de Guillermo de Ockham se asemeja al del Islam: un Dios que es voluntad antes que razón; un Dios que hubiese podido ordenar cualquier cosa, que podría violar o cambiar sus propias leyes; un Dios infinitamente trascendente, imprevisible, temible y libérrimo: “[Para el voluntarismo bajomedieval: Escoto, Ockham] Dios habría podido crear y hacer lo contrario de lo que efectivamente ha hecho. Aquí se perfilan posiciones que pueden acercarse a las de Ibn Hazn [el interlocutor musulmán de Manuel Paleólogo] y podrían llevar hasta la imagen de un Dios arbitrario, que no está ligado siquiera a la verdad y al bien. La trascendencia y diversidad de Dios se acentúan de una manera tan exagerada, que incluso nuestra razón, nuestro sentido de la verdad y del bien dejan de ser un espejo de Dios, cuyas posibilidades abismales permanecen para nosotros eternamente inalcanzables [...]. En contraposición a esto, la fe de la Iglesia se ha atenido siempre a la convicción de que entre Dios y nosotros, entre su Espíritu creador y nuestra razón creada, existe una verdadera analogía” (BENEDICTO XVI, “Fe, razón y universalidad: Recuerdos y reflexiones” [Discurso de Ratisbona, 12-09-2006], en VVAA, *Dios salve la razón*, Encuentro, Madrid, 2008, p. 35).

⁵⁷ “Juan comenzó su Evangelio con las palabras “al principio era el Logos”. [...] Con esto, Juan nos ha entregado la palabra conclusiva sobre el concepto bíblico de Dios, la palabra con la que todos los caminos de la fe bíblica, a menudo arduos y tortuosos, alcanzan su meta, encuentran su síntesis” (BENEDICTO XVI, “Discurso de Ratisbona”, cit., p. 33).

⁵⁸ MANUEL II PALEÓLOGO, “Entretiens avec un Musulman, 7^e controverse”, *Sources Chrétiennes*, n. 115, París, 1966 [citado en “Discurso de Ratisbona”, cit., p. 32].

5. LA “RAZÓN PÚBLICA” CONTRA LA LEY NATURAL

¿Coincide pues la “laicidad rawlsiana” (espacio de discusión en el que sólo son admisibles las “razones públicas”) con la ley natural de la tradición (conjunto de preceptos morales discernibles por la mera razón, al margen de cualquier Revelación)? No. El propio Rawls parece afirmar (al menos, en un célebre pasaje de *El liberalismo político*)⁵⁹ que, en su opinión, la doctrina de la ley natural es *una más* entre las visiones del mundo omnicomprendidas que deben ser dejadas de lado cuando se argumenta públicamente. O sea: quien se refiere a la ley natural está invocando “creencias privadas”, que no debería intentar imponer a los demás⁶⁰.

⁵⁹ Es el pasaje en el que Rawls alude al “creyente racionalista que sostiene que estas creencias están abiertas al escrutinio racional y pueden ser plenamente establecidas por la razón”: vid RAWLS, J., *Political Liberalism*, cit., pp. 152-153. Rawls añade que el “creyente racionalista” no reconoce “el hecho del pluralismo razonable”; que él considere racionalmente demostrable el contenido de sus creencias no le da derecho a pedir que informen la legislación o las políticas públicas. La ambigüedad del pasaje estriba en el alcance que deba darse al término “estas creencias”. Tanto John Finnis como Robert P. George interpretan que Rawls se refiere aquí, no sólo a creencias estrictamente teológicas (sobre la Redención, la vida eterna, etc.), sino a todas las creencias profesadas por una persona religiosa: también las convicciones morales que el creyente considera que puede defender en términos de “ley natural”. Por tanto, Rawls estaría simplemente expulsando del debate público cualquier pretensión aducida por creyentes religiosos, incluso si ésta se basa en argumentos racionales supuestamente accesibles a todo el mundo: vid. FINNIS, John, “Abortion, Natural Law, and Public Reason”, cit., p. 79; cf. GEORGE, Robert P., “Public Reason and Political Conflict: Abortion and Homosexuality”, en GEORGE, Robert P., *In Defense of Natural Law*, Oxford University Press, Oxford, 2001, pp. 202-203. Martin Rhonheimer, en cambio, interpreta que el “creyente racionalista” al que se refiere Rawls (con una expresión ciertamente desafortunada y equívoca) es el integrista que considera que *la totalidad* de sus creencias religiosas (incluyendo, por ejemplo, las relativas a los sacramentos, la salvación, etc.) son racionalmente demostrables y, por tanto, deben ser asumidas por el Estado: “Such a “rationalist believer” is a person who wants a determined doctrine of salvation to be politically endorsed, thinks that the need of it can be rationally proven and, thus, is not disposed to find a politically common ground of cooperation with those who do not share his religious doctrines” (RHONHEIMER, M., “The Political Ethos ...”, cit., p. 35, n. 76). Lo cierto es que el párrafo de Rawls es confuso, pues habla de “los que creen que ciertas cuestiones son tan fundamentales que el aseguramiento de su regulación adecuada justifica la contienda civil” y que “la salvación de los que tienen determinada religión, e incluso de todo un pueblo, puede depender de ello” (*Political Liberalism*, p. 152). Al parecer, el “creyente racionalista” es excluido del debate público por creer que “algunas cuestiones son tan fundamentales” que no se puede transigir en ellas, estando justificado incluso el recurso a la violencia. Pero Rawls incurre indudablemente en una generalización infundada al dar por supuesto que todo “creyente racionalista” (todo fiel que considera que sus creencias son racionalmente defendibles) pertenece a esa variedad arriscada (que hubiera sido más oportuno llamar, quizás, “fundamentalista”: ¿está dando a entender Rawls quizás que todos los creyentes son fundamentalistas?).

