



The 2026 Kellogg Biennial
Lecture in Jurisprudence
by Dr. Robert P. George

From https://youtu.be/bp18KXn9VKg?si=i_e-OpXwQ-NazF7x&t=407

ENGLISH VERSIÓN (FOR SPANISH [CLIC HERE](#))

Frederic R. Kellogg: Well, welcome. Thank you for coming. This occasion has now passed its 10th year, and a little over ten years ago, my wife and I met with the Librarian of Congress, Jim Billington, and we gave him the idea that-- We borrowed, actually, the idea of a lecture from Molly's cousin, Philip Bobbitt, who had initiated the Bobbitt Poetry Prize at the Library of Congress. And so it was kind of like, well, why not a-- If you've got poetry already, maybe we should bring things down to earth. I hope not too boring.

But this is the 10th year and we're very happy to have with us as a speaker, Professor Robert George of Princeton University. My father was Princeton, 1932, and center on the football team. So it's great to have him.

Professor George is the author of many works in jurisprudence in the subject of natural law and an articulate defender of it in *Conscience and Its Enemies: Confronting the Dogmas of Liberal Secularism*. Liberal secularism is his topic today, and I can't wait.

It follows two basic rules. First, government should not be informed by a particular religious doctrine, and second, the state should guarantee freedom of conscience of its citizens. But liberalism is challenged today like never before.

Adrian Wooldridge writes that outward signs of its demise are everywhere. Keir Starmer won a mandate in 2024, only to become the most unpopular Prime Minister on record. In Germany, a similar fate awaits the Liberal chancellor, Friedrich Merz. And in France, Emmanuel Macron has discovered what an early twilight is like for a president.

All this only goes to show how the jurors for the Kellogg Lecture have an uncanny talent for addressing the future before it arrives. Professor George sets forth powerful arguments that secular liberals are unaccustomed to hearing, and also lays out the principles and arguments for rebuilding a moral order. Some challenge indeed.

But I have a caution from the American pragmatists John Dewey and Oliver Wendell Holmes Junior. I should recall their insight that principles come at the end of experience, not the beginning. A process that opens up questions yet unaddressed. How can the moral order be rebuilt in a world of new experience? This is a challenge that our speaker is uniquely equipped to meet.

Still, I can't help noting one major insight to be drawn from both Dewey and Holmes, one that Dewey summarizes in just one word: the continuum, by which he means the continuing process of argumentative inquiry. Principles are not found on the shelf anywhere. They are the product of constant struggle. Right now we are in an unsettled period, but that, for Dewey, is a perfectly normal stage in the process. It reflects that there is yet work to do, and Professor George is here to give us some much needed guidance.

So my thanks now to the jurors, Mark Meadows and Don Wallace, as well as Robert Newland, Principal Deputy Librarian; Aslihan Bulut, the Law Librarian of Congress;

Robert Bremer and the library staff who work on this program. And thank you all for coming.

[Applause]

Dr. Robert P. George: I am immensely grateful to the Library of Congress for the opportunity to join the distinguished line of philosophers of law and moral and political philosophers who've given this distinguished Kellogg Biennial Lecture in Jurisprudence. I want to thank Librarian Bulut especially for this privilege and the jury. I also, of course, thank Fred and Molly and the Kellogg family not only for this opportunity for myself, but for enabling the library biennially to invite a philosopher to reflect on fundamental questions of law and justice, questions that are never out of season for citizens of a constitutional democratic republic.

Now I wish to begin my remarks, which I have provocatively entitled “Why Liberal Secularism Fails,” by repeating the words with which I began my book, *Making Men Moral: Civil Liberties and Public Morality*, 33 years ago. And those words are as follows:

“Any critic of liberal, moral and political thought who aspires to be in the least fair minded, must begin with a forthright acknowledgment of the genuine contributions of the liberal tradition to the identification and protection of valuable human liberties.”

My lecture this afternoon will say a lot about what's wrong with what, following Oxford legal philosopher and my teacher John Finnis, I label liberal secularism. I want to begin, however, by saying a bit about what's not wrong with that tradition and indeed what leading liberal secularist thinkers get right.

But before I do that, I should also apologize for the length of this lecture. The important part comes at about 37 minutes. I'll wake you up for that. I thought about maybe giving the lecture in Hebrew so I could omit the vowels, but I thought, well, it'd be hard to understand then.

Now liberal secularists are right to accept what the late and very great liberal secularist philosopher John Rawls called the fact of reasonable pluralism. So bear that in mind: the fact of reasonable pluralism.

They are right to be concerned about the stakes of politics amid pervasive disagreement on the great questions of human nature, the human good, human rights, human dignity and human destiny — stuff that people really care about, stuff that people are sometimes prepared to fight over, not just in the metaphorical sense of fight, but even with arms. Those are high stakes.

If the stakes of politics include conflict over those issues, and they're right to worry about those stakes, they are right to reject and to fear and to attempt to provide guardrails against illiberalism. They are right to affirm and defend fundamental civil liberties and civil rights, such as freedom of speech, freedom of the press, freedom of religion and assembly, and the rights of due process of law and the equal protection of the laws.

These rights and liberties are precious, and in certain ways they are fragile. On these points, people today we categorize as liberals or conservatives ought to agree. These basic

rights and liberties have been hard won and can easily be lost. It's not the case that if you get them, you have them forever. You can get them and lose them, which means we've all got a stake, if we believe in them, as I do for the reasons I'll articulate, in protecting and preserving them.

And different traditions of thought have contributed to their defense and to our understanding of them. Liberal secularism is among those traditions. Even if, as I shall argue, liberal secularism ultimately fails to provide an intellectually secure defense and satisfactory understanding of basic rights and liberties, it should be given the credit it is due.

Now, my central contention in the lecture is that even the most distinguished and intellectually rigorous proponents of liberal secularism, including Professor John Rawls, Jürgen Habermas and Ronald Dworkin — the last of whom was, as it happens, another of my teachers, as well as a previous Kellogg lecturer — have failed to provide a satisfactorily normative grounding for the robust accounts of civil liberties and moral pluralism that their theories seek to defend.

I'll further argue that liberal secularists pose a false dilemma when they say we must choose between: one, accepting the contemporary social reality of pluralism; and two, opening politics, policy and law to robust debate — debate aimed precisely at settling, via constitutionally prescribed procedures of deliberative democracy, issues of law and public policy about the human good and the virtuous life.

So let me say a bit more about what I mean by liberal secularism.

Liberal secularist theories, most of them by design, some just in effect, regard or treat as unjust any policy or constitutional design choice that is based on reasonably disputed views of fundamental questions of meaning and value — that is to say, moral and spiritual questions. Questions of human nature, the human good and its transcendent significance, and moral truth and its ultimate foundation.

These views would exclude reliance on such contested normative views and debates aimed at settling questions concerning, for example: church and state; how to legally define marriage; how to define male and female in law; whether to legislate against pornography or prostitution; abortion, assisted suicide and euthanasia; sports betting and other forms of gambling; recreational drugs; and so forth. These big questions that we fight so much about in our politics.

Now, according to Professor Rawls, for example, it's unfair and therefore unjust to settle such questions based on what he called comprehensive doctrines — in other words, ideas drawn from systems of belief about fundamental questions of meaning and value, their sources and implications for how we human beings should lead our lives.

As Rawls wrote: “which moral judgments are true, all things considered, is not a legitimate basis for crafting law and policy.”

And the comprehensive doctrines that Rawls would exclude as bases for policy making — and indeed democratic deliberation — may be religious belief systems such as Islam, Judaism, Catholicism, Hinduism, Buddhism, or even secular and secularist

moral frameworks such as Marxism, utilitarianism, and indeed liberalism itself, if not constrained as Rawls seeks to constrain it to a purely political doctrine.

In other words, Rawls rejects appeals to what he calls liberal comprehensive doctrine. In fact, his 1993 book *Political Liberalism* revised his famous 1971 book *A Theory of Justice* precisely because he came to believe that he had made a mistake in relying on ideas drawn from liberalism considered as a comprehensive doctrine — that is, as a doctrine about what makes for or detracts from a valuable and morally worthy way of life.

Now, the foundational challenge that liberal secularist theories of all stripes are grappling with is an entirely valid one. And liberal secularism critics — people like myself — need to grapple with it too.

That challenge, which I alluded to earlier, was described by Rawls in his 1993 book as the fact of reasonable pluralism — that idea that I asked you to hold in your mind.

What is that? It's the fact — and I agree, it is a fact — that in contemporary democratic societies, reasonable people of good will honestly disagree about questions of meaning, value, goodness, truth and virtue.

We disagree. We disagree profoundly. There's wide disagreement. The country, the society is polarized over these big questions. For example:

When does life — or the life of a human person — begin or end? Does human life have intrinsic or merely instrumental value? How does one go about leading a good and morally worthy life? Is morality universal and objective, or is it situational and subjective? What is marriage? How is it properly defined? What are and are not sound principles of sexual ethics? Is sex itself biologically rooted and fixed, or is it a fluid matter of social construction or self-identification?

As Rawls pointed out, competing answers should be expected given the ineradicable burdens of judgment we human beings bear. Issues — big issues — are hard. If you give people freedom, which you should, they're going to reach different conclusions about those big issues. That's the fact of reasonable pluralism.

Now, I agree with Professor Rawls that under conditions of intellectual freedom — that is, where people enjoy liberty of thought, conscience and religion — it's natural and to be expected that people will disagree on fundamental questions of this sort.

Since such liberties are valuable — the freedom to think for yourself, the freedom to inquire, the freedom to deliberate, the freedom to judge — those are valuable freedoms. Rawls and I agree about that.

We need a way to live together in peace, and even to cooperate with each other as fellow citizens, despite deep disagreements about profoundly important matters.

Now, I should add that how to address ineradicable disagreement is a question that has vexed our Republic since its inception. This is no new question. Indeed, it's materially

the same question James Madison confronted in *Federalist No. 10* when he wrestled with the possible solutions to what he called the mischiefs of faction.

