



Legalidad y laicidad

Rodolfo Vázquez

Instituto Tecnológico Autónomo de México - ITAM

rvazquez@itam.mx

Resumen

Para constatar la existencia de un auténtico Estado de Derecho —a diferencia de un simple Estado *con* Derecho— el sistema jurídico debe satisfacer cuatro exigencias internas: primacía de la ley y principio de imperatividad, deliberación democrática y responsabilidad pública de los funcionarios, independencia judicial y control de constitucionalidad y reconocimiento y promoción de los derechos fundamentales. Mi propósito en este ensayo es desarrollar y defender dos de los cuatro principios que componen al Estado *de* Derecho: la primacía de la ley y la deliberación pública. Argumentaré que el primero de estos dos elementos encuentra fundamento en la idea de autonomía personal: para que los ciudadanos de cualquier Estado puedan desarrollarse plenamente, escogiendo su propio plan de vida de manera legal y legítima, es menester que el Estado no cambie de manera arbitraria aquello que considera legal y legítimo. El principio de deliberación pública, por otro lado, está anclado en la idea liberal del laicidad: las normas que han de atarnos como comunidad política deben discutirse de manera racional y razonable, asegurándonos de no privilegiar una cosmovisión que anule la posibilidad de perseguir ciertos planes de vida que deberían considerarse válidos y legítimos.

Palabras clave

Estado de Derecho, laicidad, legalidad, deliberación, discusión pública, autonomía.

Secular and legality

Abstract

To distinguish between a normative Rule *of* Law versus a simple rule *by* law, the State must satisfy and be organized by four indispensable principles: primacy of the law and law's empire; democratic deliberation and public responsibility of public officials; judicial independence with mechanisms of constitutional control; and recognition and promotion of fundamental rights. My purpose in this essay is to elaborate on, and defend only two of the four principles that together make the rule *of* law: primacy of the law and public deliberation. I will argue that the first of these elements is founded on the notion of personal autonomy: in order for the citizen of the nation-state to be able to fully develop and legally and legitimately pursue her own notion of the good life, the State must not—indeed, cannot—arbitrarily change what it deems to be legal and legitimate. The principle of public deliberation, on the other hand, is anchored to the liberal idea of secularism: the norms, rules, laws that are to bind us together as a political community must be discussed rationally and reasonably, making sure that the product of those deliberations—and the arguments put forth—do not annihilate the possibility of pursuing certain life plans that should be otherwise deemed valid and legitimate.

Keywords

Rule of law, rule by law, secular, legality, deliberation, public reasoning, personal autonomy.

No todo Estado es Estado de Derecho, más aún, "no todo Estado *con* Derecho es un Estado *de* Derecho". (Díaz, 1995: 6). Para que éste sea posible se deben satisfacer cuatro exigencias internas necesarias, y en su conjunto, suficiente, primacía de la ley y principio de imperatividad, deliberación democrática y responsabilidad pública de los funcionarios, independencia judicial y control de constitucionalidad, y reconocimiento y promoción de los derechos fundamentales.

Un Estado no democrático, ajeno al principio de imperatividad de la ley, que no asegure la objetividad, imparcialidad y transparencia de las decisiones judiciales y no orientado hacia el respeto y aplicación de los derechos humanos podría devenir en el mejor de los casos un "Estado *con* Derecho", un Estado jurídico, pero ciertamente no un "Estado *de* Derecho". En este tipo de regímenes se puede hablar de una cultura de la legalidad, pero tan débil que las fronteras se diluyen: existe una obediencia a las normas, pero no crítica, más bien ciega; los derechos humanos se contemplan en el papel, pero no se respetan; existen las normas pero impera el miedo y la inseguridad para organizar cualquier plan de vida (Salazar, 2006: 17). Estaríamos en la antesala de un régimen autoritario. En este último no existiría una cultura de la legalidad. Por el contrario imperaría una cultura de la (i)legalidad o, en términos de O'Donnell (1998: 303), un *un(rule) of law*. No existiría siquiera una "ciudadanía de baja intensidad": lisa y llanamente, no se permitiría el ejercicio de la ciudadanía.