⁶⁰ “Rawls’s recipe for dealing with the rationalist believer is to claim that they are “mistaken” in thinking that their beliefs can be “publicly and fully established by reason” – a claim that cannot reasonably be made by Rawls without looking [...] at the merits of the rationalist believers’ arguments as arguments” (FINNIS, J., “Abortion, Natural Law ...”, cit., pp. 79-80).

La concepción tradicional de la ley natural, por tanto, poseía una *extensión mayor* que la razón pública rawlsiana⁶¹. Ciertamente, tanto en el iusnaturalismo como en la teoría de la razón pública encontramos la idea de que es preciso poner entre paréntesis las divergentes convicciones sobre “lo último” (Dios, la salvación, la perfección, etc.) para convenir en un mínimo moral “penúltimo”. Así, a partir del siglo XVII, católicos y protestantes de inspiración liberal empiezan a poner entre paréntesis sus disputas sobre la justificación por la fe, la Iglesia, etc., para basar el Estado no confesional en una “ley natural” aceptable por todos: Locke puede escribir entonces que “la razón, que es la ley de la naturaleza, enseña a toda la humanidad que, siendo todos iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, su salud, su libertad o posesiones; pues todos los hombres son obra de un Hacedor omnipotente e infinitamente sabio”⁶². Aunque católicos y protestantes hayan renunciado a la imposición estatal de sus respectivas concepciones omnicomprendivas, existe aún un amplio denominador común moral, considerado neutral por ambas partes (y, por tanto, asumible por un Estado no confesional): las exigencias morales que dimanarían de la naturaleza humana y de la razón (eso sí, la razón y la naturaleza humana son normativas —y quizás ésta es la clave del asunto— porque son “obra de un Hacedor omnipotente y sabio”).

Pero el occidental postmoderno no tiene ya tan claro que quepa basar ninguna regla moral en “la naturaleza humana”⁶³. Desde el siglo XVIII se han sucedido corrientes filosóficas que han ido erosionando la confianza en la posibilidad de derivar imperativos morales de la naturaleza humana. Hume (y, más analíticamente, Moore) decretaron que no cabía extraer deber ser del ser. Kant intentó fundar una ética “depurada de antropología”. El historicismo y la antropología cultural pusieron bajo sospecha la idea de lo humano universal: lo que nos parece “natural” es en realidad producto de nuestro contexto histórico-cultural; lo que nos parece universal es de hecho particular. El existencialismo enseñó que el hombre carece de naturaleza y está “condenado a la liber-

⁶¹ “El uso público de la razón [a la manera de Rawls] pretende propiciar básicamente lo mismo que la ley natural, esto es, un acuerdo más o menos generalizado acerca de unos principios éticos y políticos fundamentales: se trata de una reformulación de la misma. [Pero] Es una reformulación escéptica [...] porque rechaza un aspecto básico común de todas las versiones de la ley natural: una concepción ética realista” (GARZÓN VALLEJO, I., “El uso público de la razón ...”, cit., p. 17).

⁶² LOCKE, John, *Two Treatises on Government* [1694], ed. de Peter Laslett, Mentor, Nueva York, 1965, p. 311.

⁶³ Resulta muy revelador el comentario del liberal rawlsiano Stephen A. Macedo que, refiriéndose a la afirmación de Locke según la cual los hombres, con independencia de sus creencias religiosas, podían convenir en ciertas reglas morales naturales (derecho a la vida, a la propiedad, etc.), señala: “The Lockean approach is promising, but the notion that all normal, mature people have access to an easily understood common morality now seems unconvincing” (MACEDO, Stephen A., “In Defense of Liberal Public Reason”, cit., p. 19).

tad” (llamado a construirse y (re)inventarse, sin libro de instrucciones ni tablas de la ley). La ideología de género afirmó que hasta la identidad sexual es un constructo cultural, no una determinación natural.

La idea de naturaleza humana se ha vuelto sospechosa, y esto explica que Rawls pretenda excluir de su consenso entrecruzado a... los que creen que la moral se basa en ella. El propio Benedicto XVI, tras afirmar que la Iglesia siempre ha intentado entenderse con los no creyentes en el lenguaje común del Derecho natural, reconoce que ese idioma resulta hoy cada vez más incomprendible: “este instrumento (la ley natural) se ha embotado”⁶⁴. En la naturaleza no se ve ya una plasmación de la razón y una instancia moral, sino un conjunto de mecanismos inertes y azares bioquímicos⁶⁵: “si se considera la naturaleza como [sólo] “un conjunto de datos objetivos, unidos unos a otros como causas y efectos”, entonces no se puede derivar de ella realmente ninguna indicación de carácter ético”⁶⁶. El Papa constata con decepción que “la idea del Derecho natural se considera hoy una doctrina católica más bien singular, sobre la que no vale la pena discutir fuera del ámbito católico, de modo que casi nos avergüenza hasta la sola mención del término”⁶⁷.

No pudiendo ya apelar a la naturaleza, ¿en qué se basará el “consenso entrecruzado” de la teoría rawlsiana de la razón pública? En una “razonabilidad” muy imprecisa y pleonásmica: una sociedad cosmovisionalmente plural necesita una constitución cuyos aspectos esenciales “se pueda esperar razonablemente que sean aceptados por todos los ciudadanos a la luz de principios e ideales de su razón humana común”⁶⁸. Y en un no menos vagaroso criterio de *reciprocidad*: los ciudadanos “deben estar dispuestos a explicarse unos a otros

⁶⁴ RATZINGER, Joseph, “Posicionamiento en la discusión sobre las bases morales del Estado liberal”, cit.

⁶⁵ “[L]a naturaleza, en otro tiempo concebida como instancia inteligible a la luz de un orden teleológico metafísico, al cual cabía remitir el sentido último de nuestro obrar, se concibe ahora restrictivamente como una instancia fáctica, no poseedora de más inteligibilidad que la proyectada trabajosamente sobre ella por la misma razón humana” (GONZÁLEZ, Ana Marta, “El fundamento de la ley natural”, en TRIGO, Tomás (ed.), *En busca de una ética universal: Un nuevo modo de ver la ley natural*, Eunsa, Pamplona, 2010, p. 148).

