

## DERECHO, POLÍTICA Y LIBERTAD RELIGIOSA<sup>(\*)</sup>

*Alfonso Ruiz Miguel*  
*Universidad Autónoma de Madrid*

### 1. LA LIBERTAD RELIGIOSA, EN EL NÚCLEO DE LOS DERECHOS

Una interpretación histórica muy reputada ha situado el núcleo del origen histórico de los derechos humanos en la noción de tolerancia que, tras la Reforma protestante, surgió en la Europa de las guerras de religión, entre los siglos XVI y XVII. Sin duda esta es una visión simplificada de un proceso más complejo, en el que intervinieron diversos factores culturales, políticos y sociales. Pero no deja de ser una visión acertada porque, en síntesis, capta una relación esencial que, a veces ocultada o desapercibida, nunca es inútil destacar a la luz de potentes focos. Es la relación esencial existente entre el respeto al pluralismo de las ideas, sean religiosas, filosóficas, políticas, científicas o artísticas, y los sistemas políticos que respetan esas formas de libertad, seguridad e igualdad básicas que denominamos derechos humanos. Sin el pacto social del pluralismo, conforme al cual todos tenemos derecho a defender libremente nuestras convicciones sin coaccionar o denigrar a los demás por las suyas, la convivencia democrática termina por hacerse imposible. La convicción de que mis criterios religiosos, morales o políticos son correctos se hace compatible con la existencia de criterios distintos y hasta opuestos si se logra establecer una forma de convivencia en la que, bajo el respeto a la expresión de ese pluralismo básico, las cuestiones disputadas se pueden resolver pacíficamente por la deliberación y el acuerdo de la mayoría.

En ese marco, no es casual que en las constituciones democráticas, como lo es la nuestra, la libertad religiosa sea expresamente mencionada entre los derechos más importantes. Como garantía de ese derecho, además, la

---

<sup>(\*)</sup> El presente trabajo forma parte del proyecto de investigación “Las dificultades de la democracia: entre política y Derecho” (DER2009-08138, subprograma JURI), del Ministerio de Ciencia e Innovación.

mayoría de las constituciones han añadido también un principio de neutralidad del Estado en materia religiosa que, aun con distintos matices, a veces se formula como principio de aconfesionalidad o de laicidad del Estado y a veces como principio de separación entre iglesias y Estado. Detrás de estos ajustes institucionales se encuentra la convicción liberal de que el Estado no debe tomar partido ni interferir en las conciencias de los ciudadanos y de que las creencias religiosas son, en lo esencial, un asunto que pertenece esencialmente al foro privado y que además es prudente y socialmente pacificador que no pase al ámbito de las contiendas políticas.

Sin embargo, nociones como neutralidad, laicidad, ámbito privado, ámbito político, etc. no dejan de ser ambiguas y, al estar sometidas a distintas interpretaciones, vienen siendo objeto de discusión tanto académica como política y social, y no sólo en España. El objeto de esta intervención es ofrecer, no sin alguna intención polémica, la interpretación que considero apropiada sobre ellas, teniendo también en cuenta nuestro marco constitucional a propósito de la libertad religiosa. Para dejar sentadas mis presuposiciones básicas, defenderé que la doctrina de la neutralidad o laicidad del Estado se despliega en un breve pero coherente catálogo de criterios como los siguientes: ante todo, localización primordial de las creencias religiosas y de su transmisión y enseñanza en el ámbito privado, sin exclusión de las manifestaciones sociales y públicas del culto pero con la máxima contención en el ámbito político; en segundo lugar, calificación de cualesquiera creencias religiosas como expresión no de un deber sino de un derecho individual, que, incardinado en el ámbito de la libertad ideológica, obliga al Estado a proteger también, de manera necesaria y con igual protección jurídica, la no profesión de creencia religiosa alguna, lo que incluye la crítica de las ideas religiosas, que no debe ser castigada como blasfemia (a diferencia del mero escarnio, como la quema de libros sagrados); en tercer lugar, consideración de las reglas morales de peculiar o idiosincrásica inspiración religiosa como pecados sin trascendencia en la esfera política, que debe definir los delitos mediante criterios universalizables y compartibles por todos; y, última pero la más importante, prevalencia de la argumentación y del consentimiento de los individuos, ejercidos en último término mediante el voto y el criterio de mayoría

frente a la pretensión de la custodia por sacerdotes y jerarquías eclesiásticas de la verdad objetiva presuntamente revelada por la divinidad.

Mi exposición se dividirá en dos partes bien diferenciadas, una dedicada al binomio Derecho-religión y otra al binomio política-religión. En la primera, en efecto, presentaré una reflexión sobre el principio de laicidad desde la perspectiva del Derecho y el Estado y, más en concreto, de los derechos que el Estado debe garantizar, con particular referencia al sentido y alcance constitucional de la libertad religiosa y a las exigencias de la igualdad en el trato con las diversas creencias en materia de religión. En la segunda parte el punto de vista cambia a la perspectiva del ciudadano o, si se quiere, a la perspectiva de las condiciones políticas de la deliberación democrática que desde la sociedad civil debe preceder a la aprobación de leyes y otras medidas públicas adoptadas por el Estado. El problema fundamental de esta segunda parte se refiere a los límites que una razón pública adecuada y razonable debe establecer respecto de los argumentos basados en creencias religiosas. En síntesis, en la primera parte se pregunta qué debe y qué no puede hacer el Estado en asuntos religiosos; en la segunda, se pregunta qué deben y qué no pueden hacer los ciudadanos en sus deliberaciones políticas<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> En lo sustancial mantengo aquí ideas ya elaboradas en varios estudios publicados a partir de 2008 que en su versión más completa, junto con otro escrito de carácter polémico, pueden verse en Alfonso Ruiz Miguel y Rafael Navarro-Valls, *Laicidad y Constitución*, Madrid, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, 2008 (por donde se citará; los mismos textos se encuentran también en *Revista General de Derecho Canónico y Eclesiástico del Estado* [Iustel], Sección monográfica, n. 28, octubre 2008). En particular, la primera parte recoge los principales argumentos de mi escrito “Laicidad, religiones e igualdad”, en A. Ruiz Miguel y Andrea Macía Morillo, *Desafíos de la igualdad, desafíos a la igualdad. Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid*, 13, 2009, pp. 217-224; y la segunda, resume las ideas esenciales de otro escrito mío, “La laicidad y el eterno retorno de la religión”, en Rodolfo Vázquez, Alfonso Ruiz Miguel y Josep María Vilajosana Rubio, *Democracia, religión y Constitución*, Madrid, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, 2010, pp. 47-89.

## **2. DERECHO Y LIBERTAD RELIGIOSA: SENTIDO Y ALCANCE DE LA LAICIDAD O NEUTRALIDAD ESTATAL**

¿Qué es lo que nuestro ordenamiento jurídico dice a propósito de la libertad religiosa?. En un esquema formal, los componentes esenciales del sistema son tres, de diferente nivel y carácter cada uno de ellos: ante todo, lo que dice la Constitución, norma suprema de nuestro Derecho; en segundo lugar, en una posición jerárquicamente subordinada, la normativa, tanto legislativa como derivada de tratados internacionales, que ha desarrollado los preceptos constitucionales en la materia; y en tercer lugar, con una colocación y un carácter entre lo doctrinal y lo normativo más difíciles de definir pero de muy relevante trascendencia, la interpretación que sobre la Constitución ha hecho nuestro Tribunal Constitucional (también, por cierto, teniendo en cuenta la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos, que nos afecta en el marco de un tratado internacional). Veamos sucintamente el contenido esencial de estos tres planos.