Para los propósitos de esta voz en el Léxico de Cultura de la Legalidad pondremos el acento en dos de las notas que caracterizan al Estado *de* Derecho: la primacía de la ley y la deliberación pública. El primero encuentra su fundamento en el principio de autonomía personal y el segundo en el principio de laicidad.

1. Primacía de la ley y principio de imperatividad

Un Estado *de* Derecho es aquél cuyo poder y actividad vienen regulados y controlados por la ley: un gobierno de las leyes que hace posible la seguridad y la certeza jurídicas. Debe entenderse, sin embargo, que la primacía de la ley no agota su justificación en el principio de legalidad; sus exigencias van más allá de la mera existencia de las normas jurídicas, requieren del llamado principio de imperatividad o de imperio de la ley. Este principio, en palabras de Francisco Laporta, "constituye un postulado metajurídico, una exigencia ético política o un complejo principio moral que está más allá del puro derecho positivo" (Laporta, 1994: 134) y que nos dice no como es sino como *debe ser* el Derecho.

Con respecto a la estructura interna del principio de imperatividad de la ley, éste impone a las normas jurídicas las siguientes exigencias:

- En cuanto a la *autoridad* que emite las normas, debe hallarse facultada para hacerlo por una norma jurídica de competencia. Esta exigencia cancela, sin más, la posibilidad de los gobiernos *de facto* y la actuación *ultra vires* de cualquier autoridad.

- Las normas jurídicas deben ser *generales*, es decir, sus destinatarios deben ser identificados por rasgos generales y no mediante aspectos particularizados o definidos.

- Las normas jurídicas deben ser *prospectivas* y no retroactivas; *estables* pero no inmutables en el tiempo.

- Las normas jurídicas deben ser *claras y transparentes* (Laporta, 1994: 139).

El concepto de imperio de la ley debe entenderse como un imperativo moral que encuentra su fundamentación en el principio de autonomía personal, no sólo entendida esta última en un sentido negativo sino, sobre todo, positivo: el ser humano, como dueño de sí mismo. La autorregulación o autodirección de la persona humana supone que los agentes “que no tengan unos mínimos criterios de valoración epistémica de sus propias creencias no pueden ser llamados agentes autónomos” (Laporta, 2007: 27). La racionalidad, por lo tanto, es uno de los ingredientes de la autonomía. Asimismo, la autonomía tiene un sentido “disposicional” y no “momentáneo”, se desarrolla en el tiempo de acuerdo con *proyectos* o *planes* de vida. Entendida de esta manera, la autonomía personal es una condición necesaria del comportamiento moral y constituye “un punto de partida crucial para servir de basamento a ese complejo institucional de normas y principios sobre la convivencia humana que llamamos imperio de la ley” (Laporta, 2007: 37).

La defensa del imperio de la ley exige una toma de posición normativista, es decir, la aceptación de reglas de conducta y de competencia como núcleo central y más importante del ordenamiento jurídico. Esta exigencia significa también que todo acto de poder debe estar sometido al derecho y en el límite a la existencia de “una agencia del control jurídico del poder que si no infalible sea al menos última [...] Si no existiera en algún momento la revisión de los actos del poder no podría existir ningún orden jurídico que hiciera previsibles las decisiones de ese mismo poder” (Laporta, 2007: 103).