⁶⁶ BENEDICTO XVI, “Discurso en el Parlamento Federal Alemán”:

<<http://www.hazteoir.org/enlace/discurso-integro-benedicto-xvi-en-bundestag-aleman>>. “Una concepción positivista de la naturaleza, que comprende la naturaleza de modo puramente funcional, como las ciencias naturales la explican, no puede crear ningún puente hacia el ethos y el Derecho” (ibidem). En un sentido similar: “La idea de Derecho natural presupone un concepto de naturaleza en que naturaleza y razón se compenetran, en el que la naturaleza misma se vuelve racional. Y tal visión de la naturaleza se fue a pique con la victoria de la teoría de la evolución. La naturaleza como tal no sería racional [...]. Éste es el diagnóstico que desde la teoría científica se nos hace, y que hoy se nos antoja casi incontrovertible” (RATZINGER, Joseph, “Posicionamiento en la discusión ...”, cit.).

⁶⁷ BENEDICTO XVI, “Discurso en el Parlamento Federal Alemán”.

⁶⁸ RAWLS, John, *Political Liberalism*, cit., p. 137.

las bases de sus pretensiones [jurídicas y políticas] en términos que cada uno de ellos pueda razonablemente esperar que los otros sean capaces de aceptar como coherentes con su libertad e igualdad”⁶⁹. Por tanto, el mínimo moral “penúltimo” ya no está formado –como en la ley natural– por “lo que contribuye a realizar la naturaleza humana”, sino simplemente por “lo que cada uno puede razonablemente esperar que los demás aceptarán”.

Se comprende enseguida que este criterio de reciprocidad es aun mucho más evanescente que el (ya de por sí vago) concepto de naturaleza humana en que el iusnaturalismo intentó fundar su propuesta de un mínimo moral transconfesionalmente asumible. Los teóricos de la ley natural sostuvieron que lo aceptable por todos (cualesquiera que fueran sus creencias religiosas) era lo coherente con la naturaleza humana; los teóricos de la razón pública vienen a decir que lo aceptable por todos es... lo aceptable por todos (“lo que se puede razonablemente esperar que todos aceptarán”). El secreto descifrado del liberalismo político rawlsiano resulta ser una burda tautología. ¿Quién definirá los límites de “lo que se puede esperar que otros aceptarán”? ¿Con arreglo a qué criterios?

Como indica agudamente John Finnis, no queda claro si, al señalar que sólo son aducibles en el espacio público las tesis que “se puede razonablemente esperar que todos aceptarán”, Rawls se está refiriendo a alguna propiedad lógica de éstas, o a una mera conjetura demoscópico-predictiva sobre su esperable grado de popularidad⁷⁰. Stephen Macedo interpreta el criterio rawlsiano de reciprocidad en el sentido de que no deben ser admitidas en el debate político aquellas argumentaciones que resulten “demasiado complejas” para ser entendidas por una persona común, o bien estén basadas en “presupuestos que puedan ser razonablemente rechazados por aquellos que tienen convicciones religiosas y filosóficas diferentes”⁷¹. Pero esto no nos lleva mucho más lejos: como indican Robert P. George y Christopher Wolfe, todo hace pensar que surgirán discrepancias acerca de lo que deba considerarse “demasiado complejo” o “basado en presupuestos no aceptables por todos”; discrepancias que simplemente duplicarán las diferencias morales de fondo (por ejemplo, el ciudadano pro-aborto sin duda considerará “demasiado complejos” y “basados

⁶⁹ RAWLS, J., *Political Liberalism*, cit., p. 218.

⁷⁰ “When one says of a thesis, “all may reasonably be expected to endorse it”, is one predicting the behavior of people or assessing the rational strength of the thesis?” (FINNIS, J., “Abortion, Natural Law, and Public Reason”, cit., p. 79).

⁷¹ “When it comes to justifying the most fundamental political principles [...] there are good reasons to discount those arguments that are extremely difficult to assess [...] [or are based on] grounds that could be reasonably rejected by people who hold differing religious and philosophical ideals” (MACEDO, S.A., “In Defense of Liberal Public Reason”, cit., p. 23).

en presupuestos no compartibles por todos” los argumentos del ciudadano pro-vida, y viceversa)⁷².

6. LA RAZÓN PÚBLICA COMO LEY DEL EMBUDO

Se abre así paso la sospecha de que el requisito de “publicidad” funcione como una especie de filtro previo que permite a los “progresistas” (Rawls lo era)⁷³ impedir la llegada al espacio público de los argumentos conservadores, consiguiendo así su desactivación preventiva: ahorrándose, por tanto, el esfuerzo de refutarlos sustantivamente⁷⁴ (Rawls insiste en que los argumentos cosmovisionalmente cargados no son descartados por la razón pública en tanto que falsos, sino en tanto que no asumibles por todos)⁷⁵. Si, mediante argucias “reglamentarias” (la supuesta carga cosmovisional y consiguiente no-publicidad de, por ejemplo, las tesis pro-vida y pro-familia), el progresista consigue que el teórico conservador ni siquiera suba al ring, se alza directamente con la victoria en el combate... sin necesidad de asestar un solo golpe (sin necesidad de entrar en debate sustantivo sobre la verdad o falsedad –y no ya sobre la publicidad- de los argumentos conservadores)⁷⁶. Quizás porque sabe que es un combate en el que llevaba todas las de perder⁷⁷.

⁷² “People’s disagreements about what is or is not “too complex” or “publicly accessible” will almost certainly replicate their substantive moral disagreement regarding the underlying matters in dispute” (GEORGE, R.P. – WOLFE, CH., “Natural Law and Public Reason”, en *Natural Law and Public Reason*, cit., pp. 52-53).