But rather than accepting a mere *modus vivendi* in which the terms of civic order and political decision making rest on a contingent agreement we make, those who take the fact of reasonable pluralism seriously — from Madison to Rawls to me — desire a principled solution that can bring forth and sustain a well-ordered and even flourishing society and a fundamentally just polity, despite the presence of deep and enduring disagreements.

What's more, we eschew — Madison, Rawls, I myself, all of the figures we're going to be talking about today — we eschew moral relativism or subjectivism as a ground for civil rights and liberties, and we seek to identify sound moral principles, principles of justice, for the governance of pluralistic democratic societies.

So this debate that I'm using this Kellogg Lecture to involve myself in is not a debate about whether there is such a thing as morality. It's a debate about what morality requires — what justice requires — in a pluralistic democratic society.

Now, for the most prominent forms of liberal secularism, the answer to the problem posed by the fact of reasonable pluralism is what another previous Kellogg lecturer, my friend Professor Michael Sandel of Harvard, has described as rights-oriented liberalism. The right and rights must be prior to the good and basic human goods — that is to say, constitutive aspects of human well-being and fulfillment — and must be identified without appeal to controversial conceptions of what makes for or detracts from a valuable and morally worthy way of life.

This idea — that government must not rely on controversial ideas about the human good in making policy and in designing constitutional structures — Rawls labels “anti-perfectionism.” It's a funny label, but he dictates the labels, so he called it anti-perfectionism.

Now, the priority of the right and rights to the good and goods is essential to justice on this understanding because it is a requirement of fundamental fairness. How do we know? Well, because behind what Rawls calls a “veil of ignorance,” in what he calls the “original position,” where we know nothing about ourselves that makes us different from anyone else — including what our beliefs happen to be about what makes for a fulfilling and upright way of living — there, in that original position behind that veil, we would select for the polity we would later come out from behind the veil to be a member of, principles of justice that prohibit governments acting in ways that restrict liberty on the basis of contested conceptions of meaning and value — questions of the human good.

Concretely, proponents of the most prominent forms of liberal secularism maintain that in our law and policy making, we can avoid having to take a stand on the question of whether, for instance, pornography is good or bad, morally innocent or humanly degrading — and we should, they insist, avoid taking a stand. Justice requires that we avoid taking a stand. We can have our own private opinions, but we can't embody those opinions in law.

Why? Because the considerations available for resolving such a question — is pornography innocent naughtiness, or is it morally, humanly degrading? — do not qualify as what Rawls calls public reasons. They are rather reasons of a sort that can reasonably be contested by persons who do not subscribe to the comprehensive doctrine, or one of the comprehensive doctrines, from which they are drawn. It could be religious, it could be secular, but it would have to be a comprehensive doctrine. They're not part, in other words, of what Rawls calls the "overlapping consensus" of norms and other principles shared by the range of reasonable comprehensive doctrines — i.e., comprehensive doctrines that are consistent with pluralistic, freedom-respecting democratic regimes.

Now, none of this is to suggest that Rawls supposes that there is no truth of the matter about the validity or otherwise of moral norms and other principles contested by subscribers to competing comprehensive doctrines. Once again, it's critical to see: Rawls is not relying here or appealing to moral subjectivism or moral skepticism or moral relativism. He's not denying there is a truth of the matter.

As I've already suggested, he proposes his theory of justice — and indeed its anti-perfectionist strictures — precisely as a proposal about moral truth. He's saying this is the moral truth of the matter: in a pluralistic democracy, it is morally wrong, because unjust, to make laws based on controversial conceptions of the human good and personal virtue.

It's a proposal about moral truth — one that centrally includes the claim that it's sometimes unjust to restrict freedom on the basis of contested ideas about moral truth, even if or when a contested idea about moral truth happens to be correct. So the fact that a proposition is true — a moral proposition is true — just take that to be an objective matter — the fact that it's true still would not mean that it's legitimate for government to act on a judgment of its truth.

So the question is this: Is it possible for liberal secularist theories of justice and political morality to comply themselves with their own anti-perfectionist strictures? Can Rawls make the whole machine work without himself doing what he criticized himself for doing in *Political Liberalism* — looking back on what he thought was a mistake he made in *A Theory of Justice* — that is, smuggling into the analysis ideas drawn from comprehensive liberalism?

In proposing policies and designing constitutional and other political structures, can liberal secularists avoid drawing on their comprehensive views — smuggling into their proposals liberal secularist ideas on fundamental questions of meaning and value — and can they provide solid reasons for supposing that there is something necessarily unjust in restricting liberty based on sound understandings of morality and the human good?

Like Rawls, Ronald Dworkin held that a sound understanding of justice requires a commitment to anti-perfectionism. Dworkin put the matter in terms of neutrality: to be just, law and policy must be neutral on fundamental questions of the human good.

In the 1980s, in a famous article defending what he described as a right to pornography, Dworkin presented that putative right as a specification of a more abstract and general right to what he called "moral independence," which in turn he proposed to

derive from a still more abstract and general right of people to be treated by their government with equal concern and respect.

Now, far from defending pornography or a right to pornography on the ground that pornography is morally innocent or socially harmless, Professor Dworkin — correctly, in my view — identified the wrong and social harm of pornography. “Its widespread availability,” he bluntly stated — and I quote Dworkin now — “would sharply limit the ability of individuals, consciously and reflectively, to influence the conditions of their own and their children’s development. It would limit their ability to bring about the cultural structure they think best — a structure in which sexual experience generally has dignity and beauty, without which their own and their family’s sexual experience is likely to have these qualities in less degree.”

Well, I couldn’t agree with that more. But if all that is true, then what ground of principle could there be for claiming that people do indeed have a right to pornography despite its bad social effects?

Now, of course, there may be prudential considerations militating against some — or conceivably, though I doubt it, all — forms of anti-pornography legislation. But a distinctive claim of liberal secularist theories of justice and civil liberties is that justice itself is offended by the prohibitions. It’s not just a prudential concern. The prohibitions violate people’s rights — in this case, a right to pornography. In other words, for Dworkin, anti-pornography legislation is wrong in principle, not merely inadvisable.

Now, the steps in Professor Dworkin’s argument are straightforward. The premise, widely shared by citizens of republican democracies — including by me — is that law and government must treat citizens with equal concern and respect. Totally agree.

But Dworkin argues: to do that — to treat citizens with equal concern and respect — law and government must honor and recognize a right of people to moral independence. That is, a right of people to act in line with their own moral judgments — be they sound or unsound, right or wrong — on certain sorts of matters, such as consensual sexual matters.

Law and government fail to treat people as equals — fail to treat people with equal concern and respect — if they embody or act on the belief that some citizens’ judgments of these matters, that is, some citizens’ conceptions of virtue and human well-being, even if true, are superior to the judgments of other citizens.

Now, if one grants this step in the argument, well then, yes, the conclusion follows that there is a right to pornography.

It seems to me, however, that the rabbit goes into the hat precisely at this step. It simply doesn’t follow — logically or in any other way — that in deciding on the superiority or inferiority of competing moral judgments, law and government are necessarily failing to treat persons — as opposed to moral judgments — unequally.

It’s one thing to treat ideas, beliefs, judgments differently — and in that sense unequally. But that does not entail that you are thereby treating persons who hold those beliefs unequally.

Professor John Finnis, Dworkin's Oxford colleague and a leading critic of liberal secularism of the Rawlsian and Dworkinian anti-perfectionist sort, pointed to the problem, noting that prohibitions or restrictions on pornography, for example, "may manifest not contempt but a sense of the equal worth and human dignity of those people whose conduct is outlawed precisely on the ground that it expresses a serious misconception of, and actually degrades, their own personal dignity, along with that of others who may be induced to share in or emulate their degradation."

Now, it's worth noting that Dworkin was writing back in the 1980s, long before technology — abetted by attitudinal changes and the sweeping away of anti-pornography legislation (developments that were themselves, to some degree, consequences of the success and prestige of liberal secularist political philosophy) — created a situation in which it's nearly impossible to shield young people, including children, from pornography, or to deny its massive adverse impact on people's lives and relationships, and on the broader moral ecology of societies in which it flourishes.

Writing before the advent of the internet, Professor Dworkin can be forgiven, it seems to me, for not foreseeing the rise of porn culture and its consequences, though he did — as is clear from the quotation I read just a moment ago — understand, at least in broad outline, that porn has harmful social consequences, damaging children in particular, making it difficult for parents to bring up children in an environment in which sexuality has dignity and beauty, and cannot plausibly these days be regarded as innocent naughtiness or purely private vice.

Now, however that may be, Dworkin's advocacy of a right to pornography illustrates how a leading — indeed magisterial — architect of liberal secularist political philosophy applied the principles of anti-perfectionism at the height of liberal secularism's ascendancy in the academy and its influence in the culture.

Now Jürgen Habermas, another model of modern liberal secularism's most celebrated and influential proponents, who died just last month at the age of 96, mirrored Professor Rawls' exclusion of comprehensive doctrines in his attempt to distinguish between what Habermas called "morality" as one thing and what he labeled "ethics" as something else, with law and policy making being concerned with the former — that is, morality — but not with ethics.

For Habermas, who was a critic of Rawls on some unrelated points, ethics involves individual decisions about those contestable, normative accounts of human dignity and human nature — how one sees oneself and who one would like to become, to quote him — whereas morality properly pertains only to questions that implicate what Habermas called "the interests of all."

So ethics is about how I should lead my own life; morality is about the interests of all. So whether one could or should use pornography, or make or distribute or profit from it, involves, for Habermas, an ethical judgment — a purely private matter about how I should lead my life — about which politics, concerned with morality (that is, the interests of all), ought to have no concern and has no legitimate basis for concern.