El imperio de la ley debe entenderse como una condición necesaria, aunque no suficiente, de un derecho justo; es decir, sin el imperio de la ley no puede haber derecho justo, pero su sola presencia no garantiza la justicia. Esto evita el reduccionismo de la idea de Estado de Derecho a una caracterización formalista de corte decimonónico o a una interpretación moralista, que en nuestros días ha adquirido gran efervescencia en los llamados neoconstitucionalismos. Sin negar el principio de supremacía constitucional, el mensaje sería “menos neoconstitucionalismo y más neocodificación” (Laporta, 2007: 167). Es falso el dilema entre Estado procedimental o legislativo de Derecho y Estado sustantivo o constitucional de Derecho: “el constitucionalismo es importante, pero no es sino una prolongación del ideal del imperio de la ley hasta la norma constitucional.” (Atienza y Laporta, 2008). Se trataría de sostener una concepción sustantivista “débil” del Estado constitucional de Derecho en la que el reconocimiento de los derechos individuales bajo el principio de no discriminación sean entendidos como precondiciones de la deliberación democrática, y que junto con ciertos mecanismos institucionales como la independencia judicial y el principio de división de poderes, sean “atrincherados” de una manera especial, pero que en ningún sentido inhiban un riguroso fortalecimiento del orden legislativo bajo el principio de imperatividad de la ley.

2. Laicidad y principio de imparcialidad estatal

Hacer valer el Estado democrático de Derecho bajo el principio de imperatividad de la ley supone la exigencia de imparcialidad del Estado ante las diversas creencias de los ciudadanos en materia de religión o sobre concepciones de tipo metafísico. Enunciado así el principio de laicidad, éste supone que: 1. las creencias religiosas y las comprensiones metafísicas del mundo, su transmisión y enseñanza, se localizan en el ámbito privado; 2. en tanto expresión de un derecho individual, el Estado debe proteger la libertad ideológica, que se manifiesta también en la no profesión de creencia religiosa alguna, así como las ideas antirreligiosas; 3. se debe privilegiar el criterio de argumentación y consentimiento de los individuos



frente a la pretensión de verdad de creencias religiosas o metafísicas. (Ruiz Miguel, 2007: 159-160; Blancarte, 2007: 35)

Imparcialidad no es sinónimo de neutralidad entendida como inacción. Ser neutral es abstenerse de influir en los resultados. Ser imparcial, por el contrario, es valorar el conflicto en términos de principios generales que se aceptan independientemente de la situación en particular, sin permitir que mis preferencias o prejuicios personales influyan en el juicio. La imparcialidad puede exigir o bien una actitud de tolerancia, o bien de decidida intervención en el conflicto cuando se trata de proteger –sin caer en paternalismo injustificados- a la parte más débil.

El ministro José Ramón Cossío (2008: 64-65) ha expresado esta diferencia entre neutralidad e imparcialidad, en un voto concurrente, con respecto a la laicidad estatal:

Mantener que la neutralidad estatal frente a las variadas creencias de los ciudadanos exige al Estado no actuar o no pronunciarse es olvidar que, en una gran cantidad de ocasiones, esa abstención no hace sino convalidar un estado de cosas profundamente asimétrico desde el punto de vista de los derechos y libertades de las partes. [...] lo que la Constitución [mexicana] exige fundamentalmente es imparcialidad, no inacción, y que el principio de separación entre las Iglesias y el Estado consagrado en el artículo 130 de la Constitución Federal no exige en muchos casos a los órganos estatales del deber de regular en distintos niveles (legislación, reglamentación, aplicación judicial) cuestiones que se relacionan con la vida religiosa de las personas.¹

En este mismo sentido se expresan Michelangelo Bovero (2001) y Luis Salazar Carrión (2007: 149). El adjetivo laico puede entenderse desde un punto de vista negativo mínimo de modo tal que para que un Estado sea laico basta con que sea neutral en relación a los diferentes credos religiosos. Sin embargo, reducir la laicidad de esa manera, piensan estos autores, abre las puertas al nihilismo, al relativismo, al indiferentismo o al cinismo. Para evitar caer en tal situación, es necesario que el pensamiento laico no se entienda como la ausencia de valores, sino como la manera de presentar y defender ciertos principios y valores: el pensamiento laico se funda en un principio práctico: la tolerancia; y en un principio teórico: el antidogmatismo. Siendo así, lo propio de una ética laica es colocar como principio fundamental el respeto a la autonomía de los individuos en tanto seres racionales. Bajo este supuesto, tal ética exige una educación ilustrada, condiciones de legalidad y un derecho positivo que reconozca y garantice efectivamente los derechos fundamentales de todas las personas por igual.