Lo que dice la Constitución puede recordarse rápidamente citando su art. 16, que dice lo siguiente en su primero y su último número:

1. Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley.
3. Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones.

En cuanto a la normativa de desarrollo destacan tres instrumentos legales, que mencionaré cronológicamente. Los primeros son los Acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede, que fueron aprobados con antelación a nuestra Constitución y en los que merece destacarse la obligación del Estado de ofrecer enseñanzas de religión católica en los centros públicos de enseñanza

básica y de formación del profesorado, la asunción por el Estado de tal profesorado en régimen de libre propuesta y remoción por la jerarquía eclesiástica, la colaboración del Estado en el sostenimiento económico del clero de la Iglesia católica junto con la exención de varios impuestos, y, en fin, el régimen de asistencia religiosa a los miembros de las Fuerzas Armadas mediante personal eclesiástico a cargo del Estado<sup>2</sup>. El segundo instrumento de desarrollo fue la Ley Orgánica 7/1980, de Libertad Religiosa, que comienza definiendo la libertad religiosa como el derecho de cada cual a “profesar las creencias religiosas que libremente elija o no profesar ninguna” y que, entre otras regulaciones, garantiza el derecho de los padres a elegir para sus hijos, también en el ámbito escolar, la educación religiosa y moral conforme a sus convicciones, impone a los poderes públicos la obligación de “facilitar la asistencia religiosa en los establecimientos públicos militares, hospitalarios, asistenciales, penitenciarios y otros bajo su dependencia” y prevé la firma de acuerdos de cooperación con las confesiones religiosas inscritas “que por su ámbito y número de creyentes hayan alcanzado notorio arraigo en España”. En fin, el tercer elemento de desarrollo lo proporcionan precisamente las tres leyes de 1992 que han sancionado los Acuerdos de cooperación del Estado con la

---

<sup>2</sup> Más en concreto, conforme a estos Acuerdos, el Estado español se obligó a incluir la enseñanza de la religión católica como materia voluntaria para los alumnos pero de impartición obligatoria en todos los niveles no universitarios y “para todos los Centros de educación, en condiciones equiparables a las demás disciplinas fundamentales”, quedando a la libre determinación de la Iglesia los contenidos de dicha materia y la libre selección y remoción de su profesorado (cf. artículos II y III del “Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre enseñanza y asuntos culturales”, ratificado el 3 de enero de 1979). En relación con la enseñanza obligatoria (de los 6 a los 16 años), junto a una red de centros públicos que abarca a dos tercios del total de los estudiantes, el Estado subvenciona la gratuidad de la enseñanza impartida en la casi totalidad de los centros privados, que en su inmensa mayoría son regentados por órdenes o institutos religiosos de ideario católico (quedan fuera unos pocos centros privados, que ofrecen enseñanza a un 6,5 por ciento de estudiantes). Junto a lo anterior, el Estado se comprometió también a colaborar en el sostenimiento económico de la Iglesia católica, en un principio mediante un porcentaje de algún impuesto personal en el que los contribuyentes pudieran asignar tal destino o, cuando la Iglesia católica consiga el propósito de lograr recursos propios suficientes, “por otros campos y formas de colaboración económica” (cf. art. 2 del “Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre asuntos económicos”, ratificado el 3 de enero de 1979). En fin, se previó la existencia de un “Vicariato Castrense” (hoy, tras una reforma del Vaticano, “Arzobispado Castrense”) para la “asistencia religioso-pastoral a los miembros católicos de las Fuerzas Armadas”, formado por un conjunto de 110 capellanes (la cita textual reproduce el art. I del “Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre la asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas y servicio militar de clérigos y religiosos”, ratificado el 3 de enero de 1979; el dato numérico, en <http://www.arzobispadocastrense.com/arzo/ique-es-el-arzobispado.html?start=4>; visita de 3 de marzo de 2011).

Federación de Entidades Religiosas Evangélicas, la Federación de Comunidades Israelitas y la Comisión Islámica, acuerdos que equiparan en parte el régimen de estas confesiones al de la católica<sup>3</sup>.

Queda por comentar, en fin, la interpretación del Tribunal Constitucional, que es compleja y discutible y, por ello, merece unas reflexiones algo más extensas. Adelantaré, sin embargo, mi criterio de que el control de constitucionalidad realizado por nuestro más alto tribunal viene quedando bastante lejos de cumplir de manera suficiente con la forma apropiada de entender la laicidad o neutralidad estatal en materia religiosa, en especial por el trato privilegiado hacia la Iglesia católica que ha venido a aceptar en varias sentencias relevantes. En realidad, el punto de partida del TC fue particularmente riguroso y aceptable en la doctrina general que marcó en un principio, nunca revisada después explícitamente, lo que, por cierto, permite asumir tal doctrina para criticar varias de sus aplicaciones concretas como indebidas desde el punto de vista interno adoptado por el propio tribunal.

En efecto, en una de sus primeras sentencias, la 24/1982, en la que se impugnaba la existencia de los capellanes castrenses, que en desarrollo de los Acuerdos con el Vaticano se organizaban entonces como integrantes de las Fuerzas Armadas, el TC comienza por afirmar que la proclamación de que "ninguna confesión tendrá carácter estatal" del art. 16.3 de la Constitución "veda cualquier tipo de confusión entre funciones religiosas y funciones estatales" porque "el Estado se prohíbe a sí mismo cualquier concurrencia, junto a los ciudadanos, en calidad de sujeto de actos o de actitudes de signo religioso". Tras esa clara declaración general, la doctrina desarrollada a continuación merece una cita textual:

---

<sup>3</sup> Así, entre otras materias, se regula en términos similares el derecho a recibir la enseñanza religiosa correspondiente en los centros docentes públicos y privados concertados, se establece una específica asistencia religiosa a militares, presos y personas en centros hospitalarios o asistenciales públicos y, en fin, se prevé una igual exención de impuestos. La mayor diferencia respecto del trato a la Iglesia católica reside en que el Estado no se obliga a subvencionar el mantenimiento de estas entidades religiosas o de sus ministros de culto, rabinos e imanes (vid. Ley 24/1992, Ley 25/1992 y Ley 26/1992, todas ellas de 10 de noviembre, por las que respectivamente se aprueban los Acuerdos de Cooperación del Estado con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España, la Federación de Comunidades Israelitas de España y la Comisión Islámica de España).

"hay dos principios básicos en nuestro sistema político que determinan la actitud del Estado hacia los fenómenos religiosos y el conjunto de relaciones entre el Estado y las iglesias y confesiones: el primero de ellos es la libertad religiosa, entendida como un derecho subjetivo de carácter fundamental que se concreta en el reconocimiento de un ámbito de libertad y de una esfera de *agere licere* del individuo; el segundo es el de igualdad, proclamado por los arts. 9 y 14, del que se deduce que no es posible establecer ningún tipo de discriminación o de trato jurídico diverso de los ciudadanos en función de sus ideologías o sus creencias y que debe existir un igual disfrute de la libertad religiosa por todos los ciudadanos [...de modo] que las actitudes religiosas de los sujetos de derecho no pueden justificar diferencias de trato jurídico" (FJ 1).