⁷³ “Public reason is a doctrine promoted by Rawls and other liberals –indeed, by people whose liberalism is not merely “political”, in Rawls’s terms, but also “comprehensive”- and it almost always has the effect of making the liberal position the winner in morally charged political controversies” (GEORGE, R.P. – WOLFE, CH., “Introduction”, en *Natural Law and Public Reason*, cit., pp. 1-2).

⁷⁴ “*Political Liberalism* is a vast elaboration [...] of *A Theory of Justice*’s [...] thin theory of the good [...], a device whose entire motivation is to ensure that (a) the Original Position construct will yield principles in line with Rawls’s settled political opinions [...], and (b) Rawls will not have to offer a defense of those opinions against the criticism that they contradict certain truths about human good” (FINNIS, J., “Abortion, Natural Law ...”, cit., p. 81).

⁷⁵ “[T]his reply does not say, for example, that the doctrine *extra ecclesiam nulla salus* is not true. Rather, it says that those who want to use the public’s political power to enforce it are being unreasonable. That does not mean that what they believe is false” (RAWLS, J., *Political Liberalism*, cit., p. 138).

⁷⁶ “Critics of [Rawlsian] anti-perfectionism suspect that it represents a kind of philosophical sleight of hand designed to induce dissenters from substantive liberal moral beliefs to accede to liberal hegemony in matters of public policy pertaining to issues such as abortion and homosexuality” (GEORGE, R.P., “Public Reason and Political Conflict”, cit., p. 197).

⁷⁷ El propio Rhonheimer (menos crítico con el liberalismo rawlsiano que Finnis o George) reconoce que en la doctrina de las razones públicas puede haber algo de reacción defensiva frente a argumentos potentes y estrictamente racionales de la Iglesia en materia de bioética o familia (como no se los puede refutar, se intenta descalificarlos como “no públicos”): “It is interesting and

Esta sospecha se ve confirmada cuando, en una célebre nota al pie de la primera edición de *Political Liberalism*, Rawls escoge la regulación del aborto como ejemplo práctico de aplicación de su razón pública “cosmovisionalmente neutral”. Y simplemente decreta que “cualquier equilibrio razonable entre los valores en conflicto [...] ofrecerá a la mujer el derecho a decidir si interrumpe o no su embarazo durante el primer trimestre”. El único argumento que ofrece para ello –¡una sola frase!– es que “en esta etapa temprana de la gestación, el valor político de la igualdad de las mujeres prevalece [sobre cualesquiera otros]”. Con este *fiat* solventa la razón pública rawlsiana la compleja controversia bioética sobre el derecho a la vida del *nasciturus*. Añade que “un equilibrio razonable puede proporcionarle también [a la mujer] este derecho [a interrumpir su embarazo] más allá del primer trimestre, al menos en ciertas circunstancias”. Y concluye afirmando que “cualquier doctrina omnicomprensiva que conduzca a [...] [una regulación] que excluya ese derecho [al aborto] es, en esa medida, irrazonable; y, dependiendo de los detalles de su formulación, puede ser también cruel y opresiva”⁷⁸.

Resulta especialmente revelador que Rawls presuponga que cualquier propuesta de regulación que no incluya el reconocimiento del derecho al aborto se basa en alguna “doctrina omnicomprensiva” (y que dicha doctrina es, en la medida en que cuestione el aborto, “irrazonable, cruel y opresiva” [¡!])⁷⁹. El “filtro previo” ha sido activado: Rawls, en definitiva, está diciendo que la postura pro-vida está “cosmovisionalmente cargada” (se apoya en presupuestos metafísicos no compartidos por todos). Esta insinuación es muy importante, porque prefigura el clásico “argumento” del bando pro-aborto: “los pro-vida intentan imponer sus creencias religiosas privadas a toda la sociedad”. Rawls y los pro-abortistas dan por supuesto que la tesis pro-vida se apoya necesariamente en razones religiosas (quizás, la creencia en que Dios insufla un alma en el embrión en el momento de la concepción). Pero el bando pro-vida no suele utilizar argumentos religiosos: es perfectamente capaz de desplegar una argumentación laica, basada en hechos científicos⁸⁰ (por ejemplo: en

⁷⁸ RAWLS, J., *Political Liberalism*, cit., pp. 243-244, n. 32.

⁷⁹ Afortunadamente, Rawls perdona la vida a las doctrinas omnicomprensivas (por ejemplo, el cristianismo) que condenan el aborto, señalando que, aunque sean “irrazonables y crueles” en dicho asunto, pueden no serlo en otros: “However, a comprehensive doctrine is not as such unreasonable because it leads to an unreasonable conclusion in one or even in several cases. It may still be reasonable most of the time” (RAWLS, J., op.cit., p. 244, n. 32).

⁸⁰ En el siglo XIX, la presión en favor de una mayor severidad en el tratamiento penal del aborto

el embrión están ya –genéticamente codificadas– todas las características del individuo; ¿acaso puede depender la dignidad de la persona de su tamaño o grado de maduración?, etc.)⁸¹.

La falaz imputación de una inexistente “carga confesional” es, pues, el expediente que permite a los filósofos “progresistas” mantener los potentes (y laicos) argumentos pro-vida fuera del espacio público. Decretar que el argumento del adversario no es suficientemente “público” permite al “progresismo” imponer su propia solución, sin tener que refutar aquél; la ley del embudo rawlsiano le permite eludir el debate racional de fondo sobre el aborto⁸². La poderosa tesis pro-vida es descartada, no en tanto que falsa, sino en tanto que “no pública”.