Esta laicidad “activa” debe distinguirse de la idea popularizada por Sarkozy en la visita de Benedicto XVI a Francia (septiembre de 2008) sobre la laicidad “positiva”. Esta última, en términos de uno de sus críticos, es “aquella fórmula institucional que respeta la libertad de creer o no creer (en dogmas religiosos, claro) porque ya no hay más remedio, pero considera que las creencias religiosas no sólo no son dañinas sino beneficiosas social y sobre todo moralmente” (Savater, 2008). Apoyándose en Jean Baubérot, Fernando Savater critica con razón tal tipo de laicidad porque significa: “una forma de neoclericalismo, confesional, pero no confeso. Y eso porque un Estado realmente laico no sólo no puede dejarse contaminar por ninguna religión, ni privilegiar ninguna de las existentes sobre las demás, sino que tampoco puede declarar preferible tener una religión o no tenerla.”

¹ El texto reproduce el voto concurrente formulado por el ministro Cossío Díaz en el amparo directo en revisión 502/2007, fallado por la Primera Sala de la Suprema Corte el 28 de noviembre de 2007.

3. Laicidad y deliberación pública

El debate contemporáneo en torno a la laicidad y el papel del Estado ha confrontado diversas posiciones teóricas frente al hecho incontrovertible del pluralismo de creencias últimas en materia metafísica y religiosa. La cuestión a debatir sería la siguiente: “¿Es posible realmente articular una noción de lo ‘racionalmente aceptable’ que todos los ciudadanos puedan compartir a pesar de no coincidir en una visión del mundo o en una concepción del bien homogénea?” (Lafont, 2007: 130).

En *Liberalismo político*, John Rawls propone su conocido “consenso sobrepuesto”. Esta noción se apoya en el supuesto de que la razón común a todos los seres humanos es suficiente para descubrir nuestras obligaciones morales y políticas. Esto permite a Rawls distinguir entre razón pública y razón privada, distinción necesaria para responder a la cuestión de qué tipo de argumentos son aceptables e inaceptables en la deliberación pública. Para Rawls, nada impide que los ciudadanos que participan en la deliberación pública política ofrezcan razones procedentes de las doctrinas comprensivas, metafísicas o religiosas, en las que creen, pero siempre y cuando ofrezcan además razones generalmente accesibles a todos los ciudadanos que justifiquen dichas doctrinas. Si estas doctrinas comprensivas no pueden apoyarse en razones públicas paralelas deben excluirse de la deliberación. El problema de esta concepción salta a la vista: ¿se puede pedir a un ciudadano que sacrifique sus aspiraciones de corrección sustantiva para satisfacer las aspiraciones de legitimidad democrática? Quien no estuviera dispuesto a hacerlo mantiene su sinceridad a costa de ser excluido o autoexcluirse de la deliberación pública; quien estuviera dispuesto a hacerlo apelaría a razones prudenciales para incluirse en el debate democrático, pero a costa de una buena dosis de sinceridad.

En los últimos años, Jürgen Habermas (2006) ha dedicado algunos trabajos a esta temática retomando y criticando la propuesta de Rawls y debatiendo, entre otros, con Joseph Ratzinger (Habermas y Ratzinger, 2008). Habermas coincide con Rawls en el sentido de que al determinar las medidas políticas coercitivas que vayan a adoptarse, sólo cuentan las razones generalmente accesibles, las “razones seculares”. Pero a diferencia de Rawls, Habermas distingue entre una esfera pública informal y una esfera pública formal o institucional. En la primera los ciudadanos pueden apelar a razones exclusivamente religiosas en la deliberación siempre y cuando reconozcan la obligación de traducción institucional. Sólo las razones religiosas que puedan traducirse con éxito en razones seculares podrán pasar el filtro institucional. Con esta distinción, la propuesta de Habermas permite a los ciudadanos en la esfera pública informal expresar y justificar sus convicciones en un lenguaje religioso si no pueden encontrar traducciones seculares para ellas. De esta manera, Habermas solventa el problema de la deshonestidad y permite a los ciudadanos religiosos entender la deliberación pública como un proceso cognoscitivo genuino. Pero hacer esta distinción tan radical entre ciudadanos religiosos y ciudadanos seculares ¿no pondría en peligro los prerrequisitos de la deliberación pública en términos de simetría de los participantes?