Así pues, en síntesis, *igual* derecho a la libertad religiosa, entendida como mera libertad negativa *en materia de religión*, esto es, libertad de profesar esta o aquella religión o de no profesar ninguna, como lo ha reconocido expresamente nuestro más alto tribunal en otra de sus sentencias sobre el tema<sup>4</sup>.

Sin embargo, aunque ciertamente el TC ha garantizado la libertad religiosa individual en distintas ocasiones, el desarrollo que ha hecho de la anterior doctrina general y de los dos principios citados ha sido mucho más deficiente, en algunos casos manifiestamente incorrecto. Por enumerar los casos más significativos, en la misma sentencia 24/1982 terminó por prescindir del principio de aconfesionalidad y no declaró inconstitucional el "Cuerpo Eclesiástico" de capellanes católicos de las Fuerzas Armadas; luego, en otras dos sentencias ha convalidado sin objeciones que una guarnición del Ejército de Tierra homenajeara con una parada militar a la valenciana Virgen de los Desamparados con motivo del V Centenario de su Advocación o que el Cuerpo

---

<sup>4</sup> Vid. STC 46/2001, que en aplicación del art. 10.2 de la Constitución recoge la interpretación del art. 18.1 de la Declaración Universal de Derechos Humanos aceptada por el Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas en su Comentario General de 20 de julio de 1993, reconociendo amparadas por la libertad religiosa "las creencias teístas, no teístas y ateas, así como el derecho a no profesar ninguna religión o creencia" (FJ 4).

Nacional de Policía participara en una procesión de Semana Santa como Hermano Mayor de la malagueña Hermandad Sacramental de Nuestro Padre Jesús El Rico; además, en varias ocasiones ha aceptado sin matizaciones la constitucionalidad de los Acuerdos con la Santa Sede en materia de enseñanza de la religión católica sea en titulaciones de magisterio o, en general, en la escuela pública; y, en fin, ha considerado conformes con la Constitución varios despidos obispales de maestros de religión católica en escuelas públicas por atentar contra la moral católica.

Junto a casos como los anteriores, en mi opinión de mala o muy discutible aplicación del principio de aconfesionalidad, nuestro TC ha hecho algo que me parece todavía mucho más grave por sus pretensiones de doctrina general: constitucionalizar la tesis de la "laicidad positiva", noción que el tribunal se inventa en la sentencia 46/2001 (conocida como de la "secta Moon" o Iglesia de la Cienciología), sugiriendo falazmente que proviene de su jurisprudencia anterior<sup>5</sup>. En todo caso, la idea de la laicidad positiva propone una interpretación de nuestra Constitución que, a mi modo de ver, no respeta adecuadamente el principio de neutralidad estatal en materia religiosa ni —lo que viene a ser lo mismo desde el punto de vista de los individuos y grupos—, el principio de no discriminación por razón de religión.

Esta nueva doctrina de la laicidad positiva afirma que la aconfesionalidad establecida por nuestra Constitución ha de entenderse como una "actitud positiva respecto del ejercicio colectivo de la libertad religiosa", lo que para el TC tiene al menos tres implicaciones: primera, que como "especial expresión de tal actitud positiva respecto del ejercicio colectivo de la libertad religiosa", el art. 16.3 de la Constitución "ordena a los poderes públicos mantener «las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás

---

<sup>5</sup> El FJ 4 de esta sentencia afirma que "el art. 16.3 de la Constitución [...] considera el componente religioso perceptible en la sociedad española y ordena a los poderes públicos mantener «las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones», introduciendo de este modo una idea de aconfesionalidad o laicidad positiva que «veda cualquier tipo de confusión entre fines religiosos y estatales» (STC 177/1996)". La falacia está en la conexión de esta última cita textual de la STC 177/1996 con el nuevo concepto de "aconfesionalidad o laicidad positiva", el cual, contra lo que da a entender literalmente la cita, no sólo es la primera vez que aparece en la jurisprudencia constitucional española, sino que, en lo sustancial, pretende algo muy diferente, incluso francamente opuesto, a vedar la confusión entre fines religiosos y estatales.

confesiones»"; segunda, que el Estado está obligado a adoptar "una perspectiva [...] asistencial o prestacional" hacia las comunidades religiosas; y, tercera, que medidas como las establecidas en los Acuerdos con la Santa Sede de 1979 y en la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980 son expresión *constitucionalmente obligada* de tal concepto de laicidad positiva, produciendo así lo que he considerado una indebida "sobreconstitucionalización" de materias y criterios infraconstitucionales<sup>6</sup>.

En el marco anterior, aunque el TC no se ha pronunciado sobre ello, también son expresión del mismo déficit de neutralidad dos manifestaciones que parte de la doctrina encaja con facilidad en la noción de laicidad positiva. La primera es la confusión que continúa produciéndose en materia de actos y símbolos específicamente religiosos en ámbitos oficiales, como la organización de funerales de Estado sólo católicos, las juras y promesas de cargo ante biblias y crucifijos, la presencia de crucifijos o la existencia de capillas en centros de enseñanza pública o las participaciones oficiales en procesiones de Semana Santa. La segunda manifestación de no neutralidad viene dada por las asignaciones presupuestarias para el sostenimiento del clero católico, que desde que se establecieron a partir de los Acuerdos con el Vaticano venían excediendo el montante del 0,54 por ciento de la casilla voluntaria en el impuesto sobre la renta hasta que a partir de 2008 ese porcentaje se ha elevado hasta un 0,7. Este sistema, sólo aparentemente neutral, es en realidad discriminatorio para quienes no señalan la casilla, que contribuyen en mayor medida a los gastos comunes que quienes la señalan, puesto que la cantidad asignada a la Iglesia católica queda excluida de tales gastos<sup>7</sup>. Por eso el

---

<sup>6</sup> Cf. mi escrito "Para una interpretación laica de la Constitución", en *Laicismo y Constitución* cit., pp. 51-59.

<sup>7</sup> Esto último ocurre también, sin razón suficiente, con la otra casilla voluntaria (que hoy se puede marcar conjunta o con independencia de la de la Iglesia católica), en este caso destinada a "otros fines de interés social", que deberían ser parte de ayudas estatales generales con independencia del número de contribuyentes que las deseen: en efecto, según el Real Decreto 825/1988, de 15 de julio, tales ayudas incluyen "los programas de cooperación y voluntariado sociales desarrollados por la Cruz Roja Española y otras Organizaciones no gubernamentales y Entidades sociales sin fines de lucro, dirigidos a ancianos, disminuidos físicos, psíquicos o sensoriales, personas incapacitadas para el trabajo o incursoas en toxicomanía o drogodependencia, marginados sociales y en general a actividades de solidaridad social, para cubrir necesidades sociales de interés general", así como "los programas y proyectos que las mencionadas Organizaciones realicen en el campo de la cooperación internacional al desarrollo en favor de las poblaciones más necesitadas de los países subdesarrollados".

eslogan de la Iglesia en su campaña publicitaria del año 2010 fue “No pagarás más” (por marcar la casilla): lo que diferencia netamente este sistema del alemán, más neutral, es que en este último quienes marcan la casilla de ayuda a unas u otras iglesias aumentan en el porcentaje correspondiente su contribución a la renta, común e igual a la de los restantes ciudadanos, por lo que la única aportación específica y diferencial del Estado a las iglesias consiste en el gasto realizado por la gestión de la recaudación.