But as Professor Finnis has observed, Habermas' distinction between morality and ethics has much the same role that Rawls' distinction between comprehensive doctrines

and public reason has. The distinction, in Habermas' case, is part of what he calls an "ethics of discourse."

And here's how he describes that ethics of discourse: "It adopts the intersubjective approach of pragmatism," — Dewey, Oliver Wendell Holmes — "and conceives of practical discourse as a public practice of shared, reciprocal perspective-taking. Each individual finds himself compelled to adopt the perspective of everyone else in order to see or to test whether a proposed regulation is also acceptable from the perspective of every other person's understanding of himself and the world."

Political theory, then, is fundamentally concerned with morality, not ethics, and fundamental questions of the nature, dignity and destiny of the human person are excluded from the realm of political theory precisely because they are ethical and not moral.

According to Habermas, and again I quote, "ethical questions point in different directions from moral questions. The regulation of interpersonal conflicts of action resulting from opposed interests is not yet an issue. Whether I would like to be someone who, in case of acute need, would be willing to defraud an anonymous insurance company just this one time is not a moral question. For it concerns my self-respect and possibly the respect that others show me, but not equal respect for all and hence not the symmetrical respect that everyone should accord the integrity of all other persons."

Well, Finnis has put his finger on the problem here. The compatibility of self-respect with defrauding the insurance company — which Habermas treats as a matter of ethics, a private matter — cannot be rationally assessed without making moral judgments about, for example, the conditions on which property rights are justly respected or justly overridden, and about the injustice or otherwise of fraud.

But if that's true — if those ethical judgments themselves are intertwined with moral judgments — then the distinction between ethics and morality, as Habermas would like to marshal it, begins to collapse.

Worse still, Habermas employs the distinction in a way that implicitly answers the question, much disputed in our own culture, of who is to count as within "the all." When we refer to "all," who is to count as the all whose interests must be taken into account in making moral judgments?

While purporting to lay aside the evaluation of certain types of killing as merely ethical, the question of how to decide who counts — while complying with the strictures of anti-perfectionism — is a massive problem not only for Habermas, but, as we shall see, for liberal secularist political philosophy generally.

Writing in a law review symposium devoted to his work in legal and political philosophy, Habermas some years ago raised the questions of abortion and euthanasia as cases involving what he considers ethical judgment, not morality.

Now, of course, the claim of people who oppose abortion, infanticide and euthanasia is that just law will protect the lives of the unborn, the newly born, the congenitally cognitively impaired, those who become severely disabled as a result of illness or

accidents, the frail elderly and everyone else — because justice requires respect for the fundamental interests of all, and they count as in the all.

These people maintain that every human being, simply by virtue of his or her humanity, is a bearer of profound, inherent and equal dignity and, as such, entitled to the law's protection.

Now we have a big debate about that in our society. Those on one side say no member of the human family may be excluded from the community of the commonly protected on the basis of age or size or stage of development or disability or condition of dependency or any other ground. And so the discourse, to use Habermas' term, into which people who hold those views invite their fellow citizens is precisely a discourse about the reasonableness or unreasonableness of such an exclusion — who counts in the all.

Habermas, however, speaking from his liberal secularist vantage point, suggests that citizens are bound, as a matter of morality, to accept legal abortion and euthanasia precisely because these are ethical questions — questions concerned with what's best as a way to live, and not moral questions concerned with the interests of all.

Yet on what ground are the interests of, say, human beings in embryonic or fetal stages of development, or severely cognitively disabled people, or individuals suffering from Alzheimer's disease, to be excluded from consideration? If the question is who counts within the all, whose interests must be taken into account, that looks to me like a central moral question — yet he treats it as ethical.

If that's true, then it's unclear what to make of it. What is clear is that moral questions depend on ethical judgments — judgments regarding the nature and dignity of the human person — judgments that cannot be avoided or relegated to the domain of the merely private.

Now, this is not to propose here — though I've offered my opinions on the subject elsewhere — a particular answer, one way or another, to the question of who or whose interests should count, or to assume that the answers typically proposed by liberal secularists are wrong, though people familiar with my work in bioethics will know that I believe they are wrong.

So this is not to resolve that issue. It is to make the point that you can't resolve that issue without taking a stand on the question of who counts as part of the "all," which itself cannot be reduced to a mere ethical question about how one should live one's life.

So I'm here trying to make the point that liberal secularists like Professor Habermas cannot offer policy proposals on central questions in our politics while complying with their own theory's strictures requiring the exclusion of controversial fundamental beliefs — such as the belief that this or that category of human individuals count or don't count — in the process of deliberation and public decision-making.

Now, as it happens, there is in Professor Rawls's work an almost exact parallel to Habermas's problem on this point. In *Political Liberalism*, Rawls raises the issue of abortion in what became a famous footnote. Indeed, it's the one concrete contemporary political issue Rawls uses to illustrate application of his doctrine of public reason.

He asserted, “as an illustration,” that “any reasonable balancing of the political values of: one, respect for human life; two, the ordered reproduction of political society over time; and three, women’s equality, would give a woman a duly qualified right to decide whether or not to end her pregnancy during the first trimester and perhaps beyond.”

For law to protect embryonic or fetal life — prohibiting or seriously restricting abortion — would impose, according to Rawls, ideas drawn from a comprehensive doctrine in defiance of the strictures of political liberalism.

Like Habermas, Rawls offers no argument at all as to why the developing human being should or even may be excluded from the law’s protection on the basis of age, size, stage of development, location or condition of dependency.

He does not argue, as my Princeton colleague Peter Singer, for example, does in defending abortion, infanticide and euthanasia, that human beings who have not yet achieved — or who have lost — a certain level of cognitive functioning are not yet, or are no longer, persons whose interests therefore count in the formation of public policy.

That is an actual argument. You may agree with it, you may disagree with it, but it is an argument. It proposes a standard for judging who counts in the community to be protected and who doesn’t.

But of course Rawls cannot argue in this way by his own strictures, because to do so would be to draw on a liberal — and, in Singer’s case, a utilitarian — comprehensive doctrine, in contravention of Rawls’s anti-perfectionist constraints.

What’s more, Rawls does not offer reasons to rebut those secular — that is, scientific and philosophical — arguments offered by people subscribing to the sanctity of life ethic, whether religious or secular. In the end, as Rawls himself later acknowledged, he merely expressed an opinion, not an argument.

Also, like Habermas, he eventually gets around to addressing Catholics as such on the issue. There is, however, an ambiguity in what he says. It’s unclear whether he’s insisting — as he seemed to be in the original footnote — that a sound application of the doctrine of public reason excludes laws prohibiting abortion earlier, or perhaps even later in pregnancy, and thus excludes advocacy of such laws as contrary to public reason, or merely requires that those who advocate such laws abide by democratic resolutions of the issue even if the resolution goes against them.

Here’s what he actually says:

“Some may, of course, reject a decision, as Catholics may reject a decision to grant a right to abortion. They may present an argument in public reason for denying it and fail to win a majority. But they need not exercise the right of abortion in their own case. They can recognize the right as belonging to legitimate law and therefore do not resist it with force. To do that would be unreasonable. It would mean they’re attempting to impose their own comprehensive doctrine, which a majority of their fellow citizens who follow public reason do not accept.”

Now, even if we interpret that passage generously as granting that advocacy of the strict prohibition of abortion can be consistent with public reason, Rawls's admonition to "Catholics" is problematic.

Plenty of American Catholics and others — the vast majority of whom reject resort to violence — refuse to recognize the exclusion of some from the law's protection as belonging to legitimate law in the moral sense.

Just as Martin Luther King, in his famous *Letter from Birmingham Jail*, joined by fellow Baptists and many other Americans, refused to recognize segregation ordinances as legitimate law, while at the same time declining to use violence against them.

Rather, King and the others believed that any law excluding any class of human beings from protection is so gravely unjust as to be illegitimate in principle, and precisely as such in need of repeal or reform.

Now, as I've argued in various writings, methodologically similar forms of liberal secularism advanced by Rawls and Habermas collapse in on themselves because they both ultimately violate the rules of political morality that these thinkers themselves outline and purport to defend.

What Michael Sandel says by way of criticism of Rawls — namely that he cannot escape smuggling into his theory premises drawn from a comprehensive view — can be said with equal force about Habermas.

The theories of political morality advanced by these leading architects of liberal secularism run aground in the same way. They cannot pass their own test of justice and legitimacy without presupposing answers to fundamental questions of meaning and value, including the question of who counts as a human person.

And again, my point here is not to contest their answers to that question — that's a separate issue — but to contest the idea that you can avoid answering it when making law about abortion, infanticide or euthanasia.

I don't see any way you can avoid drawing on some conception that will be controversial with your reasonable fellow citizens if you're to decide who's in and who's out.

I want to turn now to the ideas of an important thinker in the era of liberal secularism's ascendancy who, though a liberal and not, as far as I'm aware, a religious believer, challenged orthodox liberal secularism in a profound way.

Joseph Raz's magisterial 1986 book *The Morality of Freedom* constitutes, to my mind, a flagship text of what is commonly called perfectionist liberalism.

This view, while rejecting anti-perfectionism, nevertheless attaches profound importance to personal autonomy and individual liberty as goods in themselves.

Raz criticized fellow liberals who assumed that theories of political morality that place goods prior to rights necessarily involve coercive imposition of a lifestyle. In his

view, for government to base law and policy on judgments about the human good is not unjust — on the contrary, it fulfills the purpose of political action, which he described as “enabling individuals to pursue valid conceptions of the good and discouraging them from pursuing evil or empty ones.”

So you can see that Raz’s position is very distant from Rawlsian anti-perfectionism. Raz wants to engage the question of what is a morally worthy life; Rawls wants to avoid it.

Raz’s theory, however, still centers autonomy as the preeminent value. For him, autonomy is intrinsically valuable — something worthwhile for its own sake.