Habermas responde -de acuerdo con las condiciones formales de todo discurso racional- que no tiene ningún sentido permitir la inclusión de razones religiosas en las contribuciones a la deliberación pública sin el requisito correlativo de exigir que los demás participantes tomen en serio tales contribuciones. Esto es posible si se puede esperar de todos los ciudadanos que no nieguen en principio



todo posible contenido cognitivo a esas contribuciones. De aquí que, sorprendentemente, los ciudadanos seculares tienen que cumplir con dos condiciones: 1. abrirse cognitivamente a la posible verdad de las creencias religiosas y 2. ayudar a traducir el contenido de las mismas que pueda ser expresado en un lenguaje secular y justificado con argumentos seculares. Habermas es explícito en este punto en su conversación con Ratzinger:

Los ciudadanos secularizados, en tanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado, no pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni pueden negar a los conciudadanos creyentes su derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso a las discusiones públicas. Es más, una cultura política liberal puede incluso esperar de los ciudadanos secularizados que participen en los esfuerzos para traducir aportaciones importantes del lenguaje religioso a un lenguaje más asequible para el público en general (Habermas y Ratzinger, 2008: 33).

Sin embargo, como señala Lafont, resulta que ahora a diferencia de los ciudadanos religiosos, los ciudadanos seculares son los que no pueden adoptar públicamente la perspectiva cognitiva que se corresponde con sus verdaderas creencias si éstas resultan ser de tipo secular. Estaríamos tratando a los ciudadanos seculares no bajo un criterio normativo sino instrumental y, por supuesto, caeríamos en el mismo dilema de la sinceridad que ya hemos visto en Rawls, nada más que ahora aplicado a los ciudadanos seculares.

Todo lo anterior sin profundizar en la idea de “potencial de verdad” de los conceptos religiosos. Pensemos un instante cuál sería el potencial de verdad de conceptos religiosos como la encarnación de Cristo, el pecado original, la transubstanciación, la virginidad de María, la resurrección, el juicio final, y así por el estilo, al menos en la confesión cristiana. ¿De qué recursos epistemológicos podría echar mano el ciudadano secular para traducir este lenguaje religioso al público en general? Si Habermas no tiene en mente este tipo de verdades de fe en los cristianos al momento de ingresar a la deliberación pública y las descarta como no traducibles a un lenguaje secular, y por lo tanto imposible de ser institucionalizadas, entonces el remanente susceptible de traducción es irrelevante. Así, por ejemplo, si un cristiano afirma que “todos somos hijos de Dios” y con ello se interpreta que “todos somos iguales en dignidad”, o bien se trivializa lo que en la fe cristiana significa ser “hijo de Dios”, o bien se abusa de la analogía entre “hijos de Dios” y “dignidad humana”. No existe ninguna relación conceptual entre “dignidad humana” y la idea de ser “hijo” de un ser divino trascendente y espiritual, con todos los atributos infinitos. Mucho menos, que por ser todos hijos de un padre con tales cualidades, seamos humanamente iguales.

¿Qué significa, entonces, “tomarse en serio” las razones de los conciudadanos? Significa evaluar las razones religiosas en función de sus méritos:

Tomar en serio las razones religiosas en contra del matrimonio homosexual, por ejemplo, no requiere de los ciudadanos seculares que se abran cognitivamente a la posible verdad de las creencias religiosas sobre la perversidad de los homosexuales. Basta, por ejemplo, con que confronten dichas razones con la objeción de tratamiento desigual que implica negar el derecho al matrimonio a un grupo de ciudadanos, si eso es lo que ellos creen (Habermas y Ratzinger, 2008: 140-141).