La contrapartida de esta imputación falaz de confesionalidad es la ceguera frente a los presupuestos cosmovisionales de las propias posturas (cándidamente tenidas por “neutrales”)⁸³. Si el progresista insiste en considerar que la posición pro-vida requiere, en el fondo, la creencia en Dios (aunque la argumentación pro-vida típica no invoque a Dios en ningún momento)... con igual derecho puede el conservador conjeturar que la posición pro-aborto se basa en una cosmovisión ateo-materialista que no es aceptada por todos los ciudadanos⁸⁴. En efecto, para el materialismo la vida es un capricho de la química del vino, no de las iglesias, sino de las asociaciones médicas y científicas, a medida que se producen nuevos descubrimientos sobre la fecundación y el desarrollo embrionario: “The U.S. statutes against abortion have a non-sectarian history. They were put on the books when Catholics were a politically insignificant minority [...] even the Protestant clergy was not a major factor in these laws. Rather, the laws were an achievement of the American Medical Association. [...] In 1827, Von Baer determined fertilization to be the starting point of individual human life. By the 1850s, medical communities were advocating legislation to protect the human unborn. In 1859, the American Medical Association protested legislation which protected the human unborn only after “quickening”” (NATHANSON, Bernard, citado en MURTI, Vasu, *The Liberal Case Against Abortion*, R.A.G.E. Media, 2006, pp. 7-8).

⁸¹ Perdón por la autocita: “El argumento según el cual la dignidad del ser humano no puede depender de su tamaño, ni de su forma, ni de su grado de maduración, ni de sus capacidades... no tiene nada de confesional. O el ser humano es inviolable en todas las etapas de su vida (en la salud y en la enfermedad, en el seno materno y en el lecho de la agonía), o no lo es en ninguna: este razonamiento tiene que ver con la lógica, y no con verdades reveladas” (CONTRERAS, F.J., “¿Por qué la izquierda ataca a la Iglesia?”, en CONTRERAS, Francisco José – POOLE, Diego, *Nueva izquierda y cristianismo*, Encuentro, Madrid, 2011, p. 87).

⁸² “[Rawls] asserts not merely that pro-life arguments are mistaken, but that they could not possibly be proper grounds for political action such as voting. And he claims to be able to say all this without inspecting the comprehensive doctrine(s) he condemns [...]. **Instead of joining in the rational debate about abortion, he sidetracks and short-circuits it** by simply declaring that “all reasonable people are expected to agree” that healthy women have the right to kill a child during the first three months [...]” (FINNIS, J., “Abortion, Natural Law ...”, cit., p. 82).

⁸³ “[Rawls’s footnote on abortion] seems plainly, if silently, to import into the analysis of the question a range of undefended beliefs of precisely the sort that “political liberalism” is supposed to exclude” (GEORGE, R.P., “Public Reason and Political Conflict”, cit., p. 207).

⁸⁴ “No hay propuesta civil que no se fundamente directa o indirectamente en alguna convicción;

carbono, y la humanidad sólo una especie animal con un cerebro algo más complejo. Si los hombres son sólo animales aventajados, ¿por qué no eliminarlos cuando todavía son muy pequeños y su llegada al mundo puede representar un engorro?

Por tanto, puestos a sospechar raíces cosmovisionales implícitas en las diversas posturas sobre el aborto, el pro-abortismo no es en absoluto más “neutral” que la tesis pro-vida⁸⁵. El problema estriba en que el abortista no suele ser consciente de sus propios presupuestos metafísicos: el “progresista” medio no es consciente de que el materialismo ateo es *también* una filosofía omnicompreensiva, una cosmovisión, una “religión”. El materialismo es, en definitiva, una creencia, una explicación sobre el sentido de la vida y de la realidad (el universo surgió de la nada porque sí; existimos por azar; la muerte física es el final de todo, etc.) y que, en este sentido, es tan “cosmovisional” como puedan serlo las religiones organizadas⁸⁶. Pero el ateo no suele ser consciente de sus propias creencias: considera la ausencia de cualquier propósito en la creación, la posición epifenoménica de la especie humana en un universo en última instancia inhóspito y absurdo, etc., no como opiniones filosóficas suyas, sino como la expresión del “sentido común” neutral, accesible a todos. En realidad, el progresista ateo tiende a arrogarse el monopolio de la racionalidad⁸⁷. Está dispuesto a tolerar que esos atrasados creyentes religiosos

[...] ha de considerarse irrelevante que ésta tenga o no parentesco religioso” (OLLERO, Andrés, España, ¿un Estado laico?, Civitas, Madrid, 2005, p. 26). Que los ateos también tienen creencias se ha visto confirmado —en el nivel de la jurisprudencia constitucional— por las sentencias que reconocían las “convicciones filosóficas” (y no sólo las religiosas) como fundamento para la objeción de conciencia al servicio militar (por ejemplo, STC 15/1982: cf. OLLERO, A., op.cit., p. 27).

⁸⁵ “[Rawls claims] that those who enforce their view [that unborn babies must not be treated as equal to adults in basic rights] [...] are not imposing their own “comprehensive doctrine”, whereas those who insist that the baby a day before birth is entitled to the same protection are. Of course, this sort of selective inattention to the strongly substantive and controversial character of self-styled liberal theories is very characteristic of such theories” (FINNIS, J., “Abortion ...”, cit., p. 90).

⁸⁶ Es decisivo poner de manifiesto el carácter “religioso *lato sensu*” del materialismo: “[Religion] is a set of beliefs that explain what life is all about, who we are, and the most important things that human beings should spend their time doing. For example, some think that this material world is all there is, that we are here by accident and when we die we just rot, and therefore the important thing is to choose to do what makes you happy [...]. Though this is not an explicit, “organised” religion, it contains a master narrative, an account about the meaning of life along with a recommendation for how to live [...]. [I]t is a set of faith-assumptions about the nature of things. It is an implicit religion. Broadly understood, faith in some view of the world and human nature informs everyone’s life” (KELLER, Timothy, *The Reason for God*, Hodder & Stoughton, Londres, 2008, p. 15).