Pues bien, para hacer una crítica general de las anteriores posiciones debe caerse en la cuenta de que la idea de laicidad positiva pretende significar que la única buena laicidad por parte del Estado es la que mantiene medidas favorables y prestacionales hacia las religiones (en principio hacia todas indistintamente, aunque en la práctica muchas de ellas son menos iguales que otras). En todo caso, así entendida, la "laicidad positiva" suena a oxímoron — como "ruido silencioso", “luminosa oscuridad” o "ardiente frialdad"—, sobre todo cuando el TC la utiliza para afirmar que "la idea de aconfesionalidad o laicidad positiva [...] «veda cualquier tipo de confusión entre fines religiosos y estatales» (STC 177/1996)" (STC 46/2001, FJ 4). Si en efecto no queremos confundir Estado y religión, la aconfesionalidad no podrá consistir sólo en la exclusión de la confesionalidad tradicional, entendida estrictamente como profesión por el Estado de una determinada fe religiosa, sino también en la exclusión de esa forma de confesionalidad genérica y formalmente universal que considera positivas o buenas a todas las religiones (en la práctica, sólo o sobre todo a las de notorio arraigo).

Pero la idea de laicidad positiva no es sólo contradictoria, sino que además, en mi criterio, es inconstitucional porque el favorecimiento simbólico, institucional y económico de la religión que propone y sustenta es intrínsecamente discriminatorio hacia las personas con creencias no religiosas. No es sólo que en la Constitución no aparezca por ningún sitio que el Estado deba mantener una "actitud positiva respecto del ejercicio colectivo de la libertad religiosa", entendida como libertad de las confesiones religiosas, y todavía menos la ulterior derivación de que tal actitud exija "una perspectiva [...] asistencial o prestacional" hacia las comunidades religiosas. En realidad, cuando se afirma que el Estado debe practicar esas formas de actitud positiva hacia las

creencias religiosas en cuanto que todas ellas son beneficiosas o enriquecedoras para la sociedad, se está asumiendo una posición parcial que es favorable hacia las confesiones y comunidades religiosas e, inevitablemente y a la vez, desfavorable hacia las creencias no religiosas, esto es, hacia todas las personas que niegan o se oponen a las religiones o que, simplemente, no son religiosas. La neutralidad del Estado significa que las leyes y las instituciones no pueden tratar mejor a las personas y grupos con creencias religiosas que quienes persisten en mantenerse ajenos a ellas, ni a la inversa: para un Estado aconfesional debe ser indiferente que se crea en este o en aquel Dios o en ninguno, con tal de que se respeten los derechos ajenos y el orden público.

Desde mi punto de vista, lo ideal sería un reforzamiento y una aplicación decidida de la neutralidad laica, con una revisión profunda de los Acuerdos con la Santa Sede. Aparte de cuestiones como la autofinanciación del clero y la supresión de las capellanías castrenses o penitenciarias, el centro de gravedad y simbólico de tal cambio debería ser la exclusión del currículum escolar de la enseñanza de cualquier religión desde un punto de vista confesional<sup>8</sup>. A mi modo de ver, podría ser aceptable la previsión como obligatorias —es decir, para todos los estudiantes y no como alternativa sólo para quienes no cursan la enseñanza catequética de una religión— de materias que traten la historia de las religiones, los modelos religiosos fundamentales o, en fin, "el hecho religioso", pero siempre que esta última expresión se entienda literalmente, como enseñanza de la actitud religiosa y sus variadas manifestaciones en la historia y la cultura en cuanto hechos y nunca como adoctrinamiento en los dogmas y doctrinas de alguna creencia en particular.

---

<sup>8</sup> En un muy mesurado escrito en buena parte dedicado a justificar la exclusión de la financiación pública de las escuelas privadas (y por tanto de las religiosas), Claudio Magris aduce razones que me parecen muy sólidas también para excluir la enseñanza de la religión del currículum escolar: "En nombre del deseo de los padres de hacer estudiar a sus hijos en escuelas que se funden en sus principios (religiosos, políticos o morales), surgirían escuelas inspiradas en los diversos harapos ocultistas de cada vez mayor difusión, en conventículos estafalarios e ideologías de todo género. Hay ciertamente padres racistas, nazis, estalinistas deseosos de educar a sus hijos (a nuestras expensas) en el culto de su Moloch; padres que pedirían escuelas en las que sus pimpollos no se sienten junto a condiscipulos meridionales. Nacerían probablemente escuelas satanistas, otras prestas a llamar como «expertos» a cartománticos y magos y así sucesivamente" ("Laicità e religione", en Geminello Preterossi [comp.], *Le ragioni dei laici*, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 113).

Favorecer a unas u otras creencias religiosas, por mayoritarias que sean, bajo la consideración de la religión como algo positivo es establecer una injustificable discriminación de propósito, es decir, en la propia pretensión que justifica las ayudas y prestaciones especiales, respecto de quienes no tienen creencias religiosas. Esta es una cuestión de principio, al margen de que haya más o menos personas en esta última condición, que en todo caso en España parecen ser más de un 20 por ciento<sup>9</sup>. Cuando el artículo 14 de la Constitución española, que establece la igualdad ante la ley, cita la "razón de [...] religión" como causa discriminatoria expresamente prohibida no se está refiriendo sólo a las históricas persecuciones por tener esta o aquella religión. Incluye también al no menos histórico acoso al ateísmo y la irreligión, pero hoy, sobre todo, a los actuales privilegios que favorecen a algunas religiones concretas pero se olvidan de otras y muy en especial de quienes no tienen creencias religiosas positivas.

El anterior argumento suele responderse por los partidarios de la laicidad positiva con la doble réplica de las subvenciones estatales a partidos y sindicatos por un lado y a actividades culturales, deportivas, artísticas y similares por otro, dando a entender que las religiones deben ser tratadas de manera semejante so pena de resultar injustamente discriminadas respecto de tales corporaciones y actividades.

Sobre la comparación entre iglesias o actividades religiosas y partidos y sindicatos baste decir que las primeras en cuanto tales no parecen tener las funciones de interés público que nuestra Constitución atribuye a partidos y sindicatos, sino que su carácter es y debe ser eminentemente privado, por

---

<sup>9</sup> Según un barómetro de opinión de enero de 2006 del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), el 77,3 por ciento de la población española se considera católica (13,0 "no creyente", 6,4 "ateo" y 1,7 creyentes de otras religiones). Pero de los católicos y demás creyentes, sólo un 34,2 asiste a ceremonias religiosas al menos "alguna vez al mes", y un 20,3 al menos una vez a la semana, de modo que pueden estimarse practicantes entre un 26,4 y un 15,7, es decir, entre una cuarta y una sexta parte de la población (cifras que convergen en lo sustancial con el número de contribuyentes que señalan la casilla de asignación tributaria a la Iglesia católica, alrededor del 34 por ciento). Por lo demás, el alejamiento religioso entre los jóvenes de 15 a 24 años resulta más acusado: según el sondeo *Jóvenes españoles 2005*, de la Fundación Santa María, marianista, difundido en abril de 2006, el 49 por ciento se dice ahora católico frente al 77 por ciento de 1994, mientras que sólo un 10 por ciento va a misa.

mucho que parte de sus cultos y actividades se puedan desarrollar en el ámbito de la sociedad civil<sup>10</sup>.