Entendámonos bien. No se está negando el derecho de todo creyente a creer lo que les parezca más adecuado para organizar su plan de vida personal. Lo que se argumenta es que si son ciudadanos y, por tanto, partícipes en la deliberación pública, *y tienen la pretensión de que sus convicciones sean coercitivas*, entonces deben someter los contenidos de las creencias a un escrutinio

racional y razonable. La premisa que subyace en el debate es la que prescribe que *es moralmente correcto ejercitar la coerción sólo con base en consideraciones públicamente aceptables*, sin violar el principio de simetría entre los participantes. Esta prescripción supone, en términos de Rawls, un “deber de civilidad”, es decir, la exigencia de no ofrecer ciertas verdades –consideraciones metafísicas o religiosas– como única justificación del ejercicio del poder político.

En esa misma dirección se encamina la propuesta de Dworkin. El problema hoy día, piensa este autor, no se ciñe tanto a si el Estado debe ser tolerante o neutral con respecto a todos los credos religiosos pacíficos y también hacia las personas que no profesan ninguna fe, distinguiendo claramente entre el ámbito público y el privado. Más bien, el problema es saber sobre qué base debe asentarse el cultivo de nuestra tolerancia. ¿Una nación religiosa que tolera la falta de fe? ¿O una nación laica que tolera la religión? Dworkin (2008: 90) argumenta a favor de esta segunda opción.

Según Dworkin, el modelo religioso tolerante parte de una concepción estrecha de la libertad religiosa que no incluye, por ejemplo, el derecho a abortar, el matrimonio homosexual o la eutanasia activa; por el contrario, el modelo laico tolerante, sí incluye tales derechos. Lo que no parece congruente en el primer modelo es defender la libertad religiosa extendiéndola a los ateos y agnósticos y, al mismo tiempo, estrechar tal libertad limitando los derechos que pueden hacer valer estos últimos. Su concepción amplia de la tolerancia exige una teoría más general de las libertades. ¿Cuál sería la estructura de estas libertades?

Dworkin propone una formulación inicial: Las libertades son el derecho a hacer lo que usted quiera con los recursos que son legítimamente suyos. El alcance de estas libertades no es ilimitado, depende de otros ideales, incluido el ideal de justicia distributiva. Así, las libertades no resultan dañadas cuando el gobierno decide limitar la libertad si tiene alguna razón distributiva convincente para hacerlo. Existen dos tipos de justificaciones distributivas limitativas de la libertad: las justificaciones *personalmente estimativas* o las justificaciones *impersonalmente estimativas*. Las primeras apelan a juicios de valor sobre el tipo de vida que es bueno o malo para las personas de cuya vida se trata; mientras que las segundas apelan a algún objeto o hecho que es intrínsecamente valioso, independientemente del valor que posea para las personas. Las primeras no pueden servir de justificación para la coerción estatal, a través de la regulación jurídica, porque invocan fundamentos personalmente estimativos, aun cuando éstos pudieran ser mayoritarios. Sólo el modelo laico tolerante estaría en condiciones de apelar a justificaciones impersonalmente estimativas como podrían ser, por ejemplo, los mismos derechos humanos, y en último término el principio de responsabilidad personal, que no es sino otra forma de enunciar el principio de igual consideración y respeto de la persona.

Una aplicación de la propuesta de Dworkin nos permitirá evaluar el alcance de la misma. El hecho de que el aborto sea un asesinato no depende de si un feto es un ser humano en algún momento poco después de la concepción; más bien depende de si, en esa etapa temprana el feto tiene intereses y por consiguiente el derecho a la protección de los mismos. Para Dworkin, el feto no tiene intereses propios porque ninguna criatura los tiene a no ser que haya tenido una vida psíquica capaz de generarlos. Por lo tanto, los fetos inmaduros no tienen derechos, ni el aborto es un asesinato. El hecho de no tener una vida psíquica que posibilite la protección de la misma es una razón impersonalmente estimativa que excluye la prohibición del aborto y permite, a su vez, la protección y expansión de la dignidad



de la mujer, que sí tiene una vida psíquica madura, que exige la protección coercitiva a través de la normatividad jurídica.