⁸⁷ La pose de aparente respeto hacia las cosmovisiones religiosas encubre mal —en Rawls— una actitud de condescendencia hacia la religión, considerada en el fondo como dogmatismo irracional del que no puede esperarse ninguna aportación positiva a la cosa pública: “[Para Rawls] la razón religiosa o bien llega a las mismas conclusiones que la secular, y entonces es superflua, o bien

mantengan sus supersticiones... siempre que no tengan el atrevimiento de querer influir en la política. El ateo, que acusa siempre al teísta de “pretender imponer sus creencias a toda la sociedad”, se reserva el derecho de imponer las suyas... porque no las considera creencias, sino datos indiscutibles y “neutrales”.

La doctrina de las razones públicas –al menos, en su inicial versión rawlsiana– resulta ser, así, un juego trucado que parece diseñado para imponer la visión materialista del mundo, so capa de exquisita neutralidad⁸⁸. Su aplicación en la sociedad actual es sesgada y asimétrica, con un efecto doble: 1) se presupone inspiración religiosa en argumentaciones de Derecho natural que no apelan en ningún momento a lo trascendente, y 2) se invisibiliza la inspiración ateo-materialista de tesis morales y jurídico-políticas que reclaman para sí tramposamente la vitola de “neutrales”.

El primero de estos efectos es especialmente inquietante, pues equivale en la práctica a una marginación definitiva de los creyentes de los debates públicos: en cualquier afirmación o pretensión suya –aunque sea formulada en términos impecablemente laicos– se sospechará una inspiración religiosa de fondo que supuestamente vicia su carácter “público”⁸⁹. El laicista presupone que la argumentación racional-laica que el ciudadano religioso pueda desplegar no es sino un insincero envoltorio, una racionalización impostada del dogma que su Iglesia le impone⁹⁰. Pero, por esta vía, llegaríamos a la imposibilidad de defender en la plaza pública (aunque sea con argumentos laicos) cualquier tesis que coincida con el magisterio eclesiástico⁹¹: la “laicidad” del

llega a conclusiones contrarias, y entonces es peligrosa” (TAYLOR, Charles, “Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo”, en VVAA, *El poder de la religión en la esfera pública*, cit., p. 53). “[En Rawls subyace] una distinción específicamente epistémica: el pensamiento religioso es de alguna manera menos racional que el puramente “secular”” (op.cit., p. 54).

⁸⁸ “What in this definition is called a “neutral” public space would in reality be a public space from which all religious symbols, views, opinions, must be removed. In actual fact, therefore, such a “neutral” public space would not be neutral at all: it would accommodate the ideology of atheism and exclude all others” (Observatory on Intolerance and Discrimination Against Christians in Europe, “Religion in Society: A Memorandum to the RELIGARE Project” <http://www.intoleranceagainstchristians.eu/fileadmin/user_upload/Amicus_Curiae_Brief_ECHR_Chaplin_and_Eweid_a_Submission_ODIAC_Sept_12_2011.pdf>).

⁸⁹ “[Secularists] have a nasty tendency of dismissing as “religious” (and hence “irrational”) any and every argument that does not converge with their own (i.e. “humanist”) point of view. In reality, however, those unwelcome arguments are usually not based on any religious belief at all, but on pure reason [...]” (Observatory on Intolerance Against Christians, “Religion in Society”, cit.).

⁹⁰ “[Es] discriminatorio pretender descalificar en el debate civil a determinados ciudadanos sobre los que, pese a no recurrir a argumentos religiosos, se proyecta la inquisitorial sospecha de que puedan estar asumiéndolos como fundamento último de su legítima convicción” (OLLERO, A., *España, ¿un Estado laico?*, cit., p. 28).

⁹¹ ¿Acaso habría que excluir de la plaza pública todas las posiciones morales y políticas que hayan tenido históricamente origen en la religión?: “The Bible says: “You shall not steal”. Should we get rid of our laws against stealing because they impose a Judeo-Christian morality? Shall we invali-

razonamiento no será tomada en serio; se insistirá en ver en el ciudadano creyente un mero portavoz del dogma religioso⁹². Andrés Ollero ha llamado “clericalismo” a esta deformación: es la presuposición de que el ciudadano religioso es incapaz de pensar por sí mismo⁹³, de razonar en términos “auténticamente laicos”, y se limita a repetir lo que la jerarquía de su iglesia le ordena que diga⁹⁴.

Una actitud verdaderamente neutral, en cambio, sería una que admitiese que algo puede ser verdad... incluso si es defendido por la Iglesia⁹⁵: “la gestación religiosa de una propuesta ética no resta necesariamente racionalidad a su contenido”⁹⁶. Por ejemplo, la definición del matrimonio como la asociación vitalicia de un hombre y una mujer no es un dogma religioso: en realidad, precede históricamente al cristianismo y se apoya en una serie de hechos biológicos y sociales difícilmente cuestionables (sólo la unión del hombre y la mujer es fecunda; el período de inmadurez infantil es muy prolongado en la especie humana: de ahí, la necesidad de padres educadores; añádase la conveniencia –certificada por la psicología– de disponer de un referente masculino y otro femenino)⁹⁷. En el ambiente actual, sin embargo, la definición heterose-

date all moral standards that are founded on religious principles? If we did, what standards would be left?” (ALCORN, Randy, *ProLife Answers to ProChoice Arguments*, Multnomah Publishers, Sisters (Or.), 2000, p. 167).

⁹² “A pesar de que también los católicos –y la Iglesia misma– proponen políticas y legislaciones que resultan sustancialmente justificables conforme a una razón pública laica, los “laicos” [laicistas] se empeñan en considerarlas “no laicas”; y, por tanto, tampoco generalizables o aptas para ser impuestas mediante el proceso democrático. ¿Y por qué dicho empeño? Pues únicamente porque son planteadas por ‘católicos’” (RHONHEIMER, M., *Cristianismo y laicidad*, cit., p. 126).