Now, Raz is right, in my view, to embrace perfectionism, and right to recognize the importance of autonomy. But the question is whether autonomy is the preeminent value and whether it is intrinsically valuable.

I don’t think he is quite right about either of those things.

The key point is that this debate is itself a debate about the nature of the human good. It cannot be avoided.

Raz wants to engage these questions — and I agree that we must. If we pretend to avoid them, we simply smuggle them in without acknowledging it.

In this sense, even though Raz is secular and liberal, he is not a liberal secularist in the orthodox sense.

In a long-running debate that we carried on from the days when Professor Raz was co-supervising my doctoral dissertation at Oxford until his death decades later, I contended against my revered teacher that autonomy, though important and indeed in some ways indispensable for human flourishing, and though sometimes needing to be given its proper place in theories of justice and civil liberties, is not something to be prioritized over other important values, nor is it properly conceived as something intrinsically valuable.

Rather, I argued, autonomy has its value and importance precisely as a condition for the realization of other values — above all, those values known to philosophers as reflexive values, in which the very realization of the value requires the free choosing of the value. You can only realize or participate in the value if you freely choose to do so. Examples include friendship, marriage, and virtue itself — or what natural law theorists in the tradition of Aristotle called practical reasonableness: thinking about what to do in order to be upright and doing it.

Now, it has always seemed to me that if autonomy were intrinsically valuable, as Professor Raz supposed, we would have to conclude that at least something of value is realized — however wrongfully and totally unjustifiably — in immoral and even grossly wicked choices, insofar as they are made autonomously and therefore realize the good of autonomy.

But such a conclusion cannot possibly be true. No one would say that something of value was realized — even if morally, wrongfully and utterly unjustifiably — in the autonomous choices of Hitler or Stalin to commit mass murder. The autonomous nature of such evildoing yields nothing of worth.

Raz, however, maintained that though autonomy is intrinsically valuable, it is simply valueless when exercised in pursuit of evil ends. But this strikes me as misconceiving intrinsic value.

Consider a different case of intrinsic value — namely, the value of life itself. Suppose a man, desperate to save his daughter, kidnaps another child and has her heart transplanted into his daughter. He has committed a grievous moral wrong. Yet the life of his daughter, preserved by this act, remains intrinsically valuable. The wrongdoing does not diminish the value of her life.

Reflection on the difference between these cases suggests that autonomy is not intrinsically valuable, but rather has value as a condition for the realization of other goods — goods more fundamental than autonomy itself.

This is not to say that autonomy is unimportant. On the contrary, it is vitally important. But it is not preeminent.

Raz's autonomy-centered account of political morality has, as its centerpiece, a modified version of John Stuart Mill's harm principle: the idea that a person's actions can justly be restricted only to prevent harm to others.

This principle forbids the state from limiting individual liberty in order to protect public morality — understood as the moral ecology that supports virtuous conduct and discourages vice.

Raz agrees that government has a role in opposing immoral activities, but he holds that respect for autonomy prevents the state from criminalizing so-called "victimless" behavior.

Thus, under Raz's view, laws regulating pornography or assisted suicide would be difficult to justify.

Now, as I mentioned earlier, a morally sound alternative to liberal secularism retains an appreciation of liberty and recognizes the important role that freedom plays in enabling individuals to pursue truth and moral goods.

But my thesis differs from contemporary liberal approaches in its foundations. It seems to me that when we reason from authentic human goods — basic aspects of human well-being and fulfillment — we can arrive at a sounder basis for identifying and protecting rights and liberties.

Freedom of speech, freedom of the press, freedom of religion, freedom of assembly, due process, equal protection — these can be grounded more securely when we begin from genuine human goods.

We can then understand why pluralism and freedom are valuable — not because disagreement itself is good, but because the freedom that allows disagreement is valuable.

The value of that freedom is instrumental: it serves the realization of intrinsic goods such as truth, friendship, creativity, virtue, and meaningful cooperation.

The freedom to pursue these goods is the essence of civil liberty.

This is the liberty the American founders had in mind when they distinguished genuine liberty from mere license — from the pursuit of whatever desires one happens to have.

To this we must add recognition of the importance of choosing among different goods in a way that gives coherence and integrity to one's life. Here too, civil liberties — especially freedom of speech, religion and association — are essential.

At the same time, we must recognize that liberty can be abused. Neo-Nazis and extremists may misuse freedom of speech, but that does not justify abolishing it.

As Thomas Aquinas observed, human law cannot prohibit all evils without undermining the common good. Limiting liberty too much would destroy the very conditions that allow good things to flourish.

When societies protect civil liberties, they do so knowing that some abuses will occur, but accepting that as the price of preserving the conditions for human flourishing.

Our founders understood this. When they enshrined freedom of speech, they knew it would be misused, but they judged that its benefits outweighed its dangers.

Now, critics of liberal secularism are not all in agreement about its flaws or the best alternative. In recent years, we have seen the emergence of “post-liberal” movements that challenge not only liberal theory but also core constitutional principles.

Some of these movements propose expanding state power and restricting civil liberties. In extreme cases, they even suggest abandoning democratic institutions.

Such proposals are illiberal. They throw out the very protections that safeguard human dignity and freedom.

While liberal secularism fails to provide a secure foundation for rights, illiberalism fails to appreciate their value altogether.

In America, our founders chose a different path: they protected rights through constitutional structures — federalism, separation of powers, and the Bill of Rights.

These institutions limit power and protect liberty. They are not perfect, but they are essential.

Importantly, our system is grounded in a belief in human dignity that transcends secularism: the idea that rights are not granted by governments but endowed by a Creator.

As the Declaration of Independence states: “all men are created equal” and “endowed by their Creator with certain unalienable rights.”

This principle underlies our constitutional order.

Rejecting liberal secularism does not require embracing theocracy or illiberalism. It requires recovering a proper understanding of liberty — one that distinguishes it from license.

We can survive deep moral disagreements if we remain committed to the principles of the Declaration and the Constitution.

The stakes of politics are high, but they need not destroy us — if we hold fast to our shared commitments.

Thank you.

[Applause]

Thank you. I really, very much appreciate that generous applause, and even more your patience with my very long lecture. My students may be accustomed to it, but I’m sure it’s something new for others.

I believe we have time for a few questions.

Moderator: We’re going to take some questions. Please raise your hand.

Dr. George: I always like students to ask questions.

Student: Thank you, Professor. What do you think is the dominant political philosophy influencing public discourse today? Is it still secular liberalism, or something else?

Dr. George: That’s a great question. When I was your age, liberal secularism was dominant in academia. Today, that dominance has faded. There is much greater diversity of views — including more extreme ones on both the left and the right.

This creates a more unstable situation. In times of crisis, people may be tempted to abandon civil liberties in favor of security or order. That’s a real danger.

We must remain committed to our constitutional principles, even under pressure.

Moderator: Thank you. That’s all the time we have.

Aslihan Bulut: Thank you, Dr. George, for this thought-provoking lecture. And thank you all for attending. Please join us for refreshments.Ç

SPANISH TRANSLATION

Frederic R. Kellogg:

Bienvenidos. Gracias por venir. Este acto ha superado ya su décimo año, y hace algo más de diez años mi esposa y yo nos reunimos con el Bibliotecario del Congreso, Jim Billington, y le propusimos la idea. En realidad, tomamos prestada la idea de una conferencia del primo de Molly, Philip Bobbitt, quien había creado el Bobbitt Poetry Prize en la Biblioteca del Congreso.

Y así fue como pensamos: bueno, si ya hay poesía, quizá podríamos traer las cosas un poco más a la realidad. Espero que no resulte demasiado aburrido.

Pero este es el décimo año y estamos muy contentos de tener con nosotros como ponente al profesor Robert George, de la Universidad de Princeton. Mi padre estudió en Princeton en 1932 y jugaba como center en el equipo de fútbol americano, así que es un gran placer tenerlo aquí.

El profesor George es autor de numerosas obras en jurisprudencia, especialmente en el ámbito del derecho natural, y un defensor elocuente de esta tradición frente a sus críticos, confrontando los dogmas del secularismo liberal.

El secularismo liberal es su tema hoy, y estoy deseando escucharle.

Se basa en dos reglas fundamentales. Primero, que el gobierno no debe estar guiado por una doctrina religiosa concreta. Y segundo, que el Estado debe garantizar la libertad de conciencia de sus ciudadanos.

Pero el liberalismo está siendo cuestionado hoy como nunca antes.

Adrian Wooldridge escribe que los signos de su declive están por todas partes. Keir Starmer ganó un mandato en 2024 solo para convertirse en el primer ministro más impopular registrado. En Alemania, un destino similar aguarda al canciller liberal Friedrich Merz. Y en Francia, Emmanuel Macron ha descubierto lo que significa un ocaso prematuro para un presidente.

Todo esto solo demuestra cómo los jurados de la Conferencia Kellogg tienen un talento casi sobrenatural para abordar el futuro antes de que llegue.

El profesor George presenta argumentos poderosos que los liberales seculares no están acostumbrados a escuchar, y también expone los principios y argumentos para reconstruir un orden moral. Todo un reto.

Pero quiero introducir una advertencia procedente de los pragmatistas estadounidenses John Dewey y Oliver Wendell Holmes Jr. Debemos recordar su idea de que los principios surgen al final de la experiencia, no al principio. Un proceso que abre preguntas aún no abordadas.

¿Cómo puede reconstruirse el orden moral en un mundo de nuevas experiencias? Este es un desafío para el cual nuestro ponente está especialmente preparado.

Aun así, no puedo dejar de señalar una idea importante que se puede extraer tanto de Dewey como de Holmes, una idea que Dewey resume en una sola palabra: continuum, con la que se refiere al proceso continuo de investigación argumentativa.

Los principios no se encuentran en una estantería en ninguna parte. Son el resultado de una lucha constante.