En síntesis, a la pregunta de si es posible articular una noción de lo “racionalmente aceptable” que todos los ciudadanos puedan compartir. La respuesta es positiva. Esta respuesta reivindica la confianza en la razón y su capacidad argumentativa, y se compromete con la defensa coercitiva de los derechos humanos y el reconocimiento de la evidencia empírica proporcionada por la ciencia, proponiéndolos como los mejores candidatos a constituirse en *razones impersonalmente estimativas*. Un Estado laico debe partir del reconocimiento de tales premisas y entender a partir de ellas, como lo ha expresado Norberto Bobbio, que: “El espíritu laico no es en sí mismo una nueva cultura, sino la condición de convivencia de todas las posibles culturas” (Bobbio, 1999).

Bibliografía

- DÍAZ, E. (1995), "Estado de Derecho: exigencias internas, dimensiones sociales", *Sistema*, Núm. 125, pp. 5 – 22.
- O'DONNELL, G. (1998), "Polyarchies and the (Un)Rule of Law in Latin America: A Partial Conclusions", en MÉNDEZ, J, O'DONNELL, G. y PINHEIRO, P.S., (eds.), *The Rule of Law and the Underprivileged in Latin America*, University of Notre Dame Press, pp. 303-338.
- SALAZAR, P. (1994), *Democracia y (cultura de la) legalidad, Cuadernos de divulgación de la cultura democrática*, Núm. 25, Instituto Federal Electoral, México.
- LAPORTA, F. (1994), "Imperio de la ley. Reflexiones sobre un punto de partida de Elías Díaz", *Doxa*, Núms. 15-16, pp. 133-145.
- LAPORTA, F. (2007), *El imperio de la ley. Una visión actual*, Trotta, Madrid, 2007.
- ATIENZA, M. y LAPORTA, M. (2008), "Imperio de la ley y constitucionalismo. Un diálogo entre Manuel Atienza y Francisco Laporta", *El Cronista*, No. 0, pp. 46-55.
- COSSÍO, J.R. (2008), "Laicidad del Estado y libertad religiosa: cómo armonizarlas", *Letras Libres*, Núm. 112, pp. 64-65.
- RUIZ MIGUEL, M. (2007), "Laicidad, laicismo, relativismo y democracia", en VÁZQUEZ, R. (coord), *Laicidad. Una asignatura pendiente*, Ediciones Coyoacán, México,
- BLANCARTE, R. (2007), "Laicidad: la construcción de un concepto universal", en VÁZQUEZ, R. (coord.), *Laicidad. Una asignatura pendiente*, Ediciones Coyoacán, México.
- BOVERO, M. (2001), "Como ser laico", *Nexos*. Disponible en línea: <https://www.nexos.com.mx/?P=leerarticulo&Article=2100067>. Revisado el 12 de junio de 2012.
- SALAZAR CARRIÓN, L. (2007), "Religiones, laicidad y política en el siglo XXI", en VÁZQUEZ, R. (coord.), *Laicidad. Una asignatura pendiente*, Ediciones Coyoacán, México.
- SAVATER, F. (2008), "Siempre negativa, nunca positiva", *El País*, 16 de octubre, pp. 31-32.
- LAFONT, C. (2007), "Democracia y deliberación pública", en ARANGO, R. (ed.), *Filosofía de la democracia. Fundamentos conceptuales*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- HABERMAN, J. (2006), *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona.
- HABERMAS, J. y RATZINGER, J. (2008), *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, FCE, México.

- DWORKIN, R. (2008), *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político*, Paidós, Barcelona.
- BOBBIO, N. (1999), "Cultura laica y laicismo", *El Mundo*. 17 de noviembre.
Disponible en línea: <http://www.elmundo.es/1999/11/17/opinion/>. Revisado el 12 de junio de 2012.