⁹³ Un ejemplo entre muchos posibles: Manuel Atienza protestaba en un artículo de 2002 contra la presencia en la Comisión Nacional de Reproducción Humana Asistida de “católicos más o menos aguerridos”, pues “la experiencia me ha llevado a pensar [...] que la función fundamental de la bioética debería ser la de luchar contra el prejuicio, que en esta materia tiene casi siempre un origen religioso” (ATIENZA, Manuel, “Investigación con preembriones y arbitrariedad”, *El País*, 20-05-2002).

⁹⁴ “[Los laicistas tienden a no] ver en los creyentes auténticos ciudadanos, sino una mera disciplinada *longa manus* de su jerarquía [eclesiástica] [...]. [Esta actitud] niega en la práctica la condición de ciudadano al creyente. Si dice algo, habría que dar por supuesto que es porque desde arriba le han dicho que lo diga. Se lo discrimina con ello, al negarle toda capacidad de pensar por cuenta propia [...]” (OLLERO, A., *España, ¿un Estado laico?*, cit., pp. 58-59).

⁹⁵ Como indica Martin Rhonheimer, el hecho de que determinada tesis razonable (el derecho del *nasciturus* a vivir; el matrimonio como unión de hombre y mujer) haya sido defendida históricamente por alguna(s) religión(es) no debe llevar a dudar de la razonabilidad de la tesis... sino, al contrario, a acreditar la sensatez de las religiones que la defendieron (vid. RHONHEIMER, M., “The Political Ethos ...”, cit., p. 55).

⁹⁶ OLLERO, Andrés, “Poder o racionalidad: La religión en el ámbito público”, 25th IVR World Congress, Frankfurt am Main, 2011 (citado *pro manuscripto*).

⁹⁷ “Cuando solicitamos que el matrimonio [heterosexual] sea considerado por las leyes como origen de la familia, no estamos pidiendo que se admita en el Código Civil un prejuicio cristiano [...]; no estamos intentando imponer una moral, sino constatar que es a partir del momento en que

xual del matrimonio –una definición en la que concordaba todo el mundo, creyentes o no, hasta hace pocos años⁹⁸– empieza a ser vista como reaccionaria y propia sólo de fanáticos religiosos⁹⁹. De nuevo, este desarrollo estaba ya prefigurado en la versión rawlsiana de la doctrina de las razones públicas: en “La idea de razón pública revisitada”, Rawls afirma que “la concepción política de la justicia no requiere ninguna forma particular de familia (monógama, heterosexual, o de otro tipo)”¹⁰⁰. Es decir, Rawls descarta que sea posible un consenso cosmovisionalmente neutral sobre la caracterización heterosexual y monógama del matrimonio; presupone, pues, que quien defienda esta fórmula lo hace por razones religiosas. En esto se aparta, una vez más, de la tradición iusnaturalista, que siempre consideró a la familia como una institución fundada en la naturaleza, más allá de cualquier credo religioso.

7. ¿QUÉ HACER?

¿Deberíamos, pues, desechar como inevitablemente torticera la idea de la “razón pública”? Creo que debe rechazarse la versión hoy imperante, que extrema asimétricamente la exigencia de incontaminación cosmovisional sólo hacia el flanco religioso (o, si se prefiere, hacia el lado de la religión teísta, mientras pasa por alto la contaminación de la “religión” atea)¹⁰¹. La equidad

un hombre y una mujer comparten su vida cuando se crea aquello que beneficia a toda la sociedad: el ambiente para la nueva vida” (BLANCO, Benigno, *En defensa de la familia*, Espasa, Madrid, 2010, p. 28).

⁹⁸ “Marriage as a conjugal union of man and woman [...] was historically understood by believers and non-believers alike to be the most basic institution in society” (GEORGE, Robert P. – COLSON, Charles – GEORGE, Timothy, “Manhattan Declaration: A Call on Christian Conscience”, 2009 <<http://manhattandeclaration.org/the-declaration/read.aspx>>).

⁹⁹ Por ejemplo, las agencias católicas de adopción han sido cerradas en Gran Bretaña por negarse a tramitar adopciones para parejas homosexuales. Y en Suecia, la exhibición en 2007 de unas pancartas publicitarias que simplemente exhibían las palabras “padre, madre, hijos” bajo la imagen de un hombre, una mujer y unos niños ocasionó una estridente polémica nacional: muchos criticaron la campaña como “intolerante” e “irrespetuosa hacia los homosexuales”. Vid. CONTRERAS, Francisco José, “Cristofobia y antidiscriminación”, CEU Ediciones, Madrid, 2010, pp. 1-2. Sobre el tema, vid. también KUGLER, Martin y Gudrun (eds.), *Exiting a Dead End Road: A GPS for Christians in Public Discourse*, Kairos Publications, Viena, 2010.

¹⁰⁰ “[N]o particular form of family (monogamous, heterosexual, or otherwise) is required by a political conception of justice [...]” (RAWLS, John, “The Idea of Public Reason Revisited”, en *The Law of Peoples, with “The Idea of Public Reason Revisited”*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1999, p. 157, n. 60). Rhonheimer critica: “Rawls seems to intentionally overlook the obvious: that without heterosexual reproductive acts there is nothing like “family life” and “education of children” – because there are no children” (RHONHEIMER, M., “The Political Ethos ...”, cit., p. 45).

¹⁰¹ “La razón de ser de la neutralidad estatal es evitar favorecer o perjudicar no sólo posturas religiosas, sino cualquier postura básica, religiosa o no. No podemos favorecer el cristianismo frente al Islam, pero tampoco la fe religiosa frente a la increencia religiosa, ni viceversa” (TAYLOR,

podría restablecerse de dos formas: o bien aplicando a rajatabla el requisito de incontaminación cosmovisional en ambas direcciones (hacia el teísmo y hacia el materialismo), o bien rebajando o suprimiendo dicho requisito.