Ahora mismo estamos en un periodo de incertidumbre, pero eso, para Dewey, es una fase completamente normal del proceso. Refleja que todavía queda trabajo por hacer, y el profesor George está aquí para ofrecernos una orientación muy necesaria.

Así que mi agradecimiento ahora a los miembros del jurado, Mark Meadows y Don Wallace, así como a Robert Newland, Bibliotecario Adjunto Principal; a Aslihan Bulut, Bibliotecaria Jurídica del Congreso; a Robert Bremer y al personal de la biblioteca que trabaja en este programa.

Y gracias a todos por venir.

Dr. Robert P. George:

Estoy inmensamente agradecido a la Biblioteca del Congreso por la oportunidad de unirme a la distinguida lista de filósofos del derecho y de la moral y la política que han pronunciado esta prestigiosa Conferencia Bienal Kellogg en jurisprudencia. Quiero agradecer especialmente a la bibliotecaria Bulut por este privilegio y al jurado. Y, por supuesto, doy las gracias a Fred, a Molly y a la familia Kellogg, no solo por esta oportunidad para mí, sino por permitir que la biblioteca invite cada dos años a un filósofo a reflexionar sobre cuestiones fundamentales de derecho y justicia, cuestiones que nunca pasan de moda para los ciudadanos de una república democrática constitucional.

Ahora deseo comenzar mis observaciones, que he titulado de forma provocadora Por qué fracasa el secularismo liberal, repitiendo las palabras con las que inicié mi libro Making Men Moral: Civil Liberties and Public Morality hace 33 años. Y esas palabras son las siguientes:

«Cualquier crítico del pensamiento moral y político liberal que aspire a ser, al menos, mínimamente justo, debe comenzar con un reconocimiento claro de las contribuciones genuinas de la tradición liberal a la identificación y protección de valiosas libertades humanas».

Mi conferencia de esta tarde dirá mucho sobre lo que está mal en lo que, siguiendo al filósofo del derecho de Oxford y maestro mío John Finnis, denomino secularismo liberal. Sin embargo, quiero comenzar diciendo algo sobre lo que no está mal en esa tradición y, de hecho, sobre lo que los principales pensadores secularistas liberales aciertan.

Pero antes de hacerlo, debo disculparme por la duración de esta conferencia. La parte importante llega aproximadamente en el minuto 37. Ya me encargaré de despertarlos para entonces. Incluso pensé en dar la conferencia en hebreo para poder omitir las vocales, pero pensé que entonces sería difícil de entender.

Ahora bien, los secularistas liberales aciertan al aceptar lo que el difunto y gran filósofo secularista liberal John Rawls denominó el hecho del pluralismo razonable. Así que tengan esto en mente: el hecho del pluralismo razonable.

Tienen razón al preocuparse por lo que está en juego en la política en medio de un desacuerdo generalizado sobre las grandes cuestiones de la naturaleza humana, el bien humano, los derechos humanos, la dignidad humana y el destino humano; cuestiones que realmente importan, cuestiones por las que la gente está a veces dispuesta a luchar, no solo en sentido metafórico, sino incluso con armas.

Esas son cuestiones de gran importancia. Si lo que está en juego en la política incluye conflictos sobre esas cuestiones, y tienen razón al preocuparse por ello, también tienen razón al rechazar, temer e intentar establecer límites frente al iliberalismo.

Tienen razón al afirmar y defender las libertades civiles fundamentales y los derechos civiles, como la libertad de expresión, la libertad de prensa, la libertad de religión y de reunión, así como los derechos al debido proceso legal y a la igualdad ante la ley.

Estos derechos y libertades son valiosos y, en ciertos aspectos, frágiles. En estos puntos, las personas que hoy clasificamos como liberales o conservadoras deberían estar de acuerdo. Estas libertades han sido conquistadas con dificultad y pueden perderse con facilidad. No es cierto que, una vez obtenidas, se conserven para siempre. Pueden ganarse y perderse, lo que significa que todos tenemos interés, si creemos en ellas —como yo creo por las razones que expondré—, en protegerlas y preservarlas.

Y distintas tradiciones de pensamiento han contribuido a su defensa y a nuestra comprensión de ellas. El secularismo liberal se encuentra entre esas tradiciones. Incluso si, como argumentaré, el secularismo liberal fracasa en última instancia al proporcionar una defensa intelectualmente sólida y una comprensión satisfactoria de los derechos y libertades fundamentales, debe recibir el reconocimiento que merece.

La tesis central en esta conferencia es que incluso los defensores más distinguidos y rigurosos intelectualmente del secularismo liberal, incluidos el profesor Rawls, Jürgen Habermas y Ronald Dworkin —este último, como sucede, otro de mis maestros, así como un anterior conferenciante Kellogg—, no han logrado proporcionar una fundamentación normativa satisfactoria para las robustas concepciones de las libertades civiles y del pluralismo moral que sus teorías pretenden defender.

Sostendré además que los secularistas liberales plantean un falso dilema cuando afirman que debemos elegir entre, en primer lugar, aceptar la realidad social contemporánea del pluralismo y, en segundo lugar, abrir la política, las políticas públicas y el derecho a un debate sustantivo —un debate orientado precisamente a resolver, mediante los procedimientos constitucionalmente establecidos de la democracia deliberativa, cuestiones de derecho y de política pública relativas al bien humano y a la vida virtuosa.

Permítanme decir algo más sobre lo que entiendo por secularismo liberal.

Las teorías secularistas liberales, la mayoría de ellas por diseño —y algunas simplemente en la práctica—, consideran o tratan como injusta cualquier política o

decisión de diseño constitucional que se base en visiones razonablemente discutidas sobre cuestiones fundamentales de significado y valor. Es decir, cuestiones morales y espirituales: cuestiones sobre la naturaleza humana, el bien humano y su significado trascendente, y la verdad moral y su fundamento último.

Estas visiones excluirían el recurso a tales concepciones normativas controvertidas y los debates dirigidos a resolver cuestiones relativas, por ejemplo, a la relación entre Iglesia y Estado, a cómo definir jurídicamente el matrimonio, cómo definir lo masculino y lo femenino en el derecho, si debe legislarse contra la pornografía o la prostitución, el aborto, el suicidio asistido y la eutanasia, las apuestas deportivas y otras formas de juego, las drogas recreativas, etcétera. Estas grandes cuestiones sobre las que tanto discutimos en nuestra política.

Ahora bien, según el profesor Rawls, por ejemplo, es injusto —y por tanto ilegítimo— resolver tales cuestiones basándose en lo que él denominó doctrinas comprensivas. Es decir, ideas extraídas de sistemas de creencias sobre cuestiones fundamentales de significado y valor, sus fuentes y sus implicaciones para la forma en que los seres humanos debemos vivir nuestras vidas.

Como escribió Rawls: «qué juicios morales son verdaderos, en conjunto, no es una base legítima para la elaboración de leyes y políticas».

Y las doctrinas comprensivas que Rawls excluiría como bases para la elaboración de políticas —y, en realidad, para la deliberación democrática— pueden ser sistemas de creencias religiosas como el islam, el judaísmo, el catolicismo, el hinduismo, el budismo, o marcos morales seculares e incluso secularistas como el marxismo, el utilitarismo e incluso el propio liberalismo, si no se restringe —como Rawls intenta restringirlo— a una doctrina puramente política.

En otras palabras, Rawls rechaza las apelaciones a lo que él llama doctrina liberal comprensiva. De hecho, su libro de 1993 *Liberalismo político* revisa su famosa obra de 1971 *Teoría de la justicia*, precisamente porque llegó a creer que había cometido un error al basarse en ideas extraídas del liberalismo considerado como una doctrina comprensiva, es decir, como una doctrina acerca de lo que hace que una forma de vida sea valiosa o moralmente digna.

Ahora bien, el desafío fundamental al que se enfrentan las teorías secularistas liberales de todo tipo es un desafío completamente válido. Y los críticos del secularismo liberal, como yo mismo, también debemos enfrentarnos a él.

Ese desafío, al que aludí anteriormente, fue descrito por Rawls en su libro de 1993, *Liberalismo político*, como el hecho del pluralismo razonable. Esa idea que les pedí que mantuvieran en mente: el hecho del pluralismo razonable.

¿En qué consiste? Es el hecho —y coincido en que es un hecho— de que en las sociedades democráticas contemporáneas, personas razonables y de buena voluntad discrepan sinceramente sobre cuestiones de significado, valor, bondad, verdad y virtud.

Discrepamos. Discrepamos profundamente. Existe un amplio desacuerdo. La sociedad está polarizada en torno a estas grandes cuestiones. Por ejemplo: cuándo

comienza o termina la vida de una persona humana; si la vida humana tiene valor intrínseco o meramente instrumental; cómo se lleva una vida buena y moralmente digna; si la moral es universal y objetiva o situacional y subjetiva; qué es el matrimonio y cómo debe definirse correctamente; cuáles son los principios válidos de la ética sexual; si el sexo está biológicamente determinado o es una cuestión fluida de construcción social o de autoidentificación.

Como señaló Rawls, deben esperarse respuestas contrapuestas dada la inevitable carga del juicio que los seres humanos soportamos. Las grandes cuestiones son difíciles. Si se concede libertad a las personas —y debe concederse—, llegarán a conclusiones diferentes sobre esas grandes cuestiones. Ese es el hecho del pluralismo razonable.

Ahora bien, coincido con el profesor Rawls en que, bajo condiciones de libertad intelectual —es decir, donde las personas disfrutan de libertad de pensamiento, de conciencia y de religión—, es natural y previsible que exista desacuerdo sobre cuestiones fundamentales de este tipo.

Dado que tales libertades son valiosas —la libertad de pensar por uno mismo, de investigar, de deliberar, de juzgar—, necesitamos una forma de convivir en paz e incluso de cooperar como ciudadanos, a pesar de nuestros profundos desacuerdos sobre cuestiones de enorme importancia.