En cuanto a la comparación con las subvenciones a los museos, el cine o los deportes, una argumentación como la que he defendido admite todo tipo de ayuda positiva a las confesiones religiosas que se encuadre dentro de tales manifestaciones culturales, artísticas y similares, siempre que unas y otras sean de interés general. Esa misma argumentación, sin embargo, excluye que las actividades estrictamente religiosas y todo lo directamente relacionado con ellas puedan y deban considerarse dentro de tales manifestaciones. Para justificarlo no hace falta acudir al argumento de que las posiciones religiosas de algunas iglesias pueden ser más o menos coyunturalmente generadoras de divisiones y tensiones sociales, de modo que subvencionarlas en cuanto tales por sus beneficios públicos sería como apoyar a las corridas de toros o al boxeo, que también cuentan con fervientes detractores<sup>11</sup>. Basta insistir, me

---

<sup>10</sup> Luis Prieto ha discrepado de mi argumentación con tres objeciones: primera, que una posición liberal recusa el modelo de democracia militante subyacente a las ayudas a partidos y sindicatos; segunda, que tales ayudas, además de esclerotizar la democracia, son también desiguales por ayudar más a los partidos y sindicatos mayoritarios; y, tercera pero para él más importante, porque tanto iglesias como partidos y sindicatos “comparten el propósito fundamental de propagar y hacer valer sendos idearios o concepciones ético-políticas, poco importa si de orden religioso o secular” (“El principio de laicidad del Estado”, en M.C. Caparrós, M. M. Martín y M. Salido [comps.], *XXX años de los Acuerdos entre España y la Santa Sede. Actas del IV Simposio internacional de Derecho concordatario*, Granada, Comares, 2010, pp. 92-93, n. 52).

No puedo aceptar ninguna de las tres objeciones, pues no comparto el criterio de Prieto sobre el liberalismo y/o la democracia militante, tampoco considero que la desigualdad proporcional en las ayudas a partidos y sindicatos (dejando al margen el más peliagudo asunto fáctico de sus consecuencias esclerotizadoras) sea conceptualmente equiparable a la discriminación de propósito que la laicidad positiva produce en favor de las iglesias, ni, en fin —lo que también para mí es lo más importante—, creo que importe poco, sino todo lo contrario, la diferencia esencial entre idearios ético-políticos o seculares y religiosos, los primeros con vocación de imposición general y los segundos esencialmente idiosincrásicos, como se intenta argumentar en el sucesivo apartado 3 de este mismo escrito.

<sup>11</sup> Si la jerarquía de la Iglesia católica estuviera en su lugar, que es el de la discreción y medida que suele mantener en los países en los que esa confesión es minoritaria, es probable que ciertas pretensiones e iniciativas católicas que en nuestro país tienden a verse por una buena parte de la opinión pública como invasiones o intromisiones de lo religioso en la vida civil, fueran vistas como manifestaciones legítimas y normales dentro de la pluralidad de la sociedad civil. Entre tanto, las pretensiones de mantener o ensalzar a símbolos o personas católicas en ámbitos no religiosos o las tomas de posición dogmáticas en materias de costumbres es natural que provoquen irritadas reacciones en quienes recuerdan o tienen presente, como no puede ser menos, la contribución de dicha jerarquía en las contiendas civiles de nuestra historia y su activa participación y connivencia con las posiciones y períodos políticos de esa misma historia más negadores de la libertad civil y religiosa.

parece, en que la preferencia estatal por la religión no es en absoluto equiparable a la preferencia por las exposiciones de pintura, la natación olímpica o el cine nacional, en la medida en que en ninguno de estos casos el Estado está mostrando falta de aprecio por otras actividades distintas o alternativas, como en cambio ocurre necesariamente cuando favorece a las religiones porque las valora positivamente (en realidad, para ser preciso, en el caso español no se favorece en general a todas las religiones, sino que, por fijarme en las ayudas más llamativas, se subvenciona exclusivamente el sostenimiento del clero de la confesión católica y se organiza la enseñanza en la escuela pública de la religión católica, la evangélica, la musulmana y la judía, con exclusión de otras). Naturalmente, este mismo argumento resulta perfectamente aplicable a las subvenciones a asociaciones laicistas o ateas en cuanto tales, que me parecen un despropósito que no iguala las cuentas en el asunto sino que tiende a perpetuar un mal criterio.

Un argumento muy esgrimido en España por algunos católicos, obispos y seculares, es que la laicidad no positiva, esto es, la que no se compromete en considerar favorablemente a las regiones y en fomentarlas y ayudarlas particularmente, en especial en el terreno educativo, no es en realidad laica o neutral sino “laicista”, en el sentido de hostigadora de las religiones en provecho de la irreligión. Pero esa rígida alternativa “o conmigo o contra mí” es sencillamente falsa. Tan falsa y parcial como lo sería el eventual agravio de un “laicista” en el anterior sentido, es decir, de un ateo militantemente antirreligioso, que se quejara por el hecho de que el Estado no adopte un imaginario “laicismo positivo” que favorezca especialmente su posición alegando que si no lo hace está tomando partido por la religión. La laicidad estatal consiste precisamente en no tomar partido en materia religiosa, ni a favor ni en contra, esto es, tanto entre las diversas creencias religiosas como en relación con las creencias no religiosas y antirreligiosas. Como se ha dicho eficazmente, la laicidad no es “neutralidad entre las religiones, sino [...] neutralidad hacia las religiones”<sup>12</sup>, que, por cierto, es un criterio perfectamente asumible, como posición para el Estado, tanto por personas religiosas que lamentan la presunta expansión del ateísmo como por laicistas que deploran la

---

<sup>12</sup> Beltrán, “Sobre dioses, derechos y leyes, la igualdad en el uso público de la razón”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, n. 32, 2008, p. 50.

existencia de las religiones<sup>13</sup>. Ese es, precisamente, el punto perfectamente medio, o neutral, entre las distintas posiciones a propósito de la religión.

¿Significa todo lo anterior que, contra la explícita letra del artículo 16.3 de nuestra Constitución, no deba haber cooperación entre el Estado y “la Iglesia Católica y las demás confesiones”? En absoluto. En mi interpretación el Estado puede y debe cooperar y ayudar a las confesiones en dos ámbitos: de un lado, para facilitarles en condiciones de igualdad con otras actividades y manifestaciones públicas el ejercicio de sus creencias y cultos pero sin especiales subvenciones o ventajas económicas (así, no puede denegar injustificadamente permisos para la construcción de templos o minaretes, la realización de procesiones, la creación de colegios religiosos, etc.); y, de otro lado, para subvencionar cuantas obras y necesidades de interés común sean menester o de utilidad (desde colegios concertados, centros sanitarios y similares hasta la conservación del patrimonio artístico), pero siempre sin favorecer las actividades idiosincrásicamente religiosas.