Ahora bien, en el primer caso podríamos encontrarnos con un espacio público vacío de argumentos. En efecto, no está claro que, al menos en algunos asuntos (por ejemplo, los bioéticos), sea posible conseguir la asepsia cosmovisional que prescribe la doctrina de las razones públicas¹⁰². Quizás la tradición iusnaturalista sobrevaloró la posibilidad de un *common ground* moral entre la perspectiva teísta y la materialista; quizás las consecuencias morales de la existencia o inexistencia de Dios sean mayores de lo que queremos reconocer, convirtiendo ambas perspectivas en inconmensurables¹⁰³.

Parece, pues, más sensata la segunda opción: atenuar el rigor de la exigencia de neutralidad cosmovisional. Pero no suprimirla totalmente: podría seguir habiendo un filtro previo que, como indica Robert P. George, excluyera, por ejemplo, el mero argumento de autoridad (“esto es así porque así lo dice mi líder religioso o político, o mi libro sagrado”), o la apelación a “revelaciones privadas”, o a supuestos conocimientos esotéricos accesibles sólo a una élite¹⁰⁴. Este filtro rebajado, sin embargo, no proscibiría la argumentación

CH., “Por qué necesitamos una redefinición ...”, cit., p. 41).

¹⁰² Quizás, por ejemplo, en el asunto del aborto no hay neutralidad cosmovisional posible: “[The legal regulation of abortion] cannot [...] be established without engaging the deep moral and metaphysical questions on the basis of which people divide over the question of abortion” (GEORGE, R.P., “Public Reason and Political Conflict”, cit., p. 213). “[P]olitical liberalism does not provide a workable alternative to the conflict of comprehensive views on such [bioethical] questions. On the contrary, law and policy in this area [...] will inevitably be shaped by people’s ideas about the truth of the moral and metaphysical claims at stake [...] the conflict of comprehensive views is unavoidable” (GEORGE, R.P., op.cit., pp. 217-218).

¹⁰³ “Si Dios no existe, todo está permitido” (Fiodor Dostoyevski) (“Ethics, if it is anything, is supernatural” (WITTGENSTEIN, Ludwig, “Lecture on Ethics”, *Philosophical Review*, 74 (1965), p. 6). “[Algo] [T]endría que repensarse en la ética hoy, una ética fantasmal y apologetica que ya aburre, agobia, con tanto y tan reiterado civilismo, dialogismo y consensualismo práxico: el único basamento fuerte de la ética es –y ha sido siempre– la religión, Dios mismo; otra cosa es la legalidad positiva, pero los preceptos éticos, modélicamente, son mandatos divinos; sin creencias de base –siempre religiosas en definitiva– no hay ética digna de ese nombre” (MUÑOZ, Jacobo –REGUERA, Isidoro, “Introducción”, en WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza, Madrid, p. XXV, nota 50). “[U]na cosa no puede conseguir el hombre sin religión [...]: fundar la incondicionalidad y universalidad de una obligación ética. Sigue siendo dudoso por qué he de atenerme incondicionalmente [...] a determinadas normas, incluso cuando se oponen frontalmente a mis intereses. ¿Y por qué no lo hacen todos? ¿De qué sirve, en definitiva, una moral si no todos la siguen? [...] Y tampoco una independiente “naturaleza humana” abstracta o una “idea del hombre” (como instancia fundante) podría obligar incondicionalmente a algo. Ni siquiera un “deber de supervivencia de la humanidad” puede probarse con rigor racional. [...] ¿Por qué ha de existir una humanidad, por qué ha de respetarse la herencia genética, por qué ha de haber vida en general?” (KÜNG, Hans, *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid, 1992, p. 73).

¹⁰⁴ “The alternative, we suggest, is to expand the concept to a genuine, broad –i.e., not arbitrarily

de raíz religiosa en cuanto tal: las conclusiones éticas derivables de la idea de que la especie humana, en lugar de un accidente bioquímico-evolutivo, sea la criatura favorita de una Inteligencia eterna, fundamento de todo lo existente. Pues esta hipótesis (que el mundo venga de una Inteligencia eterna, en lugar de haber surgido inexplicablemente de la nada) es, como mínimo, tan razonable como su contraria¹⁰⁵: ningún autoinvestido árbitro laicista de la razonabilidad puede expulsar de la plaza pública a los que así piensan.

truncated idea of public reason" (GEORGE, R.P.-WOLFE, CH., "Natural Law and Public Reason", cit., p. 70). "[Such a broadened public reason] would indeed require citizens and policy-makers to justify their political action by appeal to principles of justice [...] accessible to their fellow citizens by virtue of their "common human reason". [...] [But it would not] exclude religious views as such. What it would exclude, rather, as grounds of policymaking, are appeals to sheer authority (religious or otherwise) or to "secret knowledge", or to the putative truths revealed only to an elite, and not available, in principle, to rational persons as such" (GEORGE, R.P. "Public Reason and Political Conflict", cit., p. 221). En un sentido similar, Iván Garzón se pronuncia por "una hermenéutica amplia de la razón pública, que permita el debate de las distintas posturas [omni]comprensivas [...] sin arbitrarias discriminaciones previas de algunas doctrinas ni de los temas en disputa" (GARZÓN, I., "Los dilemas del carácter público ...", cit., p. 63).

¹⁰⁵ Vid. SOLER GIL, Francisco José – LÓPEZ CORREDOIRA, Martín, *¿Dios o la materia?*, Altera, Madrid, 2008; CONWAY, David, *The Rediscovery of Wisdom*, Palgrave Macmillan, Londres, 2000; FLEW, Antony, *There is a God*, Harper One, Nueva York, 2007; STANNARD, Russell (ed.), *God for the 21st Century*, Templeton Foundation Press, Londres, 2000.