Ahora bien, debo añadir que la cuestión de cómo abordar el desacuerdo inevitable es una cuestión que ha inquietado a nuestra República desde su misma fundación. No es una cuestión nueva. De hecho, es sustancialmente la misma cuestión a la que se enfrentó James Madison en el *Federalist* nº 10, cuando trató de resolver lo que él denominó los “males de las facciones”.

Pero, en lugar de aceptar un mero *modus vivendi*, en el que los términos del orden cívico y de la toma de decisiones políticas descansan en un acuerdo contingente que alcanzamos, aquellos que se toman en serio el hecho del pluralismo razonable —desde Madison hasta Rawls, y también yo mismo— desean una solución basada en principios, una solución que pueda dar lugar y sostener una sociedad bien ordenada e incluso floreciente, así como una comunidad política fundamentalmente justa, a pesar de la presencia de desacuerdos profundos y persistentes.

Además, rechazamos —Madison, Rawls, yo mismo y todos los pensadores de los que hablaremos hoy— el relativismo moral o el subjetivismo como fundamento de los derechos y libertades civiles, y buscamos identificar principios morales sólidos, principios de justicia, para el gobierno de sociedades democráticas pluralistas.

Por tanto, el debate en el que participo mediante esta conferencia Kellogg no es un debate sobre si existe algo así como la moralidad. Es un debate sobre qué exige la moralidad, qué exige la justicia en una sociedad democrática pluralista.

Ahora bien, para las formas más destacadas de secularismo liberal, la respuesta al problema planteado por el hecho del pluralismo razonable es lo que otro anterior conferenciante Kellogg, mi amigo el profesor Michael Sandel de Harvard, ha descrito como un liberalismo orientado a los derechos.

Lo correcto y los derechos deben ser prioritarios respecto al bien y a los bienes humanos básicos —es decir, respecto a los aspectos constitutivos del bienestar y la realización humana—, y deben identificarse sin recurrir a concepciones controvertidas sobre lo que hace que una forma de vida sea valiosa o moralmente digna.

Esta idea, según la cual el gobierno no debe basarse en concepciones controvertidas del bien humano al elaborar políticas o diseñar estructuras constitucionales, es lo que Rawls denomina antiperfeccionismo. Es una etiqueta un tanto peculiar, pero él es quien decide las etiquetas.

Ahora bien, la prioridad de lo correcto y de los derechos sobre el bien y los bienes es esencial para la justicia en esta concepción, porque es un requisito de equidad fundamental.

¿Cómo lo sabemos? Pues bien, porque detrás de lo que Rawls denomina un “velo de ignorancia”, en lo que él llama la “posición original”, donde no sabemos nada sobre nosotros mismos que nos diferencie de los demás —incluidas nuestras creencias acerca de lo que constituye una vida plena y moralmente recta—, en esa posición original elegiríamos, para la comunidad política de la que posteriormente formaríamos parte al salir de detrás del velo, principios de justicia que prohíban a los gobiernos actuar de maneras que restrinjan la libertad basándose en concepciones controvertidas del significado y del valor.

Es decir, concepciones del bien humano.

En términos concretos, los defensores de las formas más influyentes de secularismo liberal sostienen que, en la elaboración de nuestras leyes y políticas, podemos evitar tener que tomar posición sobre la cuestión de si, por ejemplo, la pornografía es buena o mala, moralmente inocente o degradante para el ser humano.

Y sostienen que debemos evitar tomar posición.

Podemos tener nuestras propias opiniones privadas, pero no podemos incorporar esas opiniones al derecho.

¿Por qué? Porque las consideraciones disponibles para resolver esa cuestión —si la pornografía es inocente o degradante— no califican como lo que Rawls denomina razones públicas.

Se trata más bien de razones que pueden ser razonablemente cuestionadas por personas que no suscriben la doctrina comprensiva de la que proceden.

Pueden ser religiosas o seculares, pero en cualquier caso pertenecen a una doctrina comprensiva.

No forman parte, en otras palabras, de lo que Rawls denomina el consenso superpuesto de normas y principios compartidos por el conjunto de doctrinas comprensivas razonables —es decir, aquellas doctrinas que son compatibles con regímenes democráticos pluralistas y respetuosos de la libertad.

Ahora bien, nada de esto implica que Rawls suponga que no existe una verdad sobre estas cuestiones morales.

Una vez más, es fundamental entender que Rawls no está apelando al subjetivismo moral, ni al escepticismo moral, ni al relativismo moral.

No está negando que exista una verdad.

Como ya he indicado, propone su teoría de la justicia —y, de hecho, sus restricciones antiperfeccionistas— precisamente como una propuesta acerca de la verdad moral.

Está diciendo: esta es la verdad moral del asunto.

En una democracia pluralista, es moralmente incorrecto, porque es injusto, elaborar leyes basadas en concepciones controvertidas del bien humano y de la virtud personal.

Se trata de una propuesta sobre la verdad moral, una propuesta que incluye de manera central la afirmación de que en ocasiones es injusto restringir la libertad basándose en ideas controvertidas sobre la verdad moral, incluso cuando esas ideas controvertidas resulten ser correctas.

Así pues, la cuestión es la siguiente: ¿es posible que las teorías de justicia y de moral política del secularismo liberal cumplan ellas mismas con sus propias exigencias antiperfeccionistas? ¿Puede Rawls hacer que todo el sistema funcione sin incurrir en aquello por lo que él mismo se criticó retrospectivamente en *Liberalismo político*, al considerar que en *Teoría de la justicia* había introducido de manera indebida ideas procedentes del liberalismo como doctrina comprensiva?

Al proponer políticas y diseñar estructuras constitucionales y otras estructuras políticas, ¿pueden los secularistas liberales evitar recurrir a sus propias concepciones comprensivas, es decir, evitar introducir subrepticamente en sus propuestas ideas liberal-secularistas sobre cuestiones fundamentales de significado y valor? ¿Y pueden proporcionar razones sólidas para sostener que hay algo necesariamente injusto en restringir la libertad basándose en concepciones correctas de la moralidad y del bien humano?

Al igual que Rawls, Ronald Dworkin sostuvo que una concepción adecuada de la justicia exige un compromiso con el antiperfeccionismo. Dworkin formuló la cuestión en términos de neutralidad: para ser justas, las leyes y las políticas deben ser neutrales respecto a las cuestiones fundamentales del bien humano.

En la década de 1980, en un famoso artículo en el que defendía lo que él describía como un derecho a la pornografía, Dworkin presentó ese supuesto derecho como una especificación de un derecho más abstracto y general al que llamó independencia moral, que a su vez derivaba de un derecho aún más abstracto y general de las personas a ser tratadas por su gobierno con igual consideración y respeto.

Ahora bien, lejos de defender la pornografía o un derecho a la pornografía sobre la base de que la pornografía sea moralmente inocente o socialmente inofensiva, el profesor

Dworkin identificó correctamente, en mi opinión, el daño y los efectos sociales negativos de la pornografía.

«Su amplia disponibilidad —afirmó con claridad— limitaría de manera significativa la capacidad de los individuos para influir, de forma consciente y reflexiva, en las condiciones de su propio desarrollo y el de sus hijos. Limitaría su capacidad para configurar la estructura cultural que consideran mejor: una estructura en la que la experiencia sexual tenga, en general, dignidad y belleza, sin las cuales la experiencia sexual propia y la de su familia probablemente carecería de esas cualidades en gran medida».

Estoy completamente de acuerdo con esa afirmación.

Pero si todo eso es cierto, ¿qué fundamento de principio puede haber para sostener que las personas tienen, sin embargo, un derecho a la pornografía a pesar de sus efectos sociales negativos?

Por supuesto, puede haber consideraciones prudenciales que desaconsejen ciertas formas de legislación antipornografía —o incluso, aunque lo dudo, todas—. Pero una afirmación distintiva de las teorías secularistas liberales de la justicia y de las libertades civiles es que la propia justicia se ve vulnerada por esas prohibiciones.

No se trata simplemente de una cuestión de prudencia. Se afirma que tales prohibiciones violan derechos.

En otras palabras, para Dworkin, la legislación antipornografía es errónea en principio, no meramente inconveniente.

Ahora bien, los pasos del argumento de Dworkin son claros.

La premisa, ampliamente compartida por los ciudadanos de las democracias republicanas —incluyéndome a mí—, es que el derecho y el gobierno deben tratar a los ciudadanos con igual consideración y respeto.

Totalmente de acuerdo.

Pero Dworkin sostiene que, para hacer eso —para tratar a los ciudadanos con igual consideración y respeto—, el derecho y el gobierno deben reconocer un derecho de las personas a la independencia moral.

Es decir, un derecho de las personas a actuar conforme a sus propios juicios morales, sean estos correctos o incorrectos, especialmente en cuestiones como las relaciones sexuales consentidas.

El derecho y el gobierno, según él, no tratan a las personas como iguales —no las tratan con igual consideración y respeto— si actúan basándose en la idea de que los juicios morales de unos ciudadanos sobre estas cuestiones, es decir, sus concepciones del bien humano y de la virtud, incluso si son verdaderos, son superiores a los de otros ciudadanos.

Ahora bien, si se acepta este paso del argumento, entonces sí, la conclusión se sigue: existe un derecho a la pornografía.

Sin embargo, a mi juicio, es precisamente en este punto donde el argumento introduce su premisa decisiva de manera injustificada.

No se sigue, ni lógica ni de ningún otro modo, que al determinar la superioridad o inferioridad de juicios morales contrapuestos, el derecho y el gobierno estén necesariamente tratando de forma desigual a las personas —en lugar de tratar de forma desigual a los juicios morales mismos—.

Es una cosa tratar ideas, creencias o juicios de manera diferente —y en ese sentido, de manera desigual—, y otra muy distinta tratar de forma desigual a las personas que sostienen esas creencias.