### **3. POLÍTICA Y LIBERTAD RELIGIOSA: RAZÓN PÚBLICA Y RAZONES RELIGIOSAS**

En la segunda parte de esta intervención, dedicada a la relación entre política y religión, voy a partir de una tesis que comparto de John Rawls, quizá el filósofo político más relevante del siglo XX. En lo esencial, Rawls plantea la exigencia de que en la deliberación para la imposición de obligaciones públicas —esto es, el ámbito de la coacción jurídica— tanto legisladores como ciudadanos (pues éstos, dice Rawls, deben deliberar como si fueran “legisladores ideales”<sup>14</sup>) no puedan aducir creencias religiosas o filosóficas que no se apoyen

---

<sup>13</sup> Remito sobre ello a Alfonso Ruiz Miguel, “Laicidad, laicismo, relativismo y democracia”, *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*, n. 199, julio 2007, pp. 43ss; también en Rodolfo Vázquez (coord.), *Laicidad. Una asignatura pendiente*, México, Ediciones Coyoacán, 2007, pp. 165ss.

Un excelente ejemplo de cómo una persona religiosa, en concreto católica, puede no sólo aceptar sino fundamentar el punto de vista laico tan honesta como inteligentemente lo ofrece Hugo Omar Seleme, “El desafío del católico liberal”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, n. 30, 2007, pp. 471-490.

<sup>14</sup> Cf. John Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited” *Chicago Law Review*, 64, n. 3, 1997, pp. 765-807, trad. cast. de H. Valencia Villa, “Una revisión de la idea de razón pública”, en *El*

además en razones accesibles y aceptables para cualquier ciudadano, sea cual sea su religión o su filosofía.

En este punto, sin embargo, conviene hacer una precisión<sup>15</sup>. Cuando se defiende que las creencias religiosas no pueden formar parte de la razón pública, lo único que se afirma es que no pueden valer como criterios normativos, pero no que no puedan ser alegadas como datos o aspectos a tener en consideración supuestos ciertos criterios normativos universales y, por tanto, no peculiarmente religiosos. A grandes rasgos, esta es la diferencia entre alegar que el aborto debe ser penalmente prohibido porque Dios imprime el alma humana desde el momento de la concepción, que es una creencia que no puede valer como argumento en el debate político, y sostener que puesto que algunos cristianos tienen dicha creencia ellos no deberían ser obligados a practicar abortos. En realidad, esta segunda afirmación utiliza la creencia religiosa únicamente con un mero carácter descriptivo y no normativo, como premisa auxiliar de un razonamiento cuyo criterio normativo relevante, más o menos explícito, es el principio de libertad religiosa.

En posición antitética a la de Rawls, algunos críticos como Paul Weithman o, de manera más expresa, Nicholas Wolterstorff han defendido que en la deliberación pública los ciudadanos religiosos y las comunidades e iglesias no tienen por qué asumir ninguna carga de distinguir entre sus creencias y valores propios y los valores políticos presuntamente comunes e imparcialmente asumibles<sup>16</sup>. Según ello, la carga de disociar la religión y la política no sólo

---

*derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública"*, Barcelona etc., Paidós, 1999, p. 769, trad. cast., p. 160.

<sup>15</sup> Agradezco a José Luis Martí el haberme puesto sobre la pista de esta precisión, cuando me indicó el más complejo caso de la comunidad indígena colombiana de los U'wa, para quienes el territorio en el que han vivido siempre y el petróleo que contienen son sagrados, lo que presentó un grave conflicto en el proceso de expropiación por el Estado colombiano para la explotación por empresas petrolíferas (sobre ello, véase Ángela Uribe Botero: *Petróleo, economía y cultura: el caso U'wa*, Bogotá, Universidad del Rosario-Siglo del Hombre Editores, 2005). Aunque creo que en este conflicto las relevantes razones religiosas o similares de los U'wa operan de modo similar a como indico a continuación en el texto, también tienen un importante peso consideraciones sobre el respeto a la supervivencia de una comunidad cultural específica, la cual, por añadidura, se puede alegar que posee ciertos derechos originarios sobre el territorio en cuestión.

<sup>16</sup> Aunque la principal diferencia entre ambos autores es que mientras Weithman habla únicamente de los ciudadanos en general, Wolterstorff defiende expresamente que también el legislador "debe decidir como mejor juzgue [...] a la luz de todo lo que crea, incluida su religión

resultaría asimétrica y discriminatoria para los creyentes sino que sobre todo afectaría a su identidad e integridad personal.

Entre Rawls y sus críticos, el filósofo alemán Jürgen Habermas ha intentado buscar, si no una síntesis, sí al menos una especie de vía intermedia, defendiendo que, al menos en la esfera pública informal —esto es, en la deliberación en el seno de la sociedad civil, previa y distinta de la esfera institucional, y especialmente en el parlamento, para la que acepta la posición de Rawls—, los ciudadanos puedan apelar directamente a sus creencias religiosas y similares bajo la pretensión de que los no creyentes deben aceptar cierto contenido cognitivo de aquellas creencias y ayudar a traducirlas a razones comunes propias de un lenguaje secular. De lo contrario, aduce Habermas reproduciendo el argumento de los críticos de Rawls, los laicos impondrían a los creyentes una carga argumentativa asimétrica por el hecho de pretender que éstos separen su identidad religiosa de sus creencias políticas<sup>17</sup>. En este argumento, Habermas no parece caer en la cuenta de que su “solución” impone a los no creyentes la carga asimétrica de aceptar contenidos cognitivos que les son ajenos y de traducirlos a los suyos propios.

En todo caso, a mi modo de ver, el problema básico de todas las posiciones críticas de Rawls, incluida la más limitada de Habermas, es que ellas sí incurrir en un dilema sin escape. Y es que las creencias religiosas carecen de la especial pretensión de objetividad exigible a las proposiciones morales de justicia, esto es, aquellas que en un sistema democrático sólo son imponibles coactivamente tras una deliberación con razones que pretendan ser aceptables

---

o irreligión, según sea el caso” (Nicholas Wolterstorff, “The Role of Religion in Decisión and Discussion of Political Issues”, en Robert Audi y Nicholas Wolterstorff, *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Lanham etc., Rowman & Littlefield Publishers, 1997, p. 118); en los párrafos anteriores, Wolterstorff también parece aplicar la misma idea, con alguna cautela, a jueces y miembros del poder ejecutivo, pero su argumento no es del todo claro, como constata Audi (“Wolterstorff on Religion, Politics, and the Liberal State”, en *Religion in the Public Square... cit.*, p. 142).

Por su parte, como indico en el texto, Paul Weithman no aplica su doctrina, al menos de manera expresa y directamente, a las decisiones oficiales, utilizando un concepto amplio de ciudadanía referible a lo que en algún momento llama “ciudadanos ordinarios” (cf. *Religion and the Obligations of Citizenship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 117; cf. también, p. 3 y cap. I).

<sup>17</sup> Cf. Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 2005; trad. cast. de varios autores, por la que se cita, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 13-14, 115-119, 134-140 y 144-147.

para todos. Por verdaderas o válidas universalmente que se consideren por sus creyentes, las creencias religiosas se suelen reconocer, y en todo caso han de reconocerse, como idiosincrásicas y, por tanto, como carentes de dicha pretensión de objetividad, en el sentido de que no son susceptibles de aceptación de forma voluntaria ni racional, sino como producto de un acto de fe, sea por la aceptación incuestionada producto de la educación infantil o sea a partir de un deslumbramiento, conversión o proceso similar idénticamente no racional ni voluntario. Y ese rasgo las convierte en irrelevantes e inaceptables en un debate como el democrático, en el que se pretende imponer decisiones coactivamente vinculantes para todos los ciudadanos<sup>18</sup>.

Las iglesias cristianas han olvidado ya, afortunadamente, la estricta y sangrienta obediencia al evangélico “compelle intrare” de agustiniana memoria o las Encíclicas papales de finales del siglo XIX que rechazaban la “libertad para el error”, y hoy reconocen dicho rasgo casi universalmente<sup>19</sup>. En cambio, una religión como la islámica, tanto en sus manifestaciones originarias como al menos en sus defensores actuales más radicales, parece partir del criterio opuesto de que la fe religiosa se puede y hasta se debe imponer llegado el caso por la violencia. Sin embargo, una posición como esta última resulta tan manifiestamente insostenible que se puede considerar, sin más, como irrazonable en el sentido rawlsiano. De tal manera, el dilema sin escape para la persona religiosa reside en que debe reconocer que sus razones idiosincrásicamente religiosas, como toda razón idiosincrásica sea o no religiosa, no pueden ser argumento válido para quienes no compartan su misma fe, so pena de situarse en el terreno de la irrazonabilidad del fanático.

---

<sup>18</sup> Aunque para rechazar ambos aspectos, Wolterstorff distingue entre la cuestión de que la religión no deba ser determinante de las decisiones políticas y la de que no deba ser una razón alegable ante los demás (“The Role of Religion...” cit., p. 69). Sin embargo, aunque ambas sean relevantes como cuestiones morales, en el sentido de que afectan al foro interno de cada cual, sólo la segunda es aquí relevante como cuestión de ética política y posible objeto de crítica pública.

<sup>19</sup> No soy en absoluto experto en el tema, y un comentario de Dworkin me inclina a pensar que en Estados Unidos existen grupos cristianos fundamentalistas que no caben en la caracterización anterior del texto, entrando más bien en la alternativa sucesiva, también del texto: “Muchos conservadores religiosos —escribe Dworkin— [...] no creen que la religión sea inaccesible a los ateos, tampoco piensan que el dios al que honran deniegue su gracia a esas personas; piensan más bien que los ateos se niegan con tozudez a abrir sus corazones a la verdad” (*Is Democracy Possible Here?. Principles for a New Political Debate*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2006, pp. 64-65; trad. cast. de E. Weikert García, *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 88).

Así pues, en la deliberación política, tanto si es informal como si es institucional, los argumentos religiosos son tan irrelevantes e impertinentes como la visión que cada cual pueda tener sobre la virtud o virtudes que se propone cultivar para lograr su perfección moral o sobre si para él y los sacerdotes del propio culto debe preferirse la abstinencia sexual a la promiscuidad.

Frente a la posición de Rawls se han alegado sobre todo dos argumentos de distinto signo, no siempre claramente distinguidos pero ninguno de los dos convincente. Uno, meramente reactivo o defensivo, pretende que debemos aceptar las razones religiosas porque tampoco hay plena seguridad de una sólida fundamentación de las razones que el liberalismo considera aceptables en el debate público<sup>20</sup>. Sin embargo, salvo que se adopte un escepticismo que destruye la propia idea de deliberación presupuesta en esta polémica, me parece que en tal argumento hay un claro *non sequitur*, pues que no sepamos con seguridad qué razones son válidas y decisivas en una discusión no implica que no podamos saber con seguridad que hay ciertas razones claramente inválidas, que podemos perfectamente descartar.

El otro argumento, más activo o positivo, es que las creencias religiosas pueden contener algo de verdad, en el sentido de que pueden incorporar alguna razón válida desde un punto de vista jurídico-político. Este argumento tiene dos versiones, una más radical que otra. En la línea más radical, Wolterstorff exige únicamente que la alegación de las razones religiosas en el debate público se haga en forma civilizada, respetando las reglas democráticas y teniendo como objetivo a la justicia y no al autointerés<sup>21</sup>. Y ejemplificándolo

---

<sup>20</sup> En tal sentido, Waldron impugna que el “consenso superpuesto” rawlsiano “es probable que sea, en el mejor de los casos, indeterminado” (“Religious Contributions in Public Deliberation”, *San Diego Law Review*, 30, 1993, p. 839), afirmando que “no tenemos (ni deberíamos tener) una noción tan segura de consenso público, ni requisitos de equidad para el debate tan exigentes como para excluir que cualquier punto de vista tenga su efecto en el mercado de las ideas” (*ib.*, p. 842); por su parte, Weithman objeta que la idea de accesibilidad que está detrás de la exigencia de que las razones sean aceptables para todos es oscura, mal definida y altamente controvertible (“hardly self-explanatory, [...] ill-specified or highly controversial”: cf. *Religion and the Obligations of Citizenship* cit., p. 9).

<sup>21</sup> Cf. “The Role of Religion...” cit., pp. 112-113, así como “Audi on Religion, Politics, and Liberal Democracy”, en *Religion in the Public Square...* cit., p. 146.

personalmente como “creyente religioso”, a propósito del debate sobre si la asistencia social es una cuestión de caridad o de derechos, añade:

“Yo pienso que todo el mundo tiene un *derecho* a un acceso justo a los medios de subsistencia. He llegado a creer esto reflexionando sobre lo que los escritores bíblicos dicen sobre los pobres”<sup>22</sup>.

Bien. Es muy significativo que Wolterstorff aduzca su *reflexión* sobre unos textos, reflexión que muy bien podría contener razones independientes de la mera autoridad religiosa, que serían las únicas relevantes en el ámbito político. Así visto, la autoridad religiosa habría operado en el plano del contexto de descubrimiento, del mismo modo que, según la leyenda, Newton descubrió la ley de la gravedad cuando le cayó una manzana mientras dormía. Pero si en el argumento de Wolterstorff la idiosincrásica autoridad de la Biblia por sí sola pretendiera tener alguna fuerza, ese apoyo sería tan impertinente en el contexto de la justificación en un debate público como alegar que se ha llegado a la misma conclusión tras un sueño, por haberlo leído en los posos de una taza de café o por el aspecto de las entrañas de un pájaro.

En cuanto a la versión más moderada del argumento anterior, suscrita por ejemplo por Waldron o por Habermas, concede que las razones públicas no pueden ser en último término específicamente religiosas pero que, teniendo en cuenta la carga de verdad que puede haber en ellas, deben poderse llevar al debate público porque pueden sugerir ideas justas y nuevas. Para ese surgimiento es fundamental, me parece, la propuesta de Habermas de la traducción de las razones religiosas a razones comunes (o, si se quiere, “seculares”)<sup>23</sup>. Sin embargo, a mi modo de ver, reconocer la necesidad de tal

<sup>22</sup> “Audi on Religion...” cit., p. 162.