El profesor John Finnis, colega de Dworkin en Oxford y uno de los principales críticos del secularismo liberal en sus versiones rawlsiana y dworkiniana, señaló este problema al afirmar que las prohibiciones o restricciones sobre la pornografía, por ejemplo, «pueden manifestar no desprecio, sino un reconocimiento del valor igual y de la dignidad humana de aquellas personas cuya conducta se prohíbe, precisamente porque dicha conducta expresa una grave concepción errónea de su propia dignidad personal y la degrada, junto con la de otros que pueden verse inducidos a compartir o imitar esa degradación».

Conviene señalar que Dworkin escribía en la década de 1980, mucho antes de que la tecnología —junto con cambios en las actitudes sociales y la eliminación progresiva de la legislación antipornografía, desarrollos que en cierta medida fueron consecuencia del éxito y el prestigio de la filosofía política secularista liberal— creara una situación en la que resulta casi imposible proteger a los jóvenes, incluidos los niños, de la pornografía, o negar su enorme impacto negativo en la vida de las personas y en sus relaciones, así como en la ecología moral más amplia de las sociedades en las que prolifera.

Escribiendo antes de la aparición de Internet, puede disculparse a Dworkin —a mi juicio— por no haber previsto el surgimiento de la cultura pornográfica y sus consecuencias, aunque sí comprendió, como se desprende claramente de la cita que leí hace un momento, al menos en términos generales, que la pornografía tiene efectos sociales perjudiciales, especialmente para los niños, y que dificulta a los padres educar a sus hijos en un entorno en el que la sexualidad posea dignidad y belleza, y no pueda considerarse plausiblemente como una simple travesura inocente o un vicio puramente privado.

Sea como fuere, la defensa de Dworkin de un derecho a la pornografía ilustra cómo uno de los arquitectos más influyentes de la filosofía política secularista liberal aplicó los principios del antiperfeccionismo en el momento de mayor auge de esta corriente en el ámbito académico y cultural.

Ahora bien, Jürgen Habermas, otro de los representantes más influyentes y celebrados del secularismo liberal contemporáneo, que falleció el mes pasado a la edad de 96 años, refleja la exclusión rawlsiana de las doctrinas comprensivas en su intento de distinguir entre lo que denomina moralidad, por un lado, y ética, por otro, reservando el

ámbito del derecho y de la elaboración de políticas para la primera, pero no para la segunda.

Para Habermas, que en otros aspectos fue crítico de Rawls, la ética implica decisiones individuales sobre aquellas concepciones normativas controvertidas de la dignidad humana y de la naturaleza humana, sobre cómo uno se ve a sí mismo y quién desea llegar a ser.

En cambio, la moralidad se refiere únicamente a cuestiones que afectan a lo que él denomina los intereses de todos.

Así, por ejemplo, la cuestión de si uno debería consumir pornografía, producirla o beneficiarse económicamente de ella, es, para Habermas, una cuestión ética: una cuestión privada relativa a cómo cada individuo decide vivir su vida, y por tanto fuera del ámbito legítimo de la política.

Pero, como ha señalado Finnis, la distinción de Habermas entre moralidad y ética cumple una función similar a la distinción de Rawls entre doctrinas comprensivas y razones públicas.

Forma parte de lo que Habermas denomina una ética del discurso.

Y él mismo la describe así: «adopta el enfoque intersubjetivo del pragmatismo y concibe el discurso práctico como una práctica pública de adopción recíproca de perspectivas. Cada individuo se ve obligado a adoptar la perspectiva de todos los demás para evaluar si una norma propuesta es aceptable desde la perspectiva de cada persona».

Según este planteamiento, la teoría política debe ocuparse de la moralidad, no de la ética, y por tanto debe excluir del debate público las cuestiones fundamentales sobre la naturaleza, dignidad y destino del ser humano.

Sin embargo, aquí surge un problema fundamental.

Como señala Finnis, la compatibilidad del respeto a uno mismo con ciertas acciones —como, por ejemplo, defraudar a una compañía de seguros en una situación concreta— no puede evaluarse sin recurrir a juicios morales sobre la justicia, la propiedad o el fraude.

Si esto es así, entonces los juicios éticos están necesariamente entrelazados con juicios morales.

Y si los juicios morales dependen de fundamentos éticos, la distinción entre ética y moralidad comienza a colapsar.

Pero el problema es aún más profundo.

Habermas utiliza esta distinción de tal modo que responde implícitamente a una cuestión central en nuestras sociedades: quién debe considerarse incluido en ese “todos” cuyos intereses deben tenerse en cuenta en la toma de decisiones morales.

PARTE 7 (aborto, quién cuenta, crítica fuerte a Habermas y Rawls, íntegra).

Al tratar ciertas cuestiones —como determinados tipos de homicidio— como meramente “éticas”, la pregunta de quién cuenta dentro de ese “todos” queda sin resolver. Y sin embargo, esa es precisamente una cuestión central.

En un artículo publicado en un número monográfico de una revista jurídica dedicado a su obra, Habermas abordó cuestiones como el aborto y la eutanasia como ejemplos de lo que él considera juicios éticos, no morales.

Pero, por supuesto, quienes se oponen al aborto, al infanticidio y a la eutanasia sostienen que una ley justa protegerá la vida de los no nacidos, de los recién nacidos, de las personas con discapacidades cognitivas congénitas, de quienes se vuelven gravemente discapacitados como consecuencia de enfermedades o accidentes, de los ancianos frágiles y, en definitiva, de todos.

Sostienen que la justicia exige respetar los intereses fundamentales de todos, y que todos ellos forman parte de ese “todos”.

Estas personas mantienen que todo ser humano, por el mero hecho de ser humano, posee una dignidad inherente, profunda e igual, y que, como tal, tiene derecho a la protección de la ley.

Nos encontramos aquí ante un gran debate en nuestras sociedades.

Por un lado, quienes sostienen que ningún miembro de la familia humana puede ser excluido de la comunidad de los protegidos sobre la base de su edad, tamaño, etapa de desarrollo, discapacidad o dependencia.

Por otro lado, quienes sostienen lo contrario.

El debate, por tanto, es precisamente un debate sobre la razonabilidad o no de excluir a determinados seres humanos de la protección jurídica.

Sin embargo, Habermas, desde su perspectiva secularista liberal, sostiene que los ciudadanos —por ejemplo, los católicos— están obligados, en el ámbito público, a aceptar la legalización del aborto y la eutanasia, precisamente porque estas son cuestiones éticas, no morales.

Es decir, no se trata de que considere erróneas esas posiciones, sino de que las clasifica como pertenecientes al ámbito privado.

Pero esto plantea una pregunta fundamental: ¿sobre qué base se excluyen los intereses de determinados seres humanos —por ejemplo, los embriones, los fetos, las personas con discapacidad cognitiva grave o quienes padecen enfermedades degenerativas como el Alzheimer— del conjunto de intereses que deben ser tenidos en cuenta?

Si la cuestión es quién debe ser incluido en ese “todos”, entonces estamos claramente ante una cuestión moral, no meramente ética.

Y, sin embargo, Habermas la trata como si fuera una cuestión privada.

Si esto es así, entonces resulta difícil sostener su distinción.

Lo que parece claro es que las cuestiones morales dependen necesariamente de juicios sobre la naturaleza y la dignidad de la persona humana, juicios que no pueden evitarse ni relegarse al ámbito privado.

Ahora bien, no estoy aquí proponiendo una respuesta concreta a esta cuestión — aunque quienes conocen mi trabajo en bioética saben cuál es mi posición—.

Mi objetivo es mostrar que no se puede resolver esta cuestión sin tomar una posición sobre ella.

Y esto significa que los secularistas liberales no pueden evitar recurrir a concepciones controvertidas del bien humano, a pesar de sus propias reglas.

PARTE 8 (Rawls y el aborto, crítica)

Ahora bien, resulta que en la obra de Rawls encontramos un paralelismo casi exacto con el problema de Habermas en este punto.

En Liberalismo político, Rawls aborda la cuestión del aborto en una nota al pie que se hizo famosa. De hecho, es el único problema político contemporáneo concreto que utiliza para ilustrar la aplicación de su doctrina de la razón pública.

En esa nota, Rawls afirma —como ejemplo— que cualquier ponderación razonable de los valores políticos de, primero, el respeto por la vida humana; segundo, la reproducción ordenada de la sociedad política a lo largo del tiempo; y tercero, la igualdad de las mujeres, otorgaría a la mujer un derecho debidamente cualificado a decidir si interrumpir o no su embarazo durante el primer trimestre, y quizá más allá.

Según Rawls, una ley que protegiera la vida embrionaria o fetal —prohibiendo o restringiendo seriamente el aborto— impondría concepciones derivadas de doctrinas comprensivas, en contra de las exigencias del liberalismo político.

Pero, al igual que Habermas, Rawls no ofrece ningún argumento sobre por qué el ser humano en desarrollo puede o debe ser excluido de la protección jurídica en función de su edad, tamaño, etapa de desarrollo, ubicación o grado de dependencia.

No argumenta, por ejemplo, como sí hace mi colega en Princeton Peter Singer, que los seres humanos que aún no han alcanzado —o han perdido— cierto nivel de capacidad cognitiva no son personas y, por tanto, sus intereses no cuentan.

Ese es un argumento real: propone un criterio para determinar quién forma parte de la comunidad protegida y quién no.

Pero Rawls no puede utilizar un argumento así sin violar sus propias reglas, porque implicaría recurrir a una doctrina comprensiva —en este caso, una concepción liberal o utilitarista—.

Además, Rawls tampoco responde a los argumentos —seculares, es decir, científicos y filosóficos— de quienes defienden la protección de toda vida humana.

En última instancia, como él mismo reconoció posteriormente, lo que ofrecía no era un argumento, sino simplemente una opinión.

Del mismo modo que Habermas, Rawls termina dirigiéndose explícitamente a los católicos en este punto.

Sin embargo, su afirmación es ambigua. No está claro si sostiene que la razón pública excluye la defensa de leyes contra el aborto, o simplemente que quienes se oponen deben aceptar las decisiones democráticas.

En sus propias palabras:

«Algunos pueden, por supuesto, rechazar una decisión —como los católicos pueden rechazar una decisión que conceda un derecho al aborto—. Pueden presentar un argumento en razón pública contra ese derecho y no lograr una mayoría. Pero no están obligados a ejercer ese derecho en su propio caso. Pueden reconocerlo como parte del derecho legítimo y, por tanto, no resistirse a él mediante la fuerza. Hacerlo sería irrazonable».

Ahora bien, incluso interpretando este pasaje de forma generosa, sigue siendo problemático.

Muchos ciudadanos —incluidos muchos católicos— consideran que una ley que excluye a ciertos seres humanos de la protección jurídica es tan gravemente injusta que carece de legitimidad moral.

De manera análoga a como Martin Luther King Jr., en su famosa carta desde la cárcel de Birmingham, rechazó las leyes de segregación como injustas.

King sostenía que una ley que excluye a un grupo de personas de la protección jurídica es, en realidad, una no-ley.

Y muchos sostienen lo mismo respecto a leyes que permiten el aborto.

Por tanto, el problema no es solo teórico, sino profundamente práctico.

PARTE 9 (crítica general a Rawls y Habermas)

Como he argumentado en diversos escritos, las formas metodológicamente similares de secularismo liberal propuestas por Rawls y Habermas terminan colapsando sobre sí mismas, porque ambas violan en última instancia las propias reglas de moral política que pretenden defender sin sesgos ideológicos.

Lo que Michael Sandel afirma en su crítica a Rawls —a saber, que no puede evitar introducir en su teoría premisas derivadas de una concepción comprensiva, en concreto del liberalismo como doctrina comprensiva— puede decirse con igual fuerza de Habermas.

Ambos pensadores introducen, sin reconocerlo plenamente, un conjunto de creencias fundamentales —incluyendo creencias sobre quién cuenta como sujeto de consideración moral— que ellos mismos sostienen, pero que muchas otras personas razonables y de buena voluntad rechazan.

Las teorías de moral política desarrolladas por estos grandes arquitectos del secularismo liberal en Europa y en el mundo anglosajón durante su periodo de máximo esplendor fracasan del mismo modo.

No pueden superar su propia prueba de justicia y legitimidad, porque no logran evitar recurrir a concepciones fundamentales del significado y del valor, de la naturaleza humana, del bien humano y de la dignidad de la persona humana.

De hecho, ni siquiera pueden evitar recurrir a la cuestión misma de quién es una persona humana al resolver disputas centrales en la política de sus sociedades.

Y, una vez más, mi objetivo aquí no es discutir cuál es la respuesta correcta a esa cuestión, sino mostrar que no puede evitarse.

No se puede decidir sobre cuestiones como el aborto, el infanticidio o la eutanasia sin tomar una posición sobre quién cuenta como persona humana.

No veo ninguna manera de evitar recurrir a alguna concepción —que necesariamente será controvertida— si se pretende decidir quién queda incluido y quién queda excluido.

Quiero ahora referirme a las ideas de un pensador importante del periodo de auge del secularismo liberal que, aunque era liberal y, hasta donde sé, no era creyente religioso, desafió lo que podríamos llamar el secularismo liberal ortodoxo de una manera profunda.

Me refiero a Joseph Raz.

Su obra magistral de 1986, *The Morality of Freedom*, publicada en un momento en que el liberalismo rawlsiano dominaba la filosofía política académica, constituye, a mi juicio, un texto fundamental del llamado liberalismo perfeccionista.

Esta corriente, aunque rechaza el antiperfeccionismo del liberalismo ortodoxo, sigue otorgando una gran importancia a la autonomía personal y a la libertad individual como bienes en sí mismos.

Raz critica a aquellos liberales que suponen que las teorías que sitúan el bien por encima de los derechos implican necesariamente una imposición coercitiva de un determinado estilo de vida.

Para él, basar el derecho y la política en juicios sobre el bien humano no es injusto, sino que constituye precisamente la función propia de la acción política: permitir a los individuos perseguir concepciones válidas del bien y disuadirlos de perseguir las erróneas o vacías.

Así pues, el liberalismo de Raz difiere claramente del secularismo liberal ortodoxo.

PARTE 10 (autonomía, crítica a Raz, ejemplo de Hitler)

Ahora bien, para Raz, la clave —y esto es lo que hace que su teoría siga siendo liberal— es que la autonomía personal es el valor político preeminente.

La idea central que subyace al ideal de autonomía personal es que las personas deben ser autoras de sus propias vidas. La autonomía es la visión de personas que controlan, en cierta medida, su propio destino, modelándolo mediante decisiones sucesivas a lo largo de su vida.

Para Raz, la capacidad de las personas para ser los principales autores de sus propias vidas, para definirse a sí mismas, sus creencias fundamentales, su identidad y sus compromisos, y para perseguir una vida de autodeterminación en la mayor medida posible —siempre que no dañen a otros— es algo que el Estado debe respetar y proteger.

En este punto, coincido con mi antiguo profesor en varios aspectos. Creo que tiene razón al rechazar el antiperfeccionismo y al reconocer la importancia de la autonomía.

Pero la cuestión es si tiene razón al considerar la autonomía como el valor político supremo, y si tiene razón al considerarla un valor intrínseco.

Yo sostengo que no.

La autonomía es importante, incluso indispensable en ciertos aspectos, pero no es el valor fundamental ni es intrínsecamente valiosa. Su valor radica en que permite la realización de otros bienes.

Si la autonomía fuera intrínsecamente valiosa, tendríamos que aceptar que incluso acciones gravemente inmorales realizadas de forma autónoma contienen algo valioso.

Pero eso es absurdo.

Nadie diría que hay algo valioso en las decisiones autónomas de Hitler o Stalin de cometer atrocidades.

La autonomía no añade valor a esas acciones.

Por tanto, su valor debe entenderse como instrumental.

Para ilustrar esta diferencia, consideremos otro caso de valor intrínseco: la vida humana.

Imaginemos a un padre desesperado que, para salvar la vida de su hija, secuestra a otra niña y la mata para extraerle el corazón y trasplantárselo a su hija.

Se trata de un acto moralmente atroz, absolutamente injustificable.

Sin embargo, la vida de la hija salvada sigue teniendo valor intrínseco.

No diríamos que su vida vale menos por haber sido salvada de esa manera.

Esto muestra la diferencia entre un valor intrínseco —como la vida— y algo que no lo es —como la autonomía—.

La autonomía no genera valor en sí misma.

Su valor depende de los fines a los que sirve.

PARTE 11 (libertad, bienes humanos, Tomás de Aquino, libertad vs abuso)

La concepción de la moral política de Raz, centrada en la autonomía, tiene como pieza central una versión modificada del famoso principio del daño de John Stuart Mill: la idea de que las acciones de una persona solo pueden ser legítimamente restringidas para prevenir daño a otros.

Este principio es una doctrina central de muchas formas de liberalismo. Prohíbe esencialmente al Estado legislar para proteger la moral pública en cuanto tal, es decir, en cuanto entorno social que fomenta la virtud y desalienta el vicio.

Raz, que no es relativista moral y rechaza la neutralidad del Estado respecto al bien y al mal, reconoce que el gobierno puede tener un papel en desalentar conductas inmorales. Sin embargo, sostiene que el respeto a la autonomía limita severamente el uso de la coerción.

Así, en su marco, regular conductas como la pornografía o el suicidio asistido sería difícil de justificar, aunque no imposible.

Frente a esto, la alternativa que propongo mantiene el valor de la libertad, pero la fundamenta en los bienes humanos auténticos.

Cuando partimos de bienes humanos fundamentales —aspectos básicos del bienestar y la realización humana— podemos construir una base más sólida para los derechos y las libertades.

Esto nos permite entender por qué el pluralismo es inevitable bajo condiciones de libertad, pero también que el desacuerdo no es en sí mismo valioso.

Lo valioso es la libertad que permite perseguir bienes auténticos: la verdad, la amistad, la belleza, el desarrollo personal, la virtud.

La libertad es valiosa porque sirve a estos bienes.

Por eso las libertades civiles —de expresión, religión, asociación— son esenciales.

Sin embargo, debemos reconocer que la libertad puede ser mal utilizada.

Como observó Tomás de Aquino, la ley no puede prohibir todos los males sin destruir bienes mayores.

Por ejemplo, permitir la libertad de expresión implica tolerar discursos ofensivos o dañinos, porque prohibirlos pondría en riesgo bienes más importantes.

La historia reciente muestra que existen corrientes que, en reacción al secularismo liberal, proponen restringir libertades fundamentales o abandonar principios constitucionales básicos.

Estas posiciones —que a veces se denominan postliberales— pueden caer en formas de iliberalismo.

Por ejemplo, propuestas de limitar la libertad de expresión o de imponer determinadas concepciones morales mediante el poder del Estado.

Pero estas respuestas son erróneas.

Ni el secularismo liberal ni el iliberalismo ofrecen una solución adecuada.

El primero no logra fundamentar correctamente los derechos, y el segundo no comprende su valor.

La tradición constitucional estadounidense ofrece una alternativa basada en la idea de que los derechos humanos son inherentes a la persona y no concedidos por el Estado.

Como afirma la Declaración de Independencia, todos los seres humanos son creados iguales y están dotados de derechos inalienables.

Rechazar el secularismo liberal no implica adoptar el autoritarismo ni el teocratismo.

Implica recuperar una comprensión adecuada de la libertad, distinguiéndola del mero capricho.

Podemos convivir con nuestros desacuerdos si mantenemos un compromiso común con los principios fundamentales de nuestro orden constitucional.

Los riesgos de la política son altos, pero no tienen por qué destruirnos si permanecemos fieles a esos principios.

Muchas gracias.

[Aplausos]