<sup>23</sup> Esta idea resulta más ambigua y oscura en Waldron, quien, ilustrando su argumento con un avance del tema de su libro *God, Locke, and Equality: Christian Foundations of John Locke's Political Thought* (Cambridge, Cambridge University Press, 2002), afirma: “Queda abierto qué y cuánto queramos traducir de esta herencia en una comprensión secular. Por el momento, el tipo de concepciones religiosas que subyacen a obras como el *Segundo Tratado* de Locke siguen siendo válidas para nosotros como ricas fuentes de *sugerencia* [*intimation*] para desarrollar nuestras teorías del hombre y la sociedad, la justicia y la economía, la igualdad, la libertad y la dignidad. [...] ... recurrimos periódicamente a esa fuente como inspiración, o para extraer el tejido de varios hilos de la argumentación, o para una nueva especificación de un

traducción es aceptar el fundamento sobre el que se basa la defensa rawlsiana de la razón pública. Si las creencias religiosas valieran por sí mismas no tendrían que traducirse a razones aceptables para todos, pero si necesitan esa traducción es, precisamente, porque se reconocen como no aceptables para todos.

En conclusión, creo que tiene razón Rawls en su visión sobre la razón pública, que, tanto para las personas religiosas como para las no religiosas<sup>24</sup>, obliga a distinguir entre lo que se defiende como concepción comprehensiva, que incluye los criterios relativos a los modelos religiosos y de virtud o bondad, y todo lo que afecta a la más limitada y compartible esfera de lo correcto, que es la propia de la imposición coactiva y en cuya deliberación no pueden ser relevantes ni decisivos *erga omnes* los argumentos del primer tipo, sino los formulados en términos de razonabilidad, reciprocidad y aceptabilidad universal.

¿Significa lo anterior que, como ocurre por ejemplo en la Constitución mexicana, los ministros del culto deban ser excluidos del sufragio pasivo, que se deban prohibir los partidos de denominación religiosa o que haya de proscribirse toda propaganda política asociada a símbolos religiosos (como

---

problema, o simplemente para ver desde un nuevo ángulo un viejo material. No hacemos eso *por* su carácter teológico, pero tampoco retornamos al material lockeano *a regañadientes*, por así decirlo, *a pesar* del lenguaje sobre Dios. Volvemos a escritores en la tradición cristiana del Derecho natural y de los derechos naturales porque esa es la herencia en la que seguimos extrayendo un cuerpo de teoría secular, y en absoluto es claro que hayamos completado tal tarea (o, en realidad, que haya sólo una manera de completarla)” (“Religious Contributions...” cit., p. 847). Ahora bien, si el objetivo es completar un “cuerpo de teoría secular”, no niego la posible utilidad de cualquier material en el contexto de descubrimiento pero, como cuestión de justificación, el qué y el cuánto de la traducción de las razones teológicas a seculares no debería depender de lo que “queramos” (sino, si acaso, de lo que podamos) y nuestro retorno a las razones teológicas en cuanto tales deberá tener la finalidad de superarlas o trascenderlas, es decir, valorar el material lockeano más allá —y a fin de cuentas, según yo lo veo, “a pesar”— de sus apelaciones a Dios.

<sup>24</sup> Me parece bien pertinente la insistencia de Rawls en este punto (cf., por ejemplo, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993, pp. 220-225; trad. cast. de Antoni Domènech, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996, pp. 255-260; así como “The Idea of Public Reason Revisited” cit., pp. 775-78, trad. cast., pp. 167-172), que contrasta con la más estrecha teorización de Robert Audi, para quien la contraposición esencial se presenta entre razones seculares y religiosas (cf. “Liberal Democracy and the Place of Religion in Politics”, en *Religion in the Public Square...* cit., pp. 23-33; así como “Moral Foundations of Liberal Democracy, Secular Reasons, and Liberal Neutrality Toward the Good”, *Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy*, n. 19, pp. 216-218).

usar imágenes y expresiones religiosas en los folletos electorales<sup>25</sup>)? Se trata, a mi modo de ver, de prohibiciones seguramente excesivas, aunque el criterio por mí defendido no sería incompatible con la existencia de una norma que excluyera del debate público razones manifiestamente no relevantes, como precisamente las directamente derivadas de creencias religiosas. En realidad, incluso sin la existencia de tal norma, creo que, por ejemplo, una sentencia cuya motivación esencial fuera de carácter religioso sería judicialmente anulable. Sin embargo, como criterio general, aunque no sería ilegítimo tampoco considero que fuera acertado imponer una norma, que debería tener carácter constitucional, que estableciera la posibilidad de prohibir partidos, candidaturas o conductas motivadas por ese tipo de razones.

También aquí coincido con Rawls cuando afirmó que “el ideal de ciudadanía impone un deber moral, no jurídico, el deber de civilidad...”<sup>26</sup>. Y, en efecto, de modo similar al deber cívico de votar o a la prohibición de mentir, manipular o apelar al exclusivo autointerés en los discursos de los políticos, yo también creo que es preferible que el compromiso con los requisitos de una buena deliberación se deje a la cultura y la moralidad cívica y no se imponga por ley. Lo que quiere decir que el lugar más apropiado para la discusión sobre qué argumentos son razonables y cuáles no es el del propio ejercicio de la deliberación democrática entre los distintos participantes, que al final concluye con la libre decisión de cada votante. A fin de cuentas, ningún sistema democrático ha establecido, y por buenos motivos, el control o la petición de

---

<sup>25</sup> Así, en México se han impuesto multas, e incluso se ha anulado alguna elección, por hacer propaganda electoral con imágenes de la Virgen de Guadalupe o de San Judas Tadeo o incluyendo expresiones como las siguientes: “La *Visión para México* [fascículo electoral de la Agrupación Política Nacional UNO] se edita con el propósito de que el pueblo de esta gran nación conozca los designios que Dios ha esbozado para encauzar la vida del país hacia una prosperidad y bienestar inusitados. [...] El Señor mostró que en México surgirán muchos focos de avivamiento; Dios va a hacer grandes cosas en este país. El Señor ha dispuesto levantar a su Pueblo, en México”; el candidato “cursó sus estudios en escuelas administradas por los jesuitas”; o el candidato “es Presidente Proconstrucción del Santuario Guadalupano” (extraigo estas informaciones de José de Jesús Ibarra Cárdenas, *La argumentación jurídica de la democracia en México 1997-2010. El debate actual en el foro judicial*, tesis doctoral leída en la Facultad de Derecho de Alicante, 2011, inédita, pp. 81-82).

<sup>26</sup> *Political Liberalism* cit., p. 217; trad. cast., p. 252 (en la que traduzco “legal” por “jurídico”). En similar sentido, cf. Seleme, “El desafío del católico liberal” cit., p. 479. Por su parte, sea o no exacta, es aceptable la idea de Nicholas Wolterstorff de que “[n]adie ha propuesto nunca criminalizar tal conducta [de inspirar y argumentar sus criterios políticos en razones religiosas: ARM]; sería exigible por la desaprobación social” (“The Role of Religion...” cit., p. 79).

cuentas sobre las razones por las que el ciudadano decide su voto, por más que la buena doctrina diga, con John Stuart Mill, que tal voto no debe tener “más que ver con sus deseos personales que el veredicto de un jurado”<sup>27</sup>. Sin duda que esa libertad tiene riesgos, pero éste es uno de esos riesgos que son parte del precio que se debe pagar por la democracia.

---

<sup>27</sup> *Considerations on Representative Government* (1860), en *Three Essays. On Liberty. Representative Government. The Subjection of Women*, introd. de Richard Wollheim, Oxford etc., Oxford University Press, 1975, p. 302. Sin mencionar este texto de Mill, ha vuelto sobre la misma idea Jeremy Waldron, “Religious Contributions...” cit., pp. 828-